

REVISTA URUGUAYA DE PSICOANÁLISIS

Editada desde 1956

Publicación oficial de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay (APU), integrante de la Asociación Psicoanalítica Internacional (API) y de la Federación Psicoanalítica de América Latina (FEPAL)

© JULIO DE 2019, APU

Directora de Publicaciones MAGDALENA FILGUEIRA	ALCEU ROBERTO CASSEU (Sociedad Brasileira de Psicoanálisis de San Pablo, Brasil)	ALBERTO MORENO (Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Uruguay)	MÓNICA VORCHHEIMER (Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires, Argentina)
Secretaría de Redacción CORINA NIN	ROOSEVELT CASSORLA (Sociedad Brasileira de Psicoanálisis de San Pablo, Brasil)	PATRICIA NATALEVICH (Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Uruguay)	LAURA WARD DA ROSA (Sociedad Brasileira de Psicoanálisis de Porto Alegre, Brasil)
Comité de Redacción CLAUDIO DANZA MARIANA MANTIÑÁN GABRIELA PORRAS BEATRIZ SILVA SOLEDAD SOSA	LUIS CORREA (Asociación Uruguaya de Psicoterapia Psicoanalítica, Uruguay)	CLARA NEMAS (Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires, Argentina)	SILVIA WAJNBUCH (Asociación Psicoanalítica Argentina, Argentina)
COLABORADORA: PATRICIA FRANCIA	NANCY DELPRÉSTITO (Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Uruguay)	MARTHA PERRONI (Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Uruguay)	FELISA WIDDER (Asociación Psicoanalítica Argentina, Argentina)
Lectores externos MARINA ÁLTMANN (Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Uruguay)	ALDO LUIZ DUARTE (Sociedad Psicoanalítica de Porto Alegre, Brasil)	LEONARDO PESKIN (Asociación Psicoanalítica Argentina, Argentina)	Comisión de Indización ANA DE BARBIERI SILVINA GÓMEZ PLATERO MARTA DÍAZ STELLA PÉREZ ROSA PICCARDO AURORA POLTO PATRICIA FRANCIA
JOSÉ ASSANDRI (École Lacanienne de Psychanalyse, Uruguay)	ABEL FAINSTEIN (Asociación Psicoanalítica Argentina, Argentina)	SANDRA ROMANO (Psiquiatría, Uruguay)	Corrección MARÍA LILA LTAIF
ANA BALKANY HOFFMAN (Sociedad Brasileira de Psicoanálisis de San Pablo, Brasil)	SILVIA FLETCHNER (Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Uruguay)	ANA ROZENBAUM (Asociación Psicoanalítica Argentina, Argentina)	Traducciones PEDRO MORENO ADRIANA PONZONI ELENA ERRANDONEA
ALBERTO CABRAL (Asociación Psicoanalítica Argentina, Argentina)	ALEJANDRO GARBARINO (Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Uruguay)	ANA M.º RUMI (Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Uruguay)	Corresponsales en el exterior GUILLERMO BODNER (Barcelona)
ELINA CARRIL (Asociación Uruguaya de Psicoterapia Psicoanalítica, Uruguay)	MÓNICA HAMRA (Asociación Psicoanalítica Argentina, Argentina)	JOSÉ SAHOVALER (Asociación Psicoanalítica Argentina, Argentina)	ESPERANZA PÉREZ DE PLA (Ciudad de México)
JORGE CANTEROS (Asociación Psicoanalítica Argentina, Argentina)	MARIANO HORENSTEIN (Asociación Psicoanalítica de Córdoba, Argentina)	SILVIA SAPRIZA (Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Uruguay)	
	SERGIO LEWKOWICZ (Sociedad Psicoanalítica de Porto Alegre, Brasil)	CLARA URIARTE (Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Uruguay)	
	NATALIA MIRZA (Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Uruguay)	BERTA VARELA (Psicología Médica, Uruguay)	
		OLGA VARELA (Asociación Psicoanalítica Mexicana, México)	

Redacción y Administración

APU: Asociación Psicoanalítica del Uruguay
Canelones 1571 / Casilla de correo 813 / CP 11200 / Mvd-Uy / Telefax: 2410 7418
e.mail: revistauruguayapsi@gmail.com / www.apu.org.uy

Los artículos firmados son responsabilidad de sus autores y no comprometen necesariamente la opinión de la revista.

ISSN 0484-8268 / Depósito legal: 357 193-2018
ISSN 1688-7247 (en línea)
Comisión del Papel, edición amparada en el decreto 218/96

Ilustración de portada

THE GLOBE.
FOTOGRAFÍA: MANUEL GAYOSO

Maqueta, diseño y armado
JOSÉ DE LOS SANTOS
delossantos.ja@gmail.com

Impreso en Uruguay
por MASTERGRAF S.R.L.

Tabla de contenidos





TABLA DE CONTENIDOS

ISSN 1688 - 7247 | (2019) Revista uruguaya de Psicoanálisis (en línea) (128)



Editorial

La *Revista Uruguaya de Psicoanálisis* realiza una apertura con la conformación de una nueva Comisión de Publicaciones como grupo de trabajo en torno a la palabra, la escritura y la experiencia analítica. Texto como trabajo de elaboración, facturado con marcas de analizante, de psicoanalista, en una suerte de *escriptura*, que, siendo a la vez inscripción y captura, quedará plasmado en las hojas de la *Revista*, que porta historia en su actualización, como escenario de publicación.

Apertura en varias direcciones desde la portada *The Globe*, escenario universal de tragedias shakespearianas; es dentro de esa «otra escena», la de la escritura, de la puesta en acto de la dramaturgia, que podremos desentrañar algo de lo que hace al Deseo, al Goce como fundamentos del psicoanálisis, temática de este número.

La *Revista* abre las puertas a diversos autores provenientes de variadas tierras que acercan su voz en torno al tema, convocando a laborar a los analistas de la APU, en su condición de lectores de los textos, en una puesta en acto de interlocución crítica, conjuntamente con colegas de otras sociedades de América Latina y Europa.

Apertura en sus diferentes secciones a que el Deseo, el Goce las recorran, llamando a actores políticos y sociales, como es el caso de un expresidente del Uruguay, José Mujica, que en razón de su posición aceptó el reto de hablar con psicoanalistas acerca del deseo, del goce, en su inevitable y radical división del mundo psíquico como escenario, y aceptó conversar también desde el vértice del «personaje», del actor, gestor político.

Publicar es hacer público, es trabajar a cielo abierto sobre textos que podrán grabar algo con su grafía, y cual globo habilitarán en su ascenso a que en otras dimensiones y otras latitudes puedan resignificarse los conceptos Deseo, Goce como fundamentales del psicoanálisis.

«Polemos» se abre a una forma distinta de pensar y discutir «material de análisis», el goce del síntoma para el sujeto del inconsciente, encontrándose la polémica entre analistas de escuelas divergentes.

La «Reseña» es del libro de Luis Campalans *Deseo. Concepto fundamental*, que con los profundos aportes a su presentación trata directamente la temática.

La dolorosa sección «A la memoria» está dedicada al querido psicoanalista uruguayo Edmundo Gómez Mango. La talla de su figura difunde hacia la sección «De uno y otro», con articulaciones propias de Edmundo como psiquiatra y psicoanalista, escritor y profesor de literatura francesa, uruguayo y francés, exiliado y retornante.

Así como los fundadores de la *Revista*, los analistas de los comienzos, la parieron para que otros analistas hoy la volvamos a leer, creo que la función de editar, de ser directora de Publicaciones, es habilitar recorridos, nuevos y fermentales entramados, dando lugar a la palabra de los autores, en la incertidumbre de no saber a ciencia cierta cuáles serán los resultados, los efectos.

Labor que cabalga entre el goce de la escritura y el deseo de transmitir, ambos mecanismos de sublimación de pulsión de muerte, elevación de lo duro, de lo sólido de la repetición humana, hacia lo sutil, gaseoso, aireado de la palabra proferida que hace marca abriendo escritura en psicoanálisis ♦

MAGDALENA FILGUEIRA

Directora de la Comisión de Publicaciones



TEMÁTICA

«El otro tigre» de Borges y el deseo de identidad



JAIME SZPILKA¹

El deseo en Freud siempre giró en torno a la problemática de lo idéntico. Así, un elemento esencial de la vivencia de satisfacción es la presencia de una percepción cuya imagen mnémica queda asociada a la huella que dejó en la memoria la excitación que produjo la necesidad. Cuando esta sobreviene otra vez, y gracias al enlace establecido, se suscita un movimiento psíquico que busca investir nuevamente la imagen mnémica de aquella percepción para restablecer la primera satisfacción. A una moción de ese orden se la llama deseo, y su cumplimiento es la reaparición de la misma primera situación de satisfacción. Freud (1900) especifica que el camino más inmediato para ese cumplimiento es el que lleva de la excitación producida por la necesidad a la investidura plena de la percepción.

Pero Freud también nos introduce muy pronto al primer gran drama subjetivo, al que casi poéticamente denomina «amarga experiencia vital». Una experiencia que trastoca la primera actividad pensante, la más corta e inmediata, por otra más acorde al fin, ya que la pura identidad perceptual, la pura investidura de la huella mnémica de la percepción no tiene los efectos económicos que se asocian con la investidura perceptual desde afuera, es decir, desde el objeto de la realidad.

Siempre me gusta traer a colación cómo retoman el tema J. Laplanche y J.-B. Pontalis (1967), destacando la discordancia que Freud inaugura entre

1 Miembro titular de la Asociación Psicoanalítica de Madrid. jszpilka@inicia.es

el concepto de necesidad y el concepto de deseo. Mientras que la necesidad nace de un estado de tensión interna que encuentra su satisfacción —*Befriedigung*— por la acción específica que procura el adecuado objeto externo, el deseo —*Wunsch*— estaría más ligado a los trazos mnémicos, encontrando su cumplimiento —*Wunscherfüllung*— sobre todo en la reproducción alucinatoria de las percepciones que devinieron signos de la satisfacción. Es importante añadir, en referencia al doble campo postulado por Freud, el de la identidad de pensamiento y el de la identidad de percepción, que no se los puede referir simplemente a la tradicional oposición entre la lógica afectiva y la lógica de la razón, sobre todo porque *La interpretación de los sueños* está destinada, en parte, contra cualquier prejuicio científico, a demostrar que el sueño constituye una forma primordial del funcionamiento del «logos».

Y en lo que al deseo se refiere, adquiere protagonismo en el problema de la identidad. No se trata de la mera satisfacción de la necesidad, sino de la certidumbre de una identidad lograda con relación a una mítica primera experiencia de satisfacción que en cada repetición, al tiempo que la evoca, concluye en la diferencia y la decepción. Freud (1920) insistirá, en base a esta cuestión tan temprana, en que el factor pulsionante se alimenta constantemente de la diferencia entre la satisfacción esperada y la hallada, por mor de la represión. Y si para la necesidad se postula la *Befriedigung*, la apaciguante satisfacción, para el deseo se postula la *Wunscherfüllung*, el cumplimiento que solamente se constata en la identidad lograda.

No cabe duda alguna de que el tema de la identidad va unido al espinoso tema de la verdad. Y sin duda deberíamos preguntarnos por qué y cuándo la primera experiencia de satisfacción deviene mito y qué hace que los sujetos humanos estemos tan expuestos a las curiosas cuestiones de la identidad y de la verdad. En ese sentido es interesante que recordemos una cita de J. A. Miller (1973) del enunciado leibniziano *Eadem sunt quorum unum potest substitui alteri, salva veritate* (Son idénticas las cosas que pueden sustituirse sin que la verdad se pierda). Y reaparece la cuestión primordial en Freud, la constante diferencia entre lo esperado y lo hallado como base del factor pulsionante, en tanto lo idéntico paradójicamente se arruina en la duplicación y en la repetición; como que la repetición misma deshace la identidad, al punto de hacernos preguntar si existió alguna vez

un original que se duplica, o si la duplicación misma crea a posteriori un original inalcanzable, que justificaría que para el deseo lo encontrado deviene siempre en un devaluado «esto no es».

La identidad de percepción vía alucinación era para Freud el camino más inmediato para el encuentro de lo idéntico, hasta que la «amarga experiencia vital» impone un cambio radical. Y paradójicamente lo idéntico no tiene sentido hasta que la identidad no es cuestionada. La amarga experiencia vital expresa la imposible satisfacción de la necesidad vía alucinación, lo que conduce a un imprescindible rodeo para que la satisfacción halle su *Befriedigung*. Y justamente allí se abre la brecha entre *Befriedigung* y *Wunscherfüllung*, entre satisfacción de necesidad y cumplimiento de deseo. Los intereses que ahora podemos considerar míticos comienzan a divergir. Para la *Befriedigung* hay que renunciar a la *Erfüllung* alucinatoria. A toda *Wunscherfüllung* le faltaría la *Befriedigung* y a toda *Befriedigung* le faltaría la *Wunscherfüllung*. Todo lo cual implicaría la radical distancia del psicoanálisis de cualquier planteamiento cognitivista o adaptacionista, y la inapelable comprensión de ese *impasse* para cualquier comprensión psicopatológica y conducción de la cura.

Si bien Freud (1895) plantea tempranamente que la función del aparato psíquico era fundamentalmente la de la inhibición de la descarga, tanto para evitar la satisfacción regresiva alucinatoria como para encontrar el objeto adecuado de la realidad, evitando el displacer proveniente de las huellas mnémicas y al servicio del principio de placer aliado al de realidad, esto se complejiza con lo que podríamos llamar principio de licitud. La alianza inicial dentro de sus divergencias iría a la perfección si no apareciera la complejización de que ya no basta solamente evitar la regresión alucinatoria, porque aparece un objeto fundamental de la realidad que libidinalmente está interdicto. Por eso la defensa primaria basada en puros signos de realidad y la represión del complejo de Edipo expresan realidades diferentes. Si bien comparten la inhibición de la descarga a la espera de la adecuada acción específica, en la defensa edípica se plantea una inhibición definitiva, no por la ausencia del objeto, sino por la presencia de la ley a partir de la cual el deseo fálico queda emplazado por la castración, que transforma el deseo en angustia y abre la vía para que lo que es placentero para un sistema sea displacentero para el otro. Se profundiza así la brecha

entre *Befriedigung* y *Wunscherfüllung*, paradójicamente es la presencia real del objeto la causa del conflicto en tanto real atravesado por la ley, y la oposición alucinación-realidad queda subvertida por la intromisión del orden simbólico legal. Así, curiosamente, el mundo alucinatorio de los sueños se transforma en la única otra escena donde la *Wunscherfüllung* intenta su realización. Así se hace clara la posición de J. Laplanche y J.-B. Pontalis, que aluden de manera clara y sencilla a que la búsqueda del objeto en la realidad está orientada por correlatos de la fantasía, y a que la concepción freudiana del deseo se refiere a signos inconscientes indestructibles. Ello nos permite concluir que el deseo inconsciente es el resto que no se satisface con ningún rodeo por ningún otro para llegar a la anhelada *Befriedigung*. De allí que Freud insista (1920) en que la satisfacción plena consistiría en la repetición idéntica de una vivencia primordial de satisfacción, y que todas las formaciones sustitutivas, reactivas y/o sublimatorias son insuficientes para cancelar la tensión, por lo cual la diferencia entre el placer de satisfacción hallado y el aspirado desencadena el factor pulsionante, que no se adhiere a nada de lo establecido y que acicatea indomeñado siempre hacia adelante. El camino hacia atrás, la insistencia repetitiva de la pulsión en su satisfacción regresiva está obstaculizada por las resistencias, y solamente se puede marchar hacia delante sin perspectivas de clausurar la marcha ni de encontrar la meta.



Respecto a la relación de la identidad con la verdad, ¿cómo plantear la cuestión de la verdad siendo la identidad imposible? Y por otra parte podríamos enfatizar que la verdad es una cosa del decir. Esto evidencia dos cuestiones, si lo que se dice puede decir al ser, y si el ser del que dice es. Estas dos cuestiones nos conciernen además por la complicación de la aparición del concepto de inconsciente. Porque si hay inconsciente lo que se dice no es. De allí que un factor esencial de la revolución freudiana fue a mi juicio la destitución del júbilo de la palabra. La jubilosa maravilla no se conjugaba sino con la ruinosa desgracia, porque todas las promesas del acceso al ser, al saber, a la verdad y a la objetividad terminaban delatándose como mitos retrospectivos creados por el propio lenguaje, que al mismo tiempo los su-

mía en su imposibilidad. Y el concepto de inconsciente aparece en escena dando cuenta de esa paradoja y de la destitución del júbilo de la palabra, apuntando a que porque se dice hay algo que se quiere saber y se quiere decir y que no se puede terminar de saber ni de decir. Así, la hipótesis de un inconsciente radical implica definirlo como la maldición que se gesta en el ser por efecto del habla. Freud (1915) apunta a esta cuestión cuando insiste en las dos represiones, la primaria, de la que podríamos decir que instituye el silencio, la nada anonadante fundamental, y la secundaria, la posrepresión, que apunta a la migaja de verdad, una posverdad, que se puede saber. Por eso podríamos decir que de la verdad, nada para decir. Es el decir, de la falta, del silencio primordial, de la nada que se constituyó como efecto fundamental del lenguaje mismo. Como si se jugara siempre con el lenguaje en ese doble terreno, donde tanto entran en juego el «porque se dice se puede decir», como lo contrario, «porque se dice ya no se puede terminar de decir». ¿Cómo decir una identidad y una verdad propiciada por el lenguaje y que al mismo tiempo no se puede terminar de decir? Y con más énfasis: ¿cómo decir lo que no se puede decir porque se dice?

En una breve incursión filosófica, Heidegger (1947) concluye su ensayo sobre la doctrina de Platón acerca de la verdad criticando la priorización de la *paideia* —la justa relación del juicio del sujeto con su objeto— sobre la *aleteia* —el desvelamiento—, enlazando la pregunta por la verdad con la pregunta por el ser. Y agrega que ningún intento de fundamentar la verdad en la razón, en el pensamiento o en cualquier subjetividad puede salvar esa esencia, ya que antes que nada se debe hacer aparecer la indigencia en la que no solamente el ente, sino el mismo ser, se vuelve cuestionable. Se critica también el amarraje del ser en el *cogito* cartesiano, en que la copresencia del *cogito* y el *sum* desde el inicio ya confunde al sujeto con el objeto, sustrayéndose la posibilidad de un subjetivismo neto que pueda enfrentar a su objeto como una excepción a su raigambre metafísica. También Lacan (1966) frente a la división sujeto-objeto de la ciencia clásica apunta a que esta no toma en cuenta el origen metafísico en que ya el sujeto de la enunciación y del enunciado ostentan su división fundamental, y la falla del objeto se determina porque el que lo propone no es sino un sujeto que sufrió su propia división, y que tanto se instituyó como primer sujeto como como primer objeto en la primera respuesta al qué hay para saber. Y además

es fundamental destacar su insistencia en que la falta de lo verdadero sobre lo verdadero es el lugar de la represión originaria. De allí que la verdad del discurso del amo sea el sujeto dividido entre el saber y la verdad.



Pero insistiendo en el concepto de represión primaria, tan importante en la obra freudiana, no debemos perder de vista que hay un saber al cual el sujeto se resiste como encubrimiento, que una vez sabido encubre más definitivamente el lugar de la verdad. Levantar la represión secundaria para instalar más adecuadamente la primaria. El sujeto le da la espalda al saber como la verdad imposible se la da al sujeto. Así no es solamente porque el sujeto reprime que no sabe algo. Estaríamos todavía en una posición voluntarista sobre la represión. Y esto sería solamente algo del campo del saber-ignorar, porque más bien porque algo no se puede saber se reprime y se sustrae. Solo se ignora lo que se puede llegar a saber, por lo cual la imposible verdad y la imposible identidad están fuera del campo del saber-ignorar. Lo cual nos permite sostener que el saber se conquista, la ignorancia se mantiene y la verdad se padece. Y en el campo de la cura, el psicoanalista debería reflexionar acerca de que toda pretensión de saber la verdad exige la causa formal, el por esto y por esto. Sin embargo, paradójicamente, el por multiplica al saber por el desconocimiento dividiendo más aún al sujeto de su verdad. Verdad que antes de la represión fundamental ni era ni no era, pero que después de que la represión originaria instaure la nada del anonadamiento de lo real, aparece como deseo y culmina como decepción. La migaja de verdad tiene solamente un momento fugaz en la cura, cuando el agujero se crea, el espacio se abre y la máscara cae (Szpilka, 1988). Es el jubiloso momento de transición entre dos mentiras, la que cae y la nueva que se instala, igual que lo jubiloso del momento de transición revolucionario en lo político, en lo social y en el amor.

Hacer consciente lo inconsciente no suprime la maldición que se gesta en el ser por el acto del habla, y el significado no la salva desde el fracaso ya instalado en el primer significado dado al objeto primordial materno, porque no agota su sentido en la articulación con lo real, ya que habrá siempre un monótono hueco fundacional que solo indica una interdicción

de goce en lo real, y desencadena la pregunta por el sentido en general, que después se prolonga en el sentido de la vida misma. Y las diferentes búsquedas, significantes, letras, figuras topológicas, nudos, etcétera, intentan ser respuestas a la pregunta fundamental de cómo decir lo que no se puede decir porque se dice, con un decir que no sea el decir con que se dice lo que se puede decir. Y bien señala Deleuze (1969) la compulsiva pregunta de Alicia, la del país de las maravillas, «en qué sentido, en qué sentido», porque es el cabo que siempre falta, en tanto el significado no agota su deuda con lo real. Y por eso más allá del levantamiento de lo reprimido secundario sigue siendo tan importante mantener abierto el lugar del deseo de sentido, de identidad y de verdad, para que en el hipotético y mítico momento del máximo saber, el sujeto pueda quedar perplejo frente al sentido que no puede decirse como tal, y que adviene en el instante en que la palabra emerge en el lugar de un goce imposible, una falta articulada a un *plus*, como silenciando al sentido común denotativo. Casi como una aparición sagrada cuando la palabra invita al silencio, al tope de lo que no se puede decir porque se dice invadiendo el espacio de lo que se puede decir (Szpilka, 2002). Por eso de la verdad «nada» para decir, porque es decir la nada que se instauró por el acto mismo del decir. Y mantener abierta esa falta protege contra el totalitarismo del significado en la palabra, y contra la confusión entre verdad y razón. Porque si hay inconsciente, lo que se dice no termina de ser. Bástenos reflexionar en la *Ding-Sachvorstellung* inconsciente como aquello de lo que solamente se puede hablar sin terminar de decir. Solamente se es en la lógica aristotélica de lo preconsciente-consciente. En síntesis, la cuestión gira alrededor de cómo mantener la vigencia del inconsciente a pesar de la ilusión de haberlo hecho consciente. Así lo real puede definirse como lo que no se puede decir porque se dice, lo simbólico como el no-todo que se puede decir porque se dice, y por fin lo imaginario como el todo que se puede decir porque se dice.

Jorge L. Borges toca a mi juicio magistralmente, como solamente se puede tocar desde la literatura y desde la poesía, la complejidad de estas cuestiones. Tanto el tema de la identificación como el de la identidad tienen a mi juicio un exquisito e irónico trato sobre todo en dos de sus obras: el relato «Pierre Ménard, autor del Quijote» (Borges, 1939), en el jardín de los senderos que se bifurcan, y que formó parte de su libro *Ficciones*

en 1944, y la poesía «El otro tigre», que forma parte de los 55 poemas de *El hacedor* (Borges, 1960), en el que también figura la fantástica prosa reflexiva «Borges y yo».

«Pierre Ménard autor del Quijote», ese cuento disparatado lleno de paradojas fascinantes, pone en cuestión sin duda el complejo asunto de cómo poder ser uno cuando en toda identificación se tiene que pasar por los significantes del otro Pierre Ménard que quería escribir renglón por renglón el Quijote de Cervantes como de su propia autoría, y además presumiendo que la tarea era por supuesto más difícil que la del propio Cervantes.

En relación con el trasfondo ético de la cuestión, el tema de la identificación se complica por una pregunta fundamental: por qué alguien tiene que ser algo distinto de lo que es, o por qué la identidad no viene dada por el simple estatuto biológico u ontológico. Es que el planteo freudiano trasciende el concepto lógico metafísico de la razón que reduce lo real a lo idéntico. Justamente en el principio de identidad $A=A$ comienza la cuestión, ya que el ser de la cosa en su identidad consigo misma es una afirmación tautológica. Como sujetos de la palabra no podemos evitar seguir preguntándonos por el qué de que A sea A , ya que si hay inconsciente se cuestiona toda identidad lógica, ontológica o metafísica. Y así entramos en el curioso mundo de las paradojas, en el cual para ser, el sujeto tiene que ser otro del que es, no ser lo que es y ser lo que no es. Como que ser es ser diferente o, mejor dicho, la diferencia misma, que no es ajena de ninguna manera a la retroactividad edípica: así como yo has de ser, así como yo no has de ser. Toda conminación identificatoria lleva en sí misma la semilla de la desidentificación e implica un duelo por un imaginario Uno que no fue, y que paradójicamente después no podrá terminar de ser. Ese ser que antes no fue y que después no puede ser daría cuenta de la singular originalidad del sujeto que se trata, tanto respecto al ser, efecto mítico retrospectivo del habla, la ley, que conmina a ser otra cosa de lo que —no— se fue, como respecto al inconsciente, entendido como la maldición que se gestó en el ser por el acto del habla. Por eso la identificación como problema y como ética de la hominización aparece solamente en el sujeto humano que habla.

En el capítulo VII de *Psicología de las masas y análisis del yo* (Freud, 1921), Freud insiste en que la identificación primordial desempeña un

papel heroico en la prehistoria del complejo de Edipo. Al establecer esa identificación con el ideal paterno evidencia que no hay en juego nada del orden de la necesidad, sino una carencia marcada por el padre como ideal hominizador, como quien conmina a ser en el mismo instante en que imprime al sujeto su falta en ser, ya que desde lo biológico su ser no carece sino de los objetos de su necesidad. El A del sujeto a identificarse no es más que el sujeto en falta frente a la completitud imaginaria del ideal paterno, que no está destinado a colmar ninguna necesidad, sino a marcar solamente la falta. A queda marcado allí como sujeto de una identificación imposible, de un narcisismo primordial imaginario perdido para siempre aunque nunca fuera tenido. Se trata entonces de un sujeto deseante de una identificación, justamente por estar conminado a ser otra cosa de lo que —no— era biológica u ontológicamente. Como si se tratara de dejar de ser lo que no se fue para llegar a ser lo que después jamás terminará de ser. Y así frente a la pregunta por el qué de A, quién se identifica, solamente podríamos responder diciendo que es el sujeto que antes no fue y que después no podrá terminar de ser. Y si seguimos preguntando por el hipotético B, es decir el otro con quien se identifica, solamente podríamos constatar que es el que señala a A la dirección asintótica de su deseo en su imposible realización.

«Pierre Ménard, autor del Quijote» nos enseña el defecto identificatorio que surge en el exceso. Quiere ser él mismo autor de la obra de otro, como en un incesto creativo, en que no se respeta ni la cronología generacional, ni al sujeto ni al otro. Por eso la «sublimación» bizarra que resulta, y lo absurdo de la reflexión que hace Pierre Ménard acerca de lo fácil que sería escribir el Quijote de Cervantes, cuando la tarea heroica consiste para él en la delirante escritura del mismo Quijote, pero siendo Pierre Ménard.

«Borges y yo» insiste de manera fantástica en la imposible unificación del sujeto. «Al otro, a Borges es a quien ocurren las cosas. Yo camino por Buenos Aires y me demoro, acaso ya mecánicamente, para mirar el arco de un zaguán y la puerta cancel; de Borges tengo noticias por el correo y veo su nombre en una terna de profesores o en un diccionario biográfico... yo vivo, yo me dejo vivir para que Borges pueda tramitar su literatura y esa literatura me justifica... Así mi vida es una fuga y todo lo pierdo, y todo es del olvido, o del otro. No sé cuál de los dos escribe esta página». Este texto

sería la cara dialéctica opuesta a la de «Pierre Ménard, autor del Quijote». En Pierre Ménard el otro es avasallado en la delirante tarea de ser. Como si ser a toda costa fuera constantemente parasitar al otro impidiéndole la función de señalar al sujeto la dirección asintótica de su deseo de identificación como de imposible realización; como si la identificación realizada fuera un incesto consumado. En «Borges y yo», el sujeto está en constante fuga, y a la inversa, todo se pierde y se olvida y todo finalmente resulta del otro. Así el conocido aforismo «Je suis un autre», de Rimbaud, se completaría con un «Yo soy un otro que jamás podré ser ni jamás podrá ser Yo». Y aquí vale la pena destacar a G. Deleuze (1968) en su intento de inversión del platonismo, en que se privilegia la diferencia a partir de la identidad previa o de una semejanza, en que la diferencia se hace conceptual, abogando por una disparidad fundamental que culminara en una diferencia no conceptual. Como si se tratara de que la identificación en cada sujeto fuera la de una pura diferencia sin concepto alguno. Como si ser uno consistiera solamente en no ser ninguno de los otros, coincidiendo así con la paradójica afirmación freudiana: «así como yo has de ser, así como yo no has de ser». Como que cada sujeto debería construir perpetuamente su propia posible-imposible diferencia.

Pero donde sin duda Borges hace un planteo a mi juicio prodigioso de la cuestión es en su poema «El otro tigre». «Pienso en un tigre. La penumbra exalta la vasta biblioteca laboriosa y parece alejar los anaqueles; fuerte, inocente, ensangrentado y nuevo... (en su mundo no hay nombres ni pasado ni porvenir, solo un instante cierto)... Cunde la tarde en mi alma y reflexiono. Que el tigre vocativo de mi verso Es un tigre de símbolos y versos Una serie de tropos literarios y de memorias de la enciclopedia Y no el tigre fatal, la aciaga joya... Al tigre de los símbolos he opuesto el verdadero, el de caliente sangre, El que diezma la tribu de los búfalos... pero ya el hecho de nombrarlo Y de conjeturar su circunstancia Lo hace ficción del arte y no criatura Viviente de las que andan por la tierra... Un tercer tigre buscaremos. Este será como los otros una forma De mi sueño, un sistema de palabras Humanas y no el tigre invertebrado Que, más allá de las mitologías, Pisa la tierra. Bien lo sé, pero algo Me impone esa aventura indefinida, Insensata y antigua, y persevero En buscar por el tiempo de la tarde El otro tigre, el que no está en el verso.»

Como si la identidad solamente pudiera ser en el sitio en el que ni siquiera se plantea como tal. Igual que con la cuestión del ser, donde uno es a condición de no plantearse o preguntarse por él. Ya que cuando el planteo ocurre, y no puede ser de otra manera en el sujeto humano que habla, se encuentra frente al dilema de encontrar o a un tigre sin identidad o a una identidad sin tigre. Pero ¿qué sería un tigre sin identidad?, ¿sería un tigre? ¿Y qué sería una identidad sin tigre?, ¿sería una identidad? Por eso Borges destaca la problemática interminable de buscar al otro tigre, al que no está en el verso, como aventura indefinida, insensata y antigua. Porque el tigre que busca jamás podrá ser encontrado después de la palabra por nombrarlo, ya que el objeto de referencia queda para siempre desplazado y perdido, evidenciando que siempre se habla de aquello que no se puede terminar de decir, y que no se detiene en ninguna determinación ostensiva. Como que cada decir crea un nuevo sujeto del acontecimiento efecto de su decir, por lo cual el supuesto acontecimiento original solamente aparece en el orden del mito.

Así podríamos trasladar la cuestión al concepto de *Ding-Sachvorstellung*, la representación inconsciente de cosa, que Freud preconiza como primera y verdadera, pero que en tanto se refiere a aquello de lo que solamente podemos hablar sin terminar de decir, deberíamos preguntarnos si es primera y verdadera, o solo lo es en la retroactividad de la presencia de la palabra, constituyéndose en el otro tigre, el que no está en el verso, pero nunca hallado, por plantearse solamente desde el verso, aunque uno no podría plantearse jamás desde otro sitio. Y por eso la identidad se constituye en perpetuo deseo de identidad, justamente por la irresolución de hallarnos frente a un sujeto sin identidad o frente a una identidad sin sujeto, donde la identidad es solamente más acá de plantearse como problema.

En *Tiempo de magos* (Eilenberger, 2019), el autor destaca con precisión en el apartado 4.12 del *Tractatus* de Wittgenstein que la proposición puede representar toda la realidad, pero no puede representar lo que debe tener de común con la realidad para poder representarla: la forma lógica. Para poder representarla tendríamos que poder colocarnos con la proposición fuera de la lógica, es decir, fuera del mundo. Y agrega en la proposición 4.121 que la proposición no puede representar la forma lógica. Esta se refleja en la proposición. Lo que en el lenguaje se refleja el lenguaje no

puede representarlo. Lo que en el lenguaje se expresa nosotros no podemos expresarlo mediante el lenguaje.

Y a eso agregaría que lo que el concepto de identidad expresa no puede expresarse mediante lo que el concepto de identidad designa. Por eso insisto en destacar a la identidad como ornamento de una nada. Y lo trágico de la identidad adviene cuando la nada central, la excavada por la represión primordial, intenta cosificarse y sustancializarse. Cualquier identidad que sea incapaz de dialectizar el ornamento con la nada central ciega su imposibilidad, y da lugar así a la desgracia de todos los fundamentalismos y absolutismos, en que la razón de la palabra, del verso, se hace mortífera estatua, por no dejar vacío el lugar de la imposible verdad.

Y finalmente plantear diversas posiciones en la cura psicoanalítica. Una conducida más en la dirección metafísica, en la que se juegan la realización del ser, del saber, la verdad, la objetividad y la identidad, sostenida por los principios indelebles de la lógica aristotélica, y otra más conducida a la deconstrucción, en la que importa más la constante fricción entre el significado con el sentido y el sin sentido, y en la que hacer consciente lo inconsciente coincide además con producir lo inconsciente en lo consciente mismo. Tal vez el arte analítico incide en la articulación de ambas posiciones, la metafísica en que lo que se dice es con la deconstructiva, que recordando lo inconsciente apunta a que lo que se dice no es, denunciando a la lógica aristotélica como puro semblante. La cuestión es cómo sostener al inconsciente y al no-todo que se puede decir porque se dice, más acá del levantamiento de la represión secundaria y de la tentación del imaginario todo decir de la palabra totalitaria y absoluta. En ese sentido el psicoanálisis es interminable, como son interminables la identidad y la verdad; lo cual debería inducirnos a no olvidar el cómo decir lo que no se puede decir porque se dice con un decir que no sea el decir de lo que se puede decir. Y Freud (1924) no escatima su posición cuando alega que una vez rota la negación del «esta no es mi madre», y la negación de la negación se vuelve afirmativa, lo esencial de la represión todavía persiste. Como si la afirmación original y la negativización de lo real que implica portaran una traza de la relación con la verdad en el mismo momento de su pérdida, que la nueva afirmación siempre padece. ♦

RESUMEN

A través de la referencia a trabajos freudianos y ciertos textos literarios de J. L. Borges se intenta una reflexión acerca de la identidad que culmina en la paradoja de plantear a un sujeto sin identidad o a una identidad sin sujeto. Lo cual tiene tanto una incidencia sociopolítica en la creación de los absolutismos y fundamentalismos como así también en la dirección de la cura.

Descriptores: IDENTIDAD DE PERCEPCIÓN / IDENTIDAD DE PENSAMIENTO / IDENTIFICACIÓN / VERDAD / DESEO INCONSCIENTE / NECESIDAD / TEORÍA LACANIANA

Obra-tema: El otro tigre; Borges, J. L. / El jardín de senderos que se bifurcan; Borges, J. L. / Borges y yo; Borges, J. L.

ABSTRACT

In reference of certain works of S. Freud, and certain literary texts of J. L. Borges, we try a reflection about Identity, culminating in the paradoxical solution to pose a subject without identity or an identity without subject. This statements have an sociopolitical incidence in the shape of absolutism and fundamentalism, as well also in the direction of the cure.

Keywords: IDENTITY OF PERCEPTION / THOUGHT IDENTITY / IDENTIFICATION / TRUTH / UNCONSCIOUS WISH / NEED / LACANIAN THEORY

Work-Subject: El otro tigre; Borges, J. L. / El jardín de senderos que se bifurcan; Borges, J. L. / Borges y yo; Borges, J. L.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Borges, J. L. (1944). *Ficciones*. Buenos Aires: Emecé.
- Borges, J. L. (1960). *El hacedor*. Buenos Aires: Emecé.
- Colomer, E. (1986). *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Barcelona: Herder.
- Deleuze, G. (1968). *Diferencia y repetición*. Madrid: Amorrortu.
- Deleuze, G. (1969). *La lógica del sentido*. Madrid: Paidós Ibérica.
- Eilenberger, W. (2019). *Tiempo de magos*. Barcelona: Taurus.
- Freud, S. (1895). *Project for a scientific psychology*. Vol. I. S. E. H. P. Londres.
- Freud, S. (1900). *The Interpretation of dreams*. Vol. V. S. E. H. P. Londres.
- Freud, S. (1915). *Repression*. Vol. XIV. S. E. H. P. Londres.
- Freud, S. (1920). *Beyond the pleasure principle*. Vol. XVIII. S. E. H. P. Londres.
- Freud, S. (1921). *Group psychology and the analysis of the ego*. V. XVIII. S. E. H. P. Londres.
- Freud, S. (1924). *Negation*. Vol. XIX. S. E. H. P. Londres.
- Lacan, J. (1966). *Écrits. La science et la vérité*. París: Du Seuil.
- Laplanche, J., y Pontalis, J.-B. (1967). *Vocabulaire de la psychanalyse*. París: PUF.
- Miller, J. A. (1973). *La sutura. Elementos de la lógica del significante*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Szpilka J. (1988). *La cura psicoanalítica*. Madrid: Tecnipublicaciones.
- Szpilka, J. (2002). *Creer en el inconsciente*. Madrid: Síntesis.

Deseo-goce-castración y una ficción japonesa



MARTA LABRAGA DE MIRZA¹

Todos los temas del psicoanálisis son, en sí, interminables porque surgen de la multiplicidad de las formas del vivir, del sufrir y del desear de los sujetos y se vuelven «temas», como los de la literatura: amor, locura y muerte; son escasos en número y con ellos, sin embargo, se hace una literatura infinita y una práctica psicoanalítica finita pero siempre abierta.

Las reflexiones en psicoanálisis de Freud y de Lacan, a medida que se aproximaban al fin de sus vidas y de su pensamiento, fueron acentuando la búsqueda de la complejidad de los problemas en lugar de las «respuestas», la apertura en lugar del cierre del sistema, la duda en lugar de las certezas en recorridos circulares que se abren hacia perspectivas difíciles y atravesando incógnitas más «filosóficas» cada vez. En los dos se puede hablar de «análisis terminable e interminable», de castración. Y creemos que en cada analista, en su medida, sucede lo mismo.

En Freud y después, de modo diferente, en Lacan, el deseo se encuentra en el centro de sus concepciones analíticas y en relación con los destinos pulsionales, con la libido, con la erotización, con el lugar del sujeto, con el prójimo y con el otro y Otro, con el inconsciente y con el sueño. Pero también en relación con los enclaves mortíferos y el anhelo de destrucción, lo creativo, lo simbólico y lo imaginario, las fantasías y el fantasma, lo real.

1 Miembro titular de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay. martalabraga@gmail.com

En la experiencia misma del análisis y a partir de la pulsión, esos «fundamentos» se encarnan y muestran las formas paradójales del desear de los sujetos. El goce aparece tratado por Lacan en toda su obra y la mayoría de las veces lo hace de modo fragmentario, con observaciones aforísticas o decididamente oscuras, «fuera de sistema», y por eso sugerentes y convocantes en sus inferencias para la práctica. Y desde la literatura, en la ficción de la escritora japonesa Yoko Ogawa (1962), encontré una mostración imprescindible y reveladora para imaginar lo que «no puede decirse» del goce. Porque lo que se pone de manifiesto en la concepción del goce, aunque sea un acontecimiento del sujeto hablante (que por serlo anhela una totalidad de su experiencia y del mundo imposible), es su condición de no visible, no observable ni sensible, su subjetividad negativa, su casi irreductible acceso.

Lacan va elaborando su concepción del goce, que se encuentra escandida en todos sus seminarios hasta el fin, con implicancias clínicas permanentes, a partir de un «más allá» del placer freudiano, con reflexiones sobre lo que no se puede, sobre el deseo, imposible e incolmable (y no solo prohibido), de la falla radical de todo lo humano, de los límites de la escucha de las «formaciones» del inconsciente y del discurso significante, de los modos de «satisfacción» paradójal en el malestar o hasta en el sufrimiento y la destrucción, en y por los síntomas, como «nudos de goce».

Las formulaciones de Lacan y las imágenes del cuento y de otras obras de la autora nos «dicen» mucho de la experiencia de análisis cuando nos asalta el límite de esas formas sintomáticas «pulsivas» y compulsivas de borde de goce, de las repeticiones y del «no sé por qué lo hago» de los analizantes, pero sin ningún interés por comprender, con la contundencia de que «un acto siempre se desconoce a sí mismo». Escuchamos algo que deja un desprendimiento, algo cae, algo muerto, y la muerte o su riesgo queda suspendida pero incorporada a un supuesto infinito presente de dolor, que no es vivido como tal, y de erotismo sin Eros que nos golpea y nos enmudece, sin juego ni sustitución que dieran placer, pero sí en el borde siempre de tener una «satisfacción» displacentera al menos para la conciencia. Somos afectados por esas situaciones especiales en que el exceso toca un extremo de carencia y lo subjetivo se desubjetiviza; la significación se sostiene a medias solamente en el analista y lo significante queda desarticulado e interpelado, cuestionado, hasta impugnado. Pueden

ser los cortes severos en el cuerpo, las heridas en la piel, los actos violentos y abruptos de abandono, la adicción, pero también lo menos llamativo y constante en un existir como el de muchos que nos consultan: los sencillos modos mínimos de «estropear» algo propio, una obra dejada sin terminar, una creación que no gusta, a la que no se cuida y se la rompe, un lazo erótico dañino y dañado. Goce en la sintomatología de la neurosis de la vida cotidiana. Goce necesitado de ser escuchado y recibido en análisis, que no se conoce y que nos exige aguantar la incomodidad del inconsciente, estando advertidos del peligro de la moralización, del «deber ser» de otra manera: advertencia para nuestro deseo de analista, porque goce, *jouir*, *jouissance*, *enjoyment* atraen siempre la posibilidad de concebir el goce solo como goce sexual, en busca de «la intensificación del placer» de la que hablaba Foucault (Allouch, 2009a, p. 197).

En análisis cuando renace también el ¿qué hacer? resurge la espera ansiosa de que el sujeto «tolere» la angustia de lo que «le falta», pueda aguantar «la falta» y pueda aparecer un sujeto deseante. Pero no como superación «maniquea», «deseo versus goce» o el deseo «adecuado» frente a lo oscuro o patológico del goce, sino en el perfil imprescindible y creativo de la castración (cf. Campalans, 2018, p. 202). Porque si el síntoma «se» goza, siempre ha de importarnos a quién representa ese «se», «a quién contenta», quién es quien «pena de más por ello» (Lacan, 1997, pp. 173-174) y, parafraseando a Lacan, podríamos confiar en que solo el amor (de transferencia) puede hacer al goce condescender al deseo. Pero retomo al mismo tiempo que él mismo afirma «el goce es lo que no sirve para nada». No es útil. Y también: «Nadie obliga a nadie a gozar, salvo el superyó. El superyó es el imperativo del goce. ¡Goza!»... «allí se encuentra el punto de viraje que el discurso analítico interroga» (1989, p. 11) y Žižek lo formuló muy acertadamente: el análisis no impide gozar, pero al menos permite no gozar. Y agrega D. Gil: «O gozar de no gozar» (2018, inédito).

Todo el movimiento de comprensión del sujeto y su desear tuvo un momento en Lacan que fue un «sosiego» teórico en el Seminario 10, *La angustia* (1962-1963), en que, a partir del esquema de la división del sujeto, parecía central la constitución del sujeto deseante a expensas del sujeto del goce. El valor de la angustia como la que «no engaña» y como la única certeza era señalar lo que podía obturar la «falta» (y eso era abrir el desear)

y el reencuentro del objeto perdido como sustituto engañoso, como se ve en la repetición (el goce, produciéndose cuando falta la falta). Así, el goce «debía ir» a la «perdición», o al menos una parte de él, dejando en pie el goce fálico que permite la relación sexual y la identidad erótica. El goce en su fracaso dejaría en todo caso algo, «el plus de goce», que Lacan parece concebir como compensación, «bonificación». Pero el sosiego solo es transitorio y la insistencia y persistencia de los problemas subjetivos se siguen produciendo y las teorizaciones también se re-producen.

Dice Allouch: «Toda la dificultad conceptual o mejor dicho, de escritura (del goce), consistirá a partir de noviembre de 1968, en poner de relieve a la vez, esa “pérdida” y esa “bonificación”. En ese contexto problemático suscitado por la introducción del “plus de goce” Lacan habla del masoquismo del goce [...] de una manera que aún no es totalmente explícita» (2009a, p. 218). Esta problemática acerca del masoquismo y la sexualidad y el comentario del libro de Bersani (*Baudelaire y Freud*, 1981) en el que se detiene Allouch ha sido también trabajada cuestionadoramente por Daniel Gil en su texto «Elogio de la diferencia», del libro *Errancias* (2011, pp. 189-213).

En *El reverso del psicoanálisis* (1969-1970), Lacan desde una mirada clínica advierte sobre cómo la producción de goce a partir del desear y la insatisfacción puede ir contra la vida: «Es en la medida que hay búsqueda del goce en tanto que repetición, que se produce lo que está en juego en ese paso, el franqueamiento freudiano, que es aquello que nos interesa en tanto que repetición [...] lo que va contra la vida» (citado por Allouch, 2009a, p. 219). Parece retomar a Freud, para quien el principio del placer conserva la vida en su menor tensión y el goce la desborda.

Como se ve en la clínica, la repetición se funda en un retorno del goce y eso produce algo que es un defecto, un fracaso. Lo que se repite solo puede estar en posición de pérdida con respecto a lo que es repetido. Para Freud en la misma repetición hay una mengua de goce, y ahí se relaciona en el mismo Freud con la función del objeto perdido y con el masoquismo, concebido en esta dimensión como la búsqueda de aquel «goce ruinoso». Porque la pulsión, en su doble condición, tiene algo de escritura, de inscripción en el cuerpo para un sujeto que la desconoce, que ignora su saber. El carácter de la pulsión es siempre «mediación», no existe en «estado puro», algo se hace pulsión en contacto con otro, señalaba Myrta Casas

(1999), y en Lacan leemos «la repetición tiene cierta relación con lo que de este saber está en el límite y se llama goce» (1992, p. 13).

Lo que sucede es que ese «saber» que se encuentra desde el origen en la repetición, como saber perdido que está en el origen de lo que surge como deseo en toda articulación posible del discurso, saber al cual tiende todo deseo, es un «medio de goce», de goce en tanto supera los límites impuestos por el principio de placer, con las tensiones usuales de la vida. Entonces en el vivir hay pérdida de goce («plus de goce») y la función del objeto perdido, que llama allí objeto *a*, surge en el lugar de esta pérdida. Apertura esta a conceptos que forman un complejo campo donde la delimitación del alcance del «plus de goce» es de las más oscuras. Asimilado al comienzo con el objeto *a*, permanece con una vaguedad hasta el momento insuperable, dice Allouch. «Hasta ahora nadie supo decir realmente a qué necesidad o desfallecimiento doctrinal respondía la introducción del plus de goce» (2009a, p. 215).

La palabra hace posible el goce y en simultánea lo condena al «silencio» estruendoso del cuerpo y del acto, es interdicto, no dicho y por eso inefable, asocial. Solo empieza a «decirse», a «apalabrarse», al «caer» el goce, en su «mengua» (en esa rara creación de Lacan a partir de la noción de *plusvalía* de Marx que es el *plus de goce* ya asimilado al objeto *a*). *Plus de goce* parece indicar el exceso, pero también es la penuria del hablante. En francés es *más* y también negación, como en *plus de pauvreté* ('ya no más pobreza'), y como negación en *pas*, *absolument*, en *pas de sens*, que significa 'sin sentido', o *pas de faute*, que es 'sin culpa' y también puede llevar a considerar el sentido de 'paso'.

Pero por eso el goce tiene relación con la dimensión del Otro, porque en el sujeto estaría siempre la remisión a un «más» (exceso, *trop*) que libere del «basta», «ya no más» goce (*plus de*), agujero (*trou*). Ese *más* desmiente la castración y el límite y señala la impostura del Otro, su división, su barramiento diría Lacan, su in-existencia señala Allouch. Es ese Otro que estuvo al comienzo como «tesoro de los significantes» e imaginizado de tantas formas, y al que se quiere entero, completo, como garantía del vivir, que no existe, pero es buscado como referente para dar sentido.

LAS LETRAS

Yoko Ogawa es una de las seguidoras de Kenzaburo Oé, maestro de la angustia (*Una cuestión personal, El grito silencioso*). Conocí su obra a través del libro de Allouch *Contra la eternidad* (2009) y desde él busqué y pude encontrar sus cuentos en francés que me cautivaron.² Destaco que ella a los 16 años había empezado a escribir (edad que elige luego para muchas de sus protagonistas), el mismo año en que escuchó hablar de Hiroshima y leyó el *Diario de Anna Frank*. Su narrativa está intensamente ligada a ese origen: a los abismos de la destrucción que realizan y buscan los seres humanos, a la sobrevivencia amenazada por violencias colectivas sin nombre y también las privadas de los lazos eróticos. De allí su poderosa escritura que me hizo evocar a Mallarmé: «La destrucción fue mi Beatriz», dice Mallarmé en carta a Lefébure (27 de mayo de 1867, «La Destruction fût ma Béatrice»). Como ella, Mallarmé dice haber encontrado en la destrucción su guía, como Dante y su beatitud y la «impersonalidad» para su poesía.

Los cuentos de Ogawa atraen porque relatan episodios extraños en medio de situaciones familiares aparentemente sencillas, historias mínimas, surrealistas a veces, de aire kafkiano, muy originales en la ideación, de un gran poder de sugerencia. El relato *El anular* trata de un «laboratorio de especímenes» donde la protagonista, que no tiene nombre, quien es también la narradora, encuentra trabajo como secretaria después de un episodio crucial para su existencia. En el comienzo del relato aparece la marca temporal: «Dentro de poco cumpliré un año de trabajar en este Laboratorio» donde todo es muy “especial”, el edificio “vetusto” y “abandonado” como pronto

2 En mayo 2016 presenté un trabajo sobre el cuento *El anular* para el que hice la traducción del francés. Después tuve noticias no solo de que había ya una traducción al español, sino también de que en la revista *Litoral*, n.º 36, México, 2005, *L'amour Lacan II*, había un texto sobre el cuento titulado «Una secreta muerte de amor», de Vladimiro Rivas. Además, José Assandri escribió «Anular» en la revista *Me cayó el veinte*, n.º 30, Buenos Aires, 2014. Por otra parte, el cuento se encuentra en la revista *Litoral Muerte y Duelo*, n.º 34, Ediciones Literales, Córdoba, Argentina, diciembre, 2004. Y además ese mismo libro contiene el texto de Allouch «Actualidad en el 2001», de *Erótica del duelo* (1996). Lamentando la lectura a destiempo de estos materiales, confirmo la atracción y evocaciones analíticas que produce ese relato y la calidad de otros como «El embarazo de mi hermana», «La piscina», «Hotel Iris», «El museo del silencio».

para ser demolido», y a modo de «indicio» del final dirá: «me gusta mucho el laboratorio [...] si fuera posible me gustaría quedarme ahí para siempre».

Su trabajo anterior era en una fábrica de refrescos donde un día tuvo un pequeño accidente: pierde un pedacito de su anular en una cadena de montaje donde le quedó atrapado el dedo. Deja ese trabajo y su mundo se transforma radicalmente, su vida dará un vuelco: del campo apacible, calmo y abierto, donde desde una altura miraba el mar, pasará a la ciudad y a su encierro en el laboratorio. Del pasado dirá: «me gustaba platicar con mis colegas de nuestros novios», «(allí) mis jornadas bañaban en un dulce perfume de limonada», y del accidente solo agrega que todo se paró de golpe, que no sintió dolor, pero que tal vez todo era más grave de lo pensado. «Había perdido, de todos modos, una parte de mi cuerpo», «tenía una curiosa impresión de que cierto equilibrio se había roto».³

Aflora el síntoma: ya no podrá beber más bebidas gaseosas porque «tenía la impresión de sentir bajo la lengua el suave pedazo de carne de su anular». Tenía siempre la imagen ante su vista de «algo bivalvo rosa como una flor de cerezo, dúctil como un fruto maduro. Caía en cámara lenta en la limonada y se quedaba en el fondo temblequeando con las burbujas».

Cuando se presenta al aviso de trabajo, el «naturalista» que la recibe, el Sr Deshimaru, que era quien preparaba los especímenes y los conservaba, le parece elegante con un saco blanco de médico y parecía irreprochable; sin embargo, la protagonista «sentía la inminencia de un peligro que la volvía reticente». Sería, pensó ella, porque él parecía «desprendido» de todo, sin reloj, ni lapicera, ni granitos en la cara, ni cicatrices. Sin huellas o marcas de vida, el personaje se ajeniza y alude a lo muerto.

Sin poder reproducir todas las secuencias del relato, solo señalo algunas de mis ocurrencias y lo que la narración misma sugiere con fuerza. Tal vez, como sucede con un material de análisis, imposible de reproducir y necesitado siempre de dejarse leer entre líneas.

3 Los fragmentos de textos son extraídos de la versión en español que se encuentra en *Litoral Muerte y duelo*, n.º 34, Ediciones Literales, Córdoba, Argentina, diciembre 2004, y de traducciones más del cuento en francés.

Desde el primer encuentro en el que él le explica en qué consiste la tarea, el trabajo se va a desplegar con rutinas, reglas y ordenanzas y en un clima más o menos tenso y erótico. Los que allí llegan «demandan» «naturalizar» sus objetos; los dejan y pagan por ello, y hasta el «espécimen más sencillo o ínfimo debe ser amado». Interrogado por la chica sobre el porqué de todo esto, el «naturalista» responde: «Es difícil encontrarles una meta común. Las razones que empujan a desear un espécimen son diferentes para cada uno. Se trata de un problema personal. Esto no tiene nada que ver con la política, la ciencia, la economía o el arte. Preparando los especímenes damos una respuesta a esos problemas personales».

Apenas leemos un poco al sesgo o nos proponemos mirar las primeras imágenes como metáforas, las frases de este texto nos resuenan como una situación de análisis presentada de un modo muy original. «A los que consultan y nos solicitan nuestro trabajo («demandan» dice la versión francesa), les explico el rol del laboratorio [...] y sin duda quedan reasegurados porque al día siguiente llegan a golpear a la puerta con su preciosa mercadería apretada sobre el corazón. [...]. No tienen ganas de irse rápido sino que siguen ansiosos con deseos de contarme por qué circunstancias esos objetos llegan a nosotros». Y más adelante agrega: «Escuchar lo que tienen que decir es una parte importante de mi trabajo. Creo que en el transcurso de este año he progresado en mi manera de prestar el oído, de sonreír o de relanzar la conversación de manera que la persona frente a mí se sienta cómoda».

Aparecen en la narración los rasgos más relevantes de la situación de análisis, que el *après-coup* de la lectura hará salir de la simplificación inicial. La «demanda», esa solicitud que lleva a los interesados al laboratorio, es la de que se «naturalicen» sus objetos más preciados y perdidos, de los que al mismo tiempo necesitan desprenderse y a los que quieren eternizar y no saben cómo hacerlo. La narradora explica que el laboratorio no devuelve los objetos, «porque el sentido de estos especímenes es el de encerrar, separar y acabar. Nadie trae objetos para recordarlos un tiempo más y un tiempo más, con nostalgia».

Esa afirmación es casi una ironía sobre la perpetuidad e insistencia del deseo inconsciente. Encontré en ese relato resonancias de los discursos de analizantes, porque muchas veces en sus actos se podía inferir la imposibilidad en que se encontraban de desprenderse de lo vivido y de lo muerto de

los muertos queridos en un duelo siempre interminable y de tolerarlo como tal, porque los llevan «sobre el corazón», como los clientes sus «restos», para convertirlos en especímenes.

Conocemos qué es un espécimen junto a la protagonista: el Sr Deshimaru le muestra el último en llegar: en un tubo de ensayo bien pequeño, con un tapón de corcho, se ven tres hongos flotando en un líquido claro: los había traído sobre un algodón una chica de 16 años. (Esa era la edad de la escritora cuando conoció el «incendio» de Hiroshima, su «hongo» gigante y sus marcas-cicatrices de horror.) Esos hongos crecieron al día siguiente del incendio de su casa, sobre las ruinas, donde sus padres y su hermano habían muerto. En la mejilla de la chica había una cicatriz muy leve. Ella le pidió: «quiero que los haga especímenes. Querría encerrar allí con estos hongos todo lo que desapareció con el fuego». Este término *encerrar* sería otro indicio del fin, porque esta chica de los hongos tiene una «pérdida» aún mayor que los muertos en el incendio: es su cicatriz en la mejilla, paralela al dedo «mutilado» de la protagonista, lo que no puede aceptar —o vivir con— y, como la protagonista, irá toda ella a convertirse en espécimen en manos del naturalista. Estas son situaciones e imágenes poderosas de la narración que amplían, condensan e imaginan múltiples aspectos narcisistas u eróticos de lo que llamamos castración.

Los especímenes son de muy diferente índole, son muchos y todas las piezas del laboratorio están llenas: desde los que están unidos metonímicamente a un ser querido perdido, como «los huesos de un mono de Java muerto e incinerado, que era la mascota de un zapatero», insectos, vegetales, un cálculo urinario, los restos de maquillaje de una cantante de moda, hasta estos hongos nacidos entre los restos calcinados de la casa incendiada, o una joven que va a dejar una partitura que le había hecho especialmente su enamorado pidiendo desprenderse de la música, porque la sigue atormentando cuando se separan. Y nuevamente podemos retomar las frases del relato y decir que, como en el análisis: «Los especímenes están allí para encerrar su inquietud».

En el cuento prima un modo singular y por eso mismo extremadamente psicoanalítico de mostrar que cada duelo o pérdida a secas es único y a la vez cada sujeto pierde algo especial. Llevan al laboratorio lo más preciado y en simultánea lo perdido, convertido en lo más odiado y asqueroso

de sí mismos. El desprendimiento es lo buscado y cuando no alcanza eso se vuelven para solicitar irse todos enteros con lo perdido. Un espécimen es aquello verdaderamente insustituible, algo vivido con el muerto o algo que quedó de él. En las situaciones y los personajes que crea Yoko Ogawa descubrimos una fascinación, sostenida en los diferentes cuentos y novelas, por el mundo de los objetos que pertenecieron a los muertos, por aquello que los acompañó en el momento de su muerte, como aparece en el extraño museo de *El museo del silencio* (2014). Esta novela es otra forma de retomar lo interminable del goce de eternizar-conservar-terminar los objetos que sobrevivieron, arruinados, a los seres que en forma simultánea y terrible entraron en la muerte con la caída de las bombas en Hiroshima y Nagasaki y que se conservan en el Memorial de la Paz en Hiroshima.⁴

Con el término *naturalización* que usa la escritora japonesa podemos nombrar algo de la indisoluble unión entre goce, síntoma y acto analítico y entre eros y muerte. En español resuena en el término lo natural, volver natural (vivo) algo muerto, pero en francés tomándolo del japonés, el sentido de *naturaliser* es disecar, embalsamar, sobre todo, hacer que algo muerto «parezca» vivo. Siendo tan diferentes igual quedan enfrentados lo «natural» y lo «extraño». Y ¿para quién es extraño el goce? ¿Hay un sujeto del goce? Hablamos, estamos marcados por el significante y estos son modos de decir que todo se artificializa, no hay saber natural en el mundo circundante y nada en el laboratorio es natural aunque lo parezca. Las pérdidas, las separaciones, los dolores no son «naturales» y el laboratorio parece ofrecer la posibilidad de olvido y de seguir viviendo. Se llevan allí el sufrimiento, el dolor y también el intento infinito de no perder el goce, el punto máximo corporal de satisfacción imposible. Y frente al exceso del mundo, advenir al mundo del lenguaje entraña una pérdida (falta) y un desear que será siempre también excesivo y defectivo. Porque esa pérdida se subjetiva con relación a otro y (a Otro) y se abre de diferente modo la subjetivación de la pérdida y del cuerpo: la castración.

4 En el texto de Assandri, «Anular», al que hice referencia en la nota 2, encontré observaciones sumamente interesantes sobre los problemas de traducción y el alcance del concepto de literatura en japonés, y sobre el Museo Memorial de la Paz en Hiroshima y la profundidad de la reaparición permanente de lo desaparecido que se quiere mantener «desaparecido».

En *El anular*, ese trozo de sí perdido, metonimia de todo el cuerpo de la protagonista y de todo lo no dicho en el cuento, puede estar en lugar de todo lo perdido y de lo que se sintió privada. Ese «espécimen» en que va a convertirse encierra todo su erotismo, es decir, su vida anterior, «mortal», pero erótica. Y como ese trozo fálico quedó allí, en la fábrica como desecho, toda ella se entregará al erotismo oscuro y helado del Sr Deshimaru, personaje como «muerto» o, tal vez, la Muerte misma. Y con él irá al fin hacia abajo, al sótano que nunca pudo ver. A las rutinas del funcionamiento administrativo del laboratorio se une el encuentro de entrega, sumisión y erotismo. Cada día al atardecer se encuentran en el baño y siempre se destaca la mirada del naturalista a través de otra cosa, por ejemplo, un tubo de ensayo; ella ve a través del cristal la mirada fija del Sr D que, inmóvil, le mira la cicatriz del anular «como si intentara reconstituir el pedazo de carne que faltaba». La mirada de él es la mirada de la protagonista que no puede abandonar lo que le falta, lo que marca su cuerpo, no puede «pasar por la pérdida», dejar caer el anhelo imposible. ¿Qué es desear? «Mirar», enfrentarse con la falta, con la falla, y lo escópico revela la «excentricidad» radical del deseo respecto de toda satisfacción, y «esa excentricidad nos permite comprender lo que es su profunda afinidad con el dolor». «En última instancia», subraya Lacan en su *Seminario 5. Las formaciones del inconsciente*, «con lo que el deseo confina [...] en su forma pura y simple es con el dolor de existir» (Allouch, 1996, p. 346).

Y si el morir, la muerte a secas, no se representa, es la magistral llegada a ese punto-sótano final del relato (sótano real del laboratorio) lo que la narradora nos ofrece. Mientras tanto, se puede saber de su «estar viva», aunque hundida en el duelo y encerrada en el laboratorio, «se goza de un cuerpo que simboliza al Otro, [...] porque no sabemos qué es estar vivo a no ser por esto que, un cuerpo es algo que se goza», «no se goza si no corporeizándolo de manera significativa», «Gozar tiene la propiedad fundamental de que sea en suma, el cuerpo de uno el que goza de una parte del cuerpo del Otro» (Lacan, 1989, pp. 32-33).

«El cuerpo que se experimenta en el goce es siempre del orden de una tensión del forzamiento, del gasto, incluso de la hazaña. Y puede aparecer el dolor», afirma Lacan en su conferencia *Psicoanálisis y medicina* (16 de febrero de 1966, en internet).

El goce desmantela, deshace el cuerpo «anatómico» como revela el relato literario. Hay nudos de tela-piel de la protagonista (o de los analizados) que inferimos «gozosos» como el que está presente en todo el cuento: el «anular» y, mejor, el pedacito de anular, deshecho, perdido, que se ubica en un lugar del fantasma para ella que desconocemos y que la escritura nos lleva a construir. Esa «nada» puede estar en lugar de «todo» lo perdido y en un punto de goce donde se detuvo el tiempo. Sabemos que determinadas situaciones o episodios hacen aparecer «restos» traumáticos, que en realidad son interrogantes y efectos en el analista. El sujeto, repetidamente, por sus síntomas, actualiza su trauma, hasta quizá poder perder algo de los extremos de dolor o de los arrebatos y actos inefables o riesgosos donde aparece un goce del Otro en juego, tocando su ser más íntimo y desconocido. Eso leemos en el cuento, donde asistimos a una caída final gozosa de la protagonista como fatalidad que se le impone. Aunque las trampas de lo imaginario literario nos asedian en el arte y en el análisis, esas imágenes se entrelazan en lenguaje simbólico y se delimita algo real como imposible de decir. ¿No está siempre el cuerpo en juego, su tensión dolorosa, su fragilidad y fortaleza, en el fantasma o en las manos de otro, en lo inefable y en lo imposible de decir del goce?

Hay en la literatura formas imaginarias intensas de acercamiento como las del cuento a la sexualidad a través de alusiones y elisiones. Digamos que así en transferencia, entre el exceso y la penuria, el sujeto balbucea su desamparo y su goce, y que las escrituras literarias pueden poner a distancia las reflexiones moralizantes o la estereotipia conceptual para cercar la contracara del goce, distinto de placer y de deseo.

Cuando en el relato se inicia, la relación erótica entre ellos se asemeja a una escena de juego fetichista con el regalo de un par de zapatos de extrema suavidad y calidad que el Sr D le coloca en sus pies desnudos en el gran baño de la casa que fue antiguo pensionado de señoritas. El lugar de refugio del Sr D está cubierto de polvo y desolación. Ya no se los podrá quitar, ellos se apoderan de sus pies y de su andar. Y cuando un lustrabotas se lo advierte, ella dirá: «Yo no tengo intención de sacármelos... No tengo deseos de ser libre. Querría que me encerrara con él en el laboratorio». Nuevo indicio del fin. El naturalista insiste y hace referencia directa a cuál habrá sido el recuerdo de ella más penoso, cuándo sintió más vergüenza,

cuándo se sintió más ridícula. Y ella habla de su inolvidable imagen del pedacito del anular.

El relato de las escenas eróticas tiene la extrema delicadeza y seducción de la narrativa japonesa y al mismo tiempo la frialdad de los mosaicos del piso, la fuerza del Sr D sobre ella, el ambiente todo del cuarto de baño. Pero Lacan dirá: «Uds. gozan de sus fantasmas» (1992, p. 70). Es goce lo que podemos designar para presentar el «erotismo perverso», de placer extremo o voluptuoso y de uso desubjetivante, de aniquilación subjetiva de otro a quien someter.

En este relato no se narran la sumisión y el goce del dolor como se dará en la pareja del Hotel Iris (Ogawa, 2017), y es el lector el que se ve llevado a inferir qué sucede entre ellos. No hay en el naturalista un temblor pasional, una presión o coerción sobre la chica para llevarla a gozar de su entrega erótica; él tiene la impavidez de un helado funcionario del laboratorio, de una deidad subalterna y oscura que dirige las acciones de los sujetos, al estilo de los cuentos de Borges, como, por ejemplo, en «El muerto». En la novela *Hotel Iris* el goce está mostrado como exceso de entrega a un riesgo de muerte que *está* presente.

En *El anular* el clima es a través de una narradora «desapasionada», el de un delirio de vida, locura y muerte. La ruptura inicial en la vida «plácida» de la chica, antes de la irrupción de la «sangre», interrumpe la duración y continuidad temporal de lo vivo en ella y aparece la intensidad de algo del orden de lo muerto. Allí aparecen el anuncio del trabajo del laboratorio y su oferta y sus reglas. El encuentro de la protagonista con el Sr D es erótico, pero de una erótica de muerte como goce mortífero. Esta escritora nos lleva todo el tiempo a lo misterioso de este goce Otro, ella logra por la escritura esa marca imposible del goce, rescatar la evocación de situaciones límites que a su vez pueden actuar sobre nosotros. Es algo del «goce femenino» en una dimensión de infinitud de algo que no se acaba de inscribir pero que la escritura literaria hace evocar.

Cuando se llega al fin de la narración, un lustrabotas le advierte sobre estos zapatos que se van a apoderar de su andar como el naturalista de su vida, y ella responde: «Yo no tengo intención de sacármelos... No tengo deseos de ser libre. Querría que me encerrara con él en el laboratorio». Y esa es su repetición sintomática, buscará desaparecer como la chica de

la cicatriz, en el subsuelo del laboratorio. Cuando la chica de los hongos vuelve al laboratorio a pedir «naturalizar» su cicatriz, comprendemos que se irá «toda ella» con su marca y que eso también hará la protagonista. El pedido al Sr D es ir al subsuelo, al cuarto secreto que nunca vio, «... entonces yo podría descender contigo al subsuelo si yo pido un espécimen de algo inseparable de mí? ¿Puedo volverme uno de los especímenes que te son confiados? Él por toda respuesta le tomó el dedo anular y lo puso en su boca, quedó como separado, como si él lo hubiera mordido». El Sr Deshimaru se la llevó toda entera.

La curiosa oferta del laboratorio nos lleva a cómo se busca encerrar el fantasma (pero el singular, el propio y el lugar del sujeto en él) y el intento es desprenderse así del «objeto perdido» y de toda la fenomenología de los sustitutos, de los objetos empíricos, «objetos patológicos», como nos recuerda Daniel Gil que los llama Kant (2018, inédito).

Pero lo que se revela en la imaginería japonesa es que el vivir es imposible sin pérdida y a su vez que el «duelo» es interminable aunque tiene un fin. Pero «exige» un desprendimiento de algo de sí, como decía Allouch, para la «muerte a secas». El duelo va junto a la pérdida de algo propio vivido con intensidad, y si no hay «gracioso sacrificio de duelo» que encierre la renuncia a un «todo entero» que solo está en el fantasma y que debe sufrir una muesca para que lo vivible en el vivir lo sea, entonces, eso solo acaba en la elección de la muerte también para quien está de duelo. Allouch abre su obra con la revelación que le significó el libro de Kenzaburo Oé *Una cuestión personal*, del que extrae esa expresión del autor japonés.

Real, goce y muerte se emparentan en la realización imposible y en el obstáculo profundo al deseo. «Se está de duelo no porque una persona cercana [...] haya muerto sino porque quien ha muerto se llevó con él, en su muerte, un pequeño trozo de sí» (1996, p. 39).

Vemos en el fin del relato cómo la protagonista misma escribe la etiqueta que debe llevar el tubo que va a contener su espécimen, le pone el número de registro y el nombre: *Anular*. Va con la etiqueta en la mano como si ya fuera ella misma el espécimen, en el camino observa su anular a la luz para ver que le faltaba como siempre un pedazo en forma de bivalvo rosa.

«He rogado que ese dedo que se reflejaba en el vidrio del tubo de ensayo sea siempre cada vez más fresco y más hermoso.»

A medida que se acerca a la puerta del laboratorio parece sentirse ya dentro de «un líquido de conservación tibio y tranquilo, que la envolvería toda, el tapón de corcho la preservaría del polvo y del ruido de afuera, y la puerta del laboratorio, espesa y pesada, le permitiría... abandonar(se) con total seguridad». Mientras avanza se imagina ella entera como el pedacito de su anular, bañada «plenamente» por la mirada del naturalista, a través del tubo de ensayo, imagina la mirada de él cada vez más «límpida». Y el cuento se cierra con la frase: «Cerré la mano para hacer desaparecer mi anular antes de golpear a la puerta del laboratorio».

En la práctica del análisis aparece una fenomenología del lazo erótico y el goce fálico es un «nudo corporal» central en la sexualidad, en expresión de Guy le Gaufey (2016), que permite un acceso a la significación del goce a través de la cadena fantasmática, metonímica, en la relación de los lazos de intimidades. Y hay otras situaciones que permanecen mudas y opacas mucho tiempo o llevan a actos violentos y como en lo nodal del sufrimiento neurótico, llevando a las formas todas de la repetición y «el imperativo del goce» anclado en el síntoma mismo.

Pero muchos de los ardores quemantes del goce quedan por fuera, durante mucho tiempo, del decir de análisis, y Lacan dice: «Del discurso sin embargo, está claro que no hay nada más candente que lo que se refiere al goce. El discurso se aproxima a él sin cesar porque en él se origina. Y lo turba cada vez que trata de volver a ese origen. Así es que se opone a cualquier apaciguamiento» (1992, p. 74).

PARA CONCLUIR SIN CERRAR

La interpretación de la obra literaria no está abierta a todos los sentidos. No todos hacen contacto y recepción con lo que ella convoca en el lector y la escritura misma dirige la interpretación. En análisis tampoco cualquier sentido vale y es falso que todos los sentidos puedan ser válidos porque se diga que la unión significante no tiene «ni pies ni cabeza» (Lacan, 1997, p. 257). La interpretación puede no servir y caer, pero cuando alcanza el «hueso» del *non-sens* se revela como una significación que tendrá efectos (Lacan, 1997, p. 258). Por eso las intervenciones, palabras, silencios, gestos operan cortes y una experiencia de castración fundamental que se apunta

para abrirse y cerrarse en su pulsación inconsciente. Y ese es el movimiento analítico que puede desplazar los puntos de goce y la repetición.

Lo que nos interesa, como observación fuerte de Lacan y que no abandonará, es que la repetición que se inscribe por una dialéctica del goce es propiamente lo que va contra la vida (1992, p. 48), y aunque sea parte de la vida misma importa el movimiento, el cambio de lugar, el «pasaje». Y él rescata el vivir, aunque hasta el fin de sus reflexiones abrirá con más fuerza las interrogantes, la dimensión del goce como «lo imposible», con lo real y la muerte. Y hoy después de este recorrido destaco que el trasfondo permanente del vivenciar que escuchamos en transferencia muestra la continuidad de la reaparición sintomática y también ese real del goce y la precariedad como imposibles de acotar radicalmente o de erradicar sin hacer claudicar lo esencial de la subjetivación del encuentro analítico y lo esencial de nuestro existir. ♦

RESUMEN

El trabajo busca presentar parcialmente los modos de concebir el concepto de *goce* en la obra de Lacan, en su relación con el deseo y la castración en la teorización interminable, que se inicia con Freud con los diferentes modos de desear y gozar de los sujetos, especialmente cuando surgen los límites del decir significante, la suspensión de las formaciones del inconsciente y el sentido, y cuando los actos mudos de goce convocan al analista a una escucha abstinentes y no moralizadora. Estas nociones se entrelazan con la evocación de un relato literario de la escritora japonesa Yoko Ogawa, cuyo relato *El anular* lleva a pensar en una situación de análisis y en situaciones de duelo, con la recreación de un campo de goce de los protagonistas en su extraña relación erótica.

Descriptores: DESEO / GOCE / CASTRACIÓN / REPETICIÓN / PULSIÓN / DUELO / LITERATURA /
TEORÍA LACANIANA

Obra-tema: El anular/Okawa, Y.

Autor-tema: Okawa, Y.

ABSTRACT

The paper looks forward to overview the different ways in which Lacan conceived the notion of *enjoyment (jouissance)* with clinical references according his thoughts and teaching, about the signifiant, language of unconscious and syntoms in relation with castration and compulsive acts and when the ways of desires are interrupted to avoid anxiety. Syntoms appears like a «knot of enjoyment» beyond the principle of pleasure. The tale of a Japanese writer, Yoko Ogawa, let imagine a strange connection with the scenes of psychoanalysis.

Keywords: WISH / JOUISSANCE / CASTRATION / REPETITION / DRIVE / MOURNING / LITERATURE
/ LACANIAN THEORY

Work-subject: El anular/Okawa, Y.

Author-subject: Okawa, Y.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Allouch, J. (1996). *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*. Buenos Aires: Edelp.
- Allouch, J. (2004, diciembre). Actualidad en el 2001 de Erótica del duelo. *Litoral. Muerte y Duelo*, pp. 13-26. Córdoba: Ediciones Literales.
- Allouch, J. (2009a). *El sexo del amo*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Allouch, J. (2009b). *Contra la eternidad*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Allouch, J. (2018). *Para acabar con una versión unitaria de la erótica*. Córdoba: Ediciones Literales.
- Assandri, J. (2014). Anular. *Me cayó el veinte*, n.º 30. Buenos Aires.
- Campalans, L. (2018). *Deseo: Concepto fundamental*. Buenos Aires: Psicolibros.
- Casas de Pereda, M. (1999). *El camino de la simbolización*. Buenos Aires: Paidós.
- Freud, S. (1989). *Obras completas: El problema económico del masoquismo (1924)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1989). *Obras completas: Más allá del principio de placer (1920)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gaufey, G. (2014). *Le Hiatus Sexualis. La no-relación sexual según Lacan*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Gaufey, G. (2016). La problemática del caso: Prolegómenos. *RUP Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, n.º 123. Montevideo.
- Gil, D. (2011). *Errancias*. Montevideo: Trilce.
- Gil, D. (2018, 6 de octubre). *Deseo: Concepto fundamental de Luis Campalans* (Presentación). (Inédito).
- Lacan, J. (1989). *Seminario 20. Aún (1972-1973)*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1992). *Seminario 17. El reverso del psicoanálisis (1969-1970)*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1997). *Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1999). *Seminario 5. Las formaciones del inconsciente (1957-1958)*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2004). *Seminario 10. La angustia (1962-1963)*. Buenos Aires: Paidós.
- Oé, Kenzaburo (1989). *Una cuestión personal*. Barcelona: Anagrama.
- Ogawa, Y. (2009). *Oeuvres*. Francia: Thesaurus Actes Sud.
- Ogawa, Y. (2017). *Hotel Iris*. Madrid: Funambulista.
- Rivas Iturralde, V. (2005, julio). El anular de Yoko Ogawa. Una secreta muerte de amor. *Litoral*, n.º 36. México: Epeele.
- Žižek, S. (2007). *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Sequitur.

Goce, institución, discursos y lazo social

La eterna ironía de la comunidad. Antígona



GRISELDA SÁNCHEZ ZAGO¹

El goce, ¡ah, el goce! La existencia humana está orientada hacia la búsqueda de placer, pero para poder alcanzarlo en las mejores condiciones posibles tenemos el principio de realidad, aunque sabemos que de todas formas hay una parte de desrealización que siempre tiene propensión a la muerte. Lo que excede, diríamos, es el goce, aquel sin límite, sin diques, e insiste.

Estas palabras hacen preámbulo de alguna manera a Antígona, a quien tomé como interlocutora del goce y del lazo social que se nos aparece y se nos desaparece a lo largo del tiempo, pero que sigue haciendo época. El título de este trabajo parte de la comprensión hegeliana de Antígona misma, de lo femenino; el texto de Judith Butler *El grito de Antígona* (2001) sirve para trabajarlo en el contexto de nuestra temática y la abordo como una semejante:

Hola, Antígona, hace mucho tiempo te leí y he leído a algunos que han escrito sobre ti, hoy quiero releerte, sigues actual y tal vez más actual que nunca. Esas historias son las historias transmitidas a lo largo de los tiempos cada vez actualizándose, actualizándote en cada lector. Tu tragedia, tu historia, como cualquier tragedia, es una historia del exceso, de tremendo goce, insoportable.

Para empezar, tu nombre: anti-gona, antigeneración. *Anti*, en oposición a y en compensación de *gona* pertenece a la línea de los derivados de

1 Miembro de la Asociación Psicoanalítica de Guadalajara y del Instituto Freudiano para el Estudio de las Prácticas Psicoanalíticas. gszago@gmail.com

genos (familia, linaje, descendencia, generación, matriz, semilla). Strathis Gourgouris (2003) ofrece una interpretación ante la polifonía del nombre: dice que la lucha está en el núcleo del mismo nombre, ya que se puede decir que encarna tanto la oposición del parentesco con la polis como una oposición *al* parentesco expresada por su adhesión a su hermano no importando sus funestas consecuencias. *Filia*, más allá del parentesco.

Goce es el placer tensado, transgresión de la ley: desafío, sumisión o burla. Sería como la idea de alcanzar plena satisfacción, ¿es eso la muerte? ¿Qué busca Antígona si no es la muerte? Desafía la Ley en su nombre: «Es la Ley» no permite cuestionar nada y todo se detiene. La muerte aparece.

Algunos piensan que tu acto era para ser un ejemplo político al desafiar al Estado —si bien a través de actos valerosos y actos lingüísticos maravillosos— y que podías estar al margen de este poder al cual te oponías. ¿Qué opinas? ¿Qué paradoja es esta? Sobre ti y tu tragedia hay mucho escrito, veamos algunos que particularmente me interesaron para hablar de tu manera de trastocar tus propios límites históricos que al final denunciaron y alteraron los regímenes políticos, familiares y sociales. Planteando al mismo tiempo un sistema paradójico y complejo de transmisión, nudo entre la sexualidad como irresuelta y el asomo de una erótica.

Tu tragedia nos permite volver a pensarnos —dirá Jean-Pierre Vernant—, a vivirnos de una forma inédita, que abre un espacio de conciencia de sí mismo, de relación con los demás y con el mundo.

Hegel dice que si Antígona y Polínice son hermanos no podía haber deseo, Lacan presupone que el hermano existe a un nivel simbólico y que es a él a quien realmente Antígona ama. Acá vemos una separación de lo social en el simbolismo del parentesco, pensando en que el parentesco es una cuestión de lenguaje, no de una institución social. Butler dice que no se puede separar lo social del parentesco, de lo simbólico, dado que lo simbólico es el cimiento de las prácticas sociales, elemento fundamental para dar cuenta de lo social en el parentesco, no hay tal sin el lenguaje. Podríamos nosotros pensar que una vez más nos enfrentamos a la necesidad de ir a los bordes, a ese límite de orden ético que permite la posibilidad de existir, con el otro.

Desde Hegel hasta Lacan has sido identificada como defensora de un parentesco no social, y al mismo tiempo representas lo más aberrante,

ominoso del parentesco. Lévi-Strauss dice que la prohibición no solo es una norma social, sino que también es presocial en su universalidad y en el tipo de relaciones en las que impone su pauta; que el tabú al incesto, si bien parcialmente es biológico, es también cultural como parte de una serie de normas que generan la posibilidad de la cultura y que son distintas de la cultura que ellas generan. Otro borde.

Nosotros podemos decir que tú, Antígona, no representas un lazo de sangre, sino un derramamiento de sangre, el mismo que es preciso para que los Estados autocráticos se mantengan. Representas el parentesco y su poder. Sin embargo, ¿qué es lo que tiene la sangre que lo hace diferente de todos los demás lazos?

Foucault habla de la dimensión productiva y excesiva de las normas, y que esto permite desconocer las normas que son la ocasión para reforzar este supuesto. No hay incesto, no puede haberlo, y entonces, la dimensión del nombre del lugar, ¿para qué existe?

¿Qué lugar ocupan la culpa y el crimen en la vida ética universal? Hegel dice que cuando se actúa criminalmente no se actúa como individuo, ya que solo nos convertimos en individuos si pertenecemos a una comunidad. El individuo, mediante el crimen, pierde su individualidad y se convierte en ese «cualquiera». La culpa se experimenta explícitamente en la ejecución del hecho.

Goce, placer sin límite, transgresión de la ley, en este caso de las leyes del parentesco al hablar de la relación incestuosa. El más allá del principio del placer tensa el placer para convertirlo en goce, ese tensar aparece como el deseo puro del que habla Lacan para referirse a ese brillo de Antígona, donde no se albergan ni compasión ni piedad, solo la búsqueda de la consumación del deseo, de ahí la muerte.

El valor del hijo radica en el hecho de que es amo y señor de la madre que lo trajo al mundo, el del hermano en ser alguien en quien la hermana halla al hombre en un nivel de igualdad, el del joven en ser alguien en quien la hija obtiene la alegría y la dignidad de la esposa. No es el tabú del incesto lo que interrumpe el amor que los miembros de la familia se tienen entre sí, sino la acción del Estado embarcado en una guerra. El Estado recibe su ejército de la familia y la familia encuentra su disolución en el Estado.

La pregunta por el lugar de las mujeres a nivel social atraviesa las ciencias sociales dando paso a conceptos como el de feminización, que alude principalmente al aumento exponencial del número de mujeres en espacios y actividades considerados tradicionalmente masculinos. Este fenómeno, asociado a una compleja trama económica, política y cultural, se liga con diversas políticas de exclusión y segregación que persisten a pesar de los esfuerzos por trazar un horizonte de igualdad.

El recorrido por las lógicas de la sexuación y la teoría de los discursos planteadas por Jacques Lacan permite entender la feminización desde una perspectiva estructural como infiltración de lo real en el registro del significante, que en el lazo social contemporáneo comandado por el discurso capitalista se expresa en el franqueamiento del principio ordenador de la satisfacción y la realización efectiva del goce privado de la fantasía.

Desde el discurso psicoanalítico se apuesta a la feminización como conclusión lógica del encuentro con la diferencia, que decanta en la letra una respuesta a la pregunta por el ser. Se mantienen abiertas las preguntas por el estatuto de la participación de las mujeres en lo social, la vinculación de la «feminización» con los fenómenos de marginalidad, y los efectos de poesía que un sujeto, feminizado en el ejercicio de la cura analítica, tenga en el lazo social a partir de la articulación entre escritura, letra y transmisión.

Nicole Loraux (1998, p. 25) nos menciona que cuando el luto de la mujer se hace público amenaza con una pérdida del yo; dice: el duelo en la mujer debe estar en casa, dentro es desde donde se llora. Esta prohibición para la mujer del duelo ritualizado en una ciudad donde el duelo público constituye un acto vital constituido de una autodefinición cívica y de solidaridad es lo que hace a la autora preguntarse: ¿cómo es que esta figura representa a los dioses del parentesco? Antígona no obedecerá a Creonte porque no es una ley emitida por Zeus.

Patrick Guyomard (1992), en el comentario de Lacan sobre Antígona, desarrolla tres dimensiones de lo que constituye su propia lectura de la tragedia: el deseo y el goce, el problema de la transmisión y la cuestión del desafío, que el autor eleva a la dignidad de desafío radical, paradigma de la transgresión de la ley del Otro. El texto responde a la pregunta

por el estatuto de goce del cuerpo y de los cuerpos, por oposición a un goce extemporáneo, fuera de la historia, que constituye el acto transgresivo de Antígona. Acto de transgresión que a la vez se sostiene como acto de responsabilidad que subvierte la ley de la Ciudad proferida por Creonte. La paradoja del acto de Antígona en su estatuto de «deseo puro» permite al autor la reapertura del debate sobre la cuestión de la transmisión, a partir del cual desarrolla nuevas perspectivas sobre la ética del psicoanálisis.

¿Qué clase de discurso es aquel que transgrede sus propias fronteras y pone en cuestión los límites que deberían determinarlo? Antígona representa la ley de los dioses del hogar, en tanto fémina, y Creonte la ley del Estado. Reitero, Antígona representa el umbral, la frontera entre el parentesco y el Estado. Antígona está fuera de la polis, pero sin ella la polis no habría podido existir. Representa una soberanía que no se puede compartir, requiere que el otro sea femenino e inferior, pero ¿ha asumido verdaderamente esta virilidad?

Al final, ¿no actúas, Antígona, en nombre del dios del parentesco, sino transgrediendo los mandatos de estos dioses? Apropiarse de la voz de la ley para cometer un acto en contra de la ley misma ¿es masculino? Delinques porque no aceptas tu responsabilidad y porque rechazas el decreto. Rechazas y asimilas la autoridad: «¿cómo hubiera yo podido adquirir más gloria que enterrando a mi hermano?». Te afirmas a través de la voz del otro, a quien te opones. Por supuesto, justificas la búsqueda de la sepultura para tu hermano; ¿de qué hermano hablas?, ¿de Polínice, de Edipo?

Hegel nos dice que el parentesco aparece en el límite del orden ético, como una representación inaugural del simbolismo, dice Lacan.

Para Hegel el parentesco es una relación de sangre, no social, ya que lo social se inicia a través de un violento reemplazamiento del parentesco. Lucy Irigaray nos dice que el poder insurrecto de Antígona representa el parentesco y con ello el poder de las relaciones de sangre. Tanto poder que aparece como la justificación de cualquier acto criminal. Antígona se apropia del posicionamiento y el lenguaje de aquel a quien ella se opone, asume la soberanía de Creonte, y al reivindicar la gloria que le pertenece a su hermano da cuenta de cierta lealtad a su padre-hermano. Parece que su destino no es tener una vida para vivir, antes morir que vivir. En este

caso, la muerte significa la vida no vivida; así, al desafiar lo que Creonte estatuye, se encuentra con lo que siempre ha sido su destino. ¿Podría ser pago del incesto?

Pues además, en voz de Antígona:

Oh, tumba, oh cámara nupcial! Oh subterránea morada que me habrá de guardar siempre, donde me encamino para reunirme con los míos.
(pp. 891-893)

La muerte es representada como un tipo de matrimonio; tu discurso, Antígona, más bien representa una alegoría de la crisis del parentesco, rechazas obedecer cualquier ley que no reconozca públicamente tu pérdida, pero tu acto permanece en el lenguaje, es una transgresión y pone de manifiesto la endeblez de las normas y su capacidad para reiterarse casi indefinidamente. Quieres que tu acto de habla sea radical y público, como el de Creonte; tu desafío es oído y el precio es la muerte.

Esto nos sucede hoy día. La ley, con sus cuestionamientos, da cuenta de un límite, de un orden; las instituciones tomarían la tarea de regular y hacer valer el orden, pero los acontecimientos a nivel mundial nos hablan de un orden ético trastocado, hacen evidente su vulnerabilidad, y pregunto entonces, ¿qué pasó con los herederos de Edipo?

Las formas idealizadas de parentesco han dado la ocasión para hablar de su representatividad de límite o para situarlo en el umbral de lo simbólico, como dice Lacan, entendiéndolo como el registro lingüístico en el que las relaciones de parentesco se instalan y mantienen. Pero ¿esto ha dado como resultado el justificar cualquier acto?

¿Tendríamos que entender la muerte de Antígona como un límite a ser leído como una acción de poder político que determina qué formas de relaciones de parentesco serán inteligibles, qué maneras de vivir pueden ser aceptadas? ¿Es una lección sobre el sentido del límite y la restricción? ¿Representa la temporalidad aberrante de la norma?

Estamos ante la cultura de la pulsión de muerte, el discurso capitalista hace las veces de representante de nuestra época, donde no hay lazo social o su debilitamiento es inminente, el sujeto se vuelve objeto y él mismo es objeto de consumo, hasta consumarse y consumirse, valga el juego de

palabras. Basta hablar de la mayoría de nuestros países, donde el crimen, la muerte están a la orden del día.

Antígona representa la justificación del desafío, y nos hace interrogar acerca del lugar que ocupan la culpa y el crimen en la vida ética universal, que hoy día está en pleno cuestionamiento al observar los actos de crueldad, favorecidos, propiciados o avalados por las instituciones. La culpa puede ser experimentada en la ejecución del hecho, en la experiencia de una ley en otra y a través de otra, se justifica una y se violenta otra. ¿Cómo hacer lazo social con esta disyuntiva? Un fenómeno de coyuntura atraviesa a la humanidad hoy día, todos los valores son cuestionados y puestos a prueba, mientras la gente delinque, mata, viola, justificándose en el otro.

¿Y la experiencia del análisis? Parece que podría intervenir en confrontar al sujeto del síntoma con el imposible del goce y ofrecer para tal imposibilidad el camino de la palabra bajo la condición del encuentro analítico. Siempre, siempre en psicoanálisis hay una esperanza. Sin embargo, parece que ante tales embates la intervención del analista necesita salir de su trinchera y actuar en la sociedad, dando cuenta de que siempre hay algo más por hacer, se hace camino al andar y los cambios se están dando. ♦

RESUMEN

Este texto pretende cuestionar el padecer en el goce y la acción de Antígona, tomándola como interlocutora en el quehacer del lazo social y cómo la acción de increpar a Creonte para buscar la sepultura de su hermano podría dar cuenta de un intento de (o no, a través del goce) romper la maldición de la repetición incestuosa. Una serie de preguntas son vertidas para situarse en algún lugar de las posibles interpretaciones, goce y lazo social son anudados. Trabajo atravesado por el texto de Judith Butler *El grito de Antígona*.

Descriptor: GOCE / PARENTESCO / INCESTO / LEY / PODER / FEMINISMO / LAZO SOCIAL
Obra-tema: Antígona / Sófocles

ABSTRACT

This text aims to question the suffering (*jouissance*) and action of Antigone, taking her as interlocutor in the task of the social bond and how the action of rebuking Creon to seek the burial of her brother could give an account of trying (or not) break the curse of incestuous repetition and becoming other thing. Questions are poured to be placed somewhere in the possible interpretations, *jouissance*, and social bond are knotted. Crossed all of this by the text of Judith Butler, *The Scream of Antigone*.

Keywords: JOUISSANCE / KINSHIP / INCEST / LAW / POWER / FEMINISM / SOCIAL BOND
Work-subject: Antigona / Sofocles

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Butler, J. (2001). *El grito de Antígona*. Barcelona: El Roure.
- Guyomard, P. (1992). *El goce trágico. Antígona, Lacan y el deseo del analista*. Buenos Aires: La Flor.
- Gourgouris, S. (2003). *Does Literature Think? Literature as Theory for an Antimythical Era*. Stanford: Stanford University Press.
- Jones, H. (1994). *Logh Library Series*. Cambridge: Harvard University Press.
- Loroux, N. (1998). *Mothers in mourning*. Ithaca: Cornell University Press.

Estudios en goce y deseo



JUAN C. CAPO¹

El 1.º de noviembre de 1974, Lacan dio a luz un texto que llamó *La tercera*. Comenzaba con referencias a un soneto de Gérard de Nerval cuyo primer verso rezaba: «La décimo tercera vuelta... Es aún la primera» (Lacan, 1988).

En *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano* (Lacan, 1991), se podrán tener más anotaciones en torno al goce, que es el tópico a tratar en primer lugar. Se encuentran afirmaciones tales como aquella de que el universo sería vano si lo concibiéramos sin goce; el goce hace de un sujeto natural un sujeto *barrado* (pasando con esa marca de «sujeto natural» a «sujeto freudiano», «sujeto del inconsciente», que refiere a objeto de castración, o a castración.

Prelación del goce. ¿Por qué el goce y no el deseo? ¿Acaso no era suficiente encontrar la acepción *placer* en el *Lust* freudiano, y no añadir esta otra significación nueva, la *jouissance* (el goce)? ¿Por qué ir «más allá»?

Es fundadamente freudiano ir más allá. La experiencia analítica nace en este troncal. El psicoanálisis siempre propugna por ir más allá, por no cerrarse, por no formalizar un campo de fuerzas en el que sean previsibles las conductas de los *partenaires*: pensamiento fenomenológico de Lewin, en el que se alojó durante mucho tiempo el «aquí y ahora conmigo», y se sustentó en «situaciones de filiación existencialista» —hasta hacerlas psicologizables y petrificarlas a fuerza de repetición—, incluyendo una

1 Miembro titular de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay. juanccapo@netgate.com.uy

concepción de la transferencia psicoanalítica cargada de suspicacia por el riesgo de incurrir en actuaciones y atender unívocamente a una llamada transferencia, que era más contratransferencia que transferencia.

La enseñanza de Lacan problematizó ese campo impredecible; lo cuestionó, lo abrió, preconizó el contar y cortar con ello, e instaurar una actitud de silencio, de escucha, y no de prodigalidad en la interpretación (Freud, 1976).

Y de la discursividad, para el caso, el tema del goce... Si se vuelve a Lacan en *La tercera* (1988), él se preguntaba: «¿Dónde se aloja “eso de goce” en mis registros [...] de lo simbólico, lo imaginario, lo real? Lo real puede caracterizarse [...] por no conformar un todo [...] es decir, por no cerrarse». Puede aceptarse que una recta se muerde la cola en el infinito. El lenguaje es aquello que solo puede avanzar retorciéndose. O que alberga la verdad y en un reverso el engaño. Cuando Lacan redobla su apuesta del goce y la extiende al «plus de goce», acusa influencia de la plusvalía de Marx, que implica «el fetichismo de la mercancía», la noción de ganancia, de salario, de precio, de un mercado de valores, y se conjuga, parcialmente, con el lugar del amo (Hegel), que pierde su lugar de amo al idealizar el lugar del esclavo. (Este goza en su lugar de esclavitud, goza de su esclavitud, también.) Se hace necesario incluir en el discurso sobre el goce el hocico de la pulsión, expresión de Allouch con la que nombra el esqueleto del deseo, del fantasma. No se podrá omitir la contingencia de la pulsión, el objeto contingente de la pulsión, que puede ser excéntrico, sorprendente, imprevisible, una pantufla, un objeto de amor y diversos objetos más (Allouch, 2001; Lacan, 1988).

En el escrito *Lugar, origen y fin de mi enseñanza* (1968), Lacan escribe sobre el goce, algo como aspecto negativo que aparece en lo que atañe a la sexualidad (1981).

Sobre el amor y sobre el hacerse UNO y una conclusión al final del cuarto parágrafo. En el seminario *Aún*, se podrá tender un puente y parafrasear a Lacan. Allí se predica «del goce, que es instancia negativa; o que el goce es perfectamente inútil» (1981, p. 11), y acto seguido, Lacan echa mano al derecho. El derecho no es el deber. Nada obliga a nadie a gozar, salvo el superyó. El superyó es el imperativo del goce: ¡Goza! Una frase

contundente sobre el goce del Otro, del cuerpo del otro que lo simboliza, no es signo de amor (1981). Y de ahí, Lacan parte de Aristóteles, da un salto de épocas, termina en un *rodeo* (que no es progreso, puntualiza) que conduce al utilitarismo de Bentham, el autor de la teoría de las ficciones, que demuestra el valor de *útil* o *uso* del... lenguaje. En el lenguaje recae nada menos que el no darle paso al amor.

El amor, pasión y reciprocidad mediante; el amor, quizá ignorante del deseo, que no lo cancela ni lo despoja de su alcance: al contrario: «produce estragos». Ese Otro, que Lacan entiende como *lugar* (también como *cuerpo*) y no como origen, no hace si no demandar... amor ¡aún! (*encore!*),² y Lacan espeta la frase contundente: «el goce del Otro, del cuerpo del otro que lo simboliza, no es signo de amor».

Entonces, ¿de qué está hecho el amor? ¿Es hacerse UNO? ¿Es el Eros tensión hacia el Uno en el discurso analítico? Lacan contesta: el deseo no nos conduce más que a la mira de la falla, donde se demuestra que el UNO solo depende de la esencia del significante. —En el amor pasa aquello de que el hábito hace al monje... Y agrega algo así como que lo que hay bajo el hábito y que llamamos cuerpo quizá no es más que ese resto que llama objeto *a*. No se trata de sustancia objetal —sí, optará por nominarla *sustancia gozante*—, pero se trata de que la causa en el amor es resto, insatisfacción y hasta imposibilidad. El amor querrá ser recíproco, y lo es, pero a ello hay que sumar que también es impotencia, ignorancia de ser UNO, lo que nos conduce a la imposibilidad de establecer la relación «entre ellos» (*entre eux*), «de ser dos» (*être deux*). De ahí que se hable de inexistencias. Esta sería una: la inexistencia de la relación o proporción sexual.

El goce sexual está marcado, dominado, por la imposibilidad de establecer ese único UNO que nos interesa, el UNO de la relación en tanto proporción sexual. El discurso analítico, aquel de uno de esos seres marcado como sexuado —en cuanto provisto del órgano al que se le dice fálico, y Lacan acentúa, «ese que se le dice fálico»—; el sexo de la mujer no dice nada, a no ser por intermedio del goce del cuerpo. (Se descuenta que Lacan dijo de la mujer cuando justamente sostuvo que *no hay la mujer*, y

2 El lector no podrá no tener en cuenta la metáfora: *en corps!*

además que *la mujer no toda es*). Hay siempre algo en ella que escapa del discurso. En tanto que sujeto ella es ausente de ella misma, se lee en «La función de lo escrito», en el seminario *Aún*. Esta sería otra inexistencia: no hay goce del Otro (Lacan, 1981).

«**Una mujer sin más allá**». Conexión que se reveló mientras se tipeaba lo recién escrito (leído en contratapa del libro en original francés; traducción sui géneris). «Ellas eran muchachas de las villas, muchachas “ligeras”, cocottes, zorras, maniquíes en las vitrinas, prostitutas. Ella es ella, la hija de los campos, la única, “una mujer en ella misma y sin más allá”.» ¿De qué amor el joven filósofo Ferdinand Alquié, amigo de Lacan, habrá quedado prendado?

Jacques Lacan se pone a trabajar en reducir la obsesión de Alquié; por ello le hace llegar una fuerte y emotiva carta en la que une un único poema jamás escrito hasta entonces con la carta enviada al amigo.

Única, Ariana no lo es menos en su apareamiento con Dionysos. Inspirado por Lou Salomé, como lo muestra aquí Chantal Maillet, Nietzsche hace el retrato: libre, ella sabe cómo llevar el hilo, dominar, calmar el goce en exceso que sufre su amante; ella recibe el don en su carne.

Alquié, Lacan, Nietzsche esbozan lo que sería una erótica deshabitada de Dios, una erótica en la que, fruto de una conquista que es también un duelo, el Otro se reconoce inexistente. Segunda inexistencia: no existe Otro del Otro (Allouch, 2014).

«**El análisis demuestra que en su esencia el amor es narcisista**». ¿Análisis u ontología? ¿Análisis o cosmología? No está hecho de una cosmología, lo que también se puede escribir como discurso filosófico o discurso ontológico. Detenerse en el verbo ser constituye una acentuación muy arriesgada. Toda dimensión del ser se produce en la corriente del discurso del amo, el significante manda. El significante es ante todo imperativo. Un significante se lee. En cambio un significado se oye. En el discurso analítico, en cuanto se toca lo atinente a lo sexual, se habla del *coger* y que la cosa no anda. Es una parte importante de lo que se profiere en el discurso analítico, y hay que subrayar que no es privilegio suyo. También es discurso corriente, propio del bla-bla-bla. Por el contrario, hombres, mujeres y niños, sí, son significantes. Es lo que hace posible

que se produzca un efecto de vínculo. Un hombre no es otra cosa que un significante. Una mujer busca a un hombre a título de significante. Un hombre busca una mujer a título de lo que no se sitúa sino por el discurso, ya que si lo que propongo es verdadero, a saber, *que la mujer no toda es* —hay siempre algo en ella que escapa del discurso—, en tanto que sujeto, ella es ausente de ella misma.

Pulsiones y objetos parciales. El falo, un rey que pronto ha de caer. El goce masoquista. En *El sexo del amo* (2001), Jean Allouch interviene en la discursividad en torno al goce y dice: «el síntoma, como goce sexual no sabido». «A mayor abundamiento —prosigue—, desde el goce originario, mítico, discursivo que retoma el discurso freudiano en la “experiencia de satisfacción”, se podrá apostar —concluye— que “toda repetición de la experiencia implica una pérdida de goce”. En la instauración resultante, se podrá encontrar una figura en la que, desde una enumeración taxativa, ordenadora, se podrá pensar que Lacan (2014, p. 85) subsume “la intensificación del placer” (en palabras pedidas en préstamo a Foucault) en el goce —y en el “plus de goce”— formulado como *a* o, más abarcativamente, incluirá diversos objetos parciales, ya formulables (seno, excremento, falo, mirada, voz), desgranados e incluso ordenados en 1962-1963, en el grafo del amorir».

En la *Subversión del sujeto* (1991), Lacan dirá que el placer será el que le ponga una «civilización» al goce del sujeto, porque el placer apacigua el goce, lo morigera, tiende un nexo con la vida, con la libertad, entendido, presuntamente, como el mayor aligeramiento posible a obtener de las coerciones nombradas a punto de partida del goce y del «plus de goce» (1991).

El hecho nuevo. En el texto de 1960, Lacan enunciaba el deseo como «deseo del Otro», dejando un equívoco entre genitivo objetivo y subjetivo, nunca resuelto hasta que, con la invención del *a* y del *A*, deslindados, desunidos, incluso confundidos —se hicieron ediciones con títulos enrocados—, la cuestión ya no se planteará solo con sostener la prioridad del otro como semejante y punto. El alpha *A*, letra del alfabeto, leído inicialmente como «código» y hasta como «tesoro de los significantes», será luego algebrizado como *lugar* (y no como origen). Una vez más, Lacan pensaba contra sí (1991).

Jean Allouch continúa en la discursividad del goce. Pulsión. Fallo. Goce del Otro. La introducción del *a*, «tomándole la ventaja al fallo» —escribe Allouch—, cambia la dirección de la cuestión. Ese objeto no es ya aquel hacia el cual estaba establecido que se dirigiera; no es un *Gegenstand*, objeto predecible, sino que es un pedazo de cuerpo, un residuo corpóreo, un paquete de goce que vuelve deseante al sujeto, por eso lo de pérdida de goce en cada repetición. Ya Freud se había encontrado en *Más allá del principio del placer* con la «compulsión de repetición» que advenía con el síntoma, justipreciando que Allouch escribiera que «el goce no se deja amordazar tan fácilmente» (2001, p. 212). No es inútil reafirmar nociones referidas a la pulsión y a la contingencia del objeto de la pulsión, como tampoco se puede minimizar que previamente se podía sostener una hegemonía del fallo, considerado objeto *y* significativo.

Respecto al fallo: entonces se hablaba de la *falocización* de los objetos parciales —el discurso sobre las pulsiones parciales, por entonces, había llegado hasta allí—, se los suponía imantados con un *brillo glamoroso* dado por el fallo.

Ello se hace *necesario*, así la imperiosidad de escribir, de saber y de gozar masoquístico que el goce conlleva son obligadas exacciones, impuestos de *entropía* que será preciso oblar. El goce, mejor: el síntoma, que comprende un paquete de goces, arrastra una pérdida de libertad, implica una falta, por eso la emergencia interminable del goce. Todo goce está conectado con este *plus de goce*, que Lacan ubica fuera del cuerpo. El real se guardará de explicitar mejor su sentido, como habrá de ocurrirle al goce que se confiesa, precisamente, porque es inconfesable. Lacan afirma que Freud está a la altura de un discurso que se mantiene lo más cerca posible de lo que se relaciona con el goce. El neurótico ama sus síntomas, como el soñante sus sueños. El goce, ubicable fuera del cuerpo, nutriente del síntoma —por ende de sentido—, pero en lo real, solo dimensión de lo imposible. Ello es darle continuidad de existencia al *parlêtre*, que viene por demanda de análisis, y se habrá de defender con el disco del bla-bla-bla. Hay en el síntoma lo que implica negaciones varias, ignorancia, olvidos y otras coartadas. Solo un síntoma, como una guía de sol en el cielo, un algo significativo a descifrar, presta ayuda. Puesto que la intervención analítica recae sobre el significativo, algo de escribir que detenta el síntoma puede

hacer retroceder, empalidecer al síntoma en su empuje. En la dimensión de lo simbólico, en tanto lo sostiene «la langue», se observa una *inscripción en ella, que constituye propiamente el inconsciente, lo que nunca será reducido de este saber (lo Urverdrängung): aquello del inconsciente primario que nunca será interpretado*. Lacan escribe en el círculo de lo real la palabra *vida* y se pregunta en qué se basa para proceder así. Ahora bien, agregaba: «en la medida en que algo en lo simbólico se estrecha con lo que llamé el juego de palabras, el equívoco, el malentendido, eso entraña la captación de algo concerniente al goce, y algo en especial relativo al *goce fálico* puede también estrecharse. El síntoma es irrupción en la medida en que el goce fálico se despliega en el síntoma, y ejemplificará rotundamente aquella falla fundamental, anotada arriba, y caracterizada de *no relación sexual*. No hay proporción, no hay relación, “no hay yo gozo, tú gozas”, ¿cómo sabes que no reavivas mi herida con tu goce porque yo te hago gozar?». No hay goce del Otro, afirmación de inexistencia que importa (Allouch, 2017).

Los aportes de Foucault. Coincidencias. Diferencias. Foucault insiste en «la intensificación del placer», incluso dejando fuera el deseo, lo que puede ser tomado parcialmente, dado que en la enseñanza de Lacan se tomaron siempre en cuenta las vicisitudes que hay con el deseo y su vínculo con el placer, trayecto convergente con el de Freud. Allouch hace un corte, aunque hay un cierto matiz convergente con Foucault: «En el sentido de Freud, la desexualización del “placer” es el placer mismo» (2001, p. 211). El «placer previo» o preliminares de la cuestionada nominación de relación sexual (como ya se adelantara y se volverá a retomar) conlleva displacer, tensión dolorosa incluso, contravención a una concepción de goce, puesto que se presenta una tensión displacentera, ligada a una previa y fantaseada satisfacción orgásmica, que, mediando el fantasma, anticipa un supuesto goce que se espera que ha de llegar, y si después no llega, la máquina retoma su ciclo de búsqueda, una vuelta más.

Foucault busca una innovación: plantea la cuestión de una activa búsqueda de placer: lo de innovación en la creación de placeres nuevos será entendido como una necesaria desexualización. Foucault dará forma a su pensamiento más radicalmente discrepante: «La idea de que el placer físico siempre proviene del placer sexual y la idea de que el placer sexual

es la base de *todos* los placeres posibles [el énfasis es del mismo Foucault], pienso que verdaderamente es algo falso» (Allouch, 2001, p. 211).

Para Foucault sería un contexto de juego de estrategias, de placeres nuevos, de juegos de verdad, a ser descubiertos, inventados, con ayuda del cuerpo, e incluso con auxilio de drogas, experiencias con LSD, acontecimiento que le produjera intenso placer (1996).

Hacia una versión no unitaria de la erótica. Quizá porque estos juegos de verdad incluyen el poder, el placer, el saber, no son dependientes de un binarismo de opresores y oprimidos, sino que proceden de abajo, desde una inmanencia que los juegos de verdad comportan. Y convergen hacia el fin de una versión unitaria de la erótica, dando un salto temporal y lógico, que comprende: 1) *un dispositivo de alianza*, propio de Foucault, y 2) *un dispositivo de la sexualidad*, también de Foucault, pero Foucault se aproximaba allí a las derivaciones del discurso freudiano. A los efectos de la exposición sobre las dos analíticas, se tiene una rama que incluye la transferencia, el enamoramiento, el odioamoramiento (*la haineamouration*), la división del sujeto, por sexuado, por hablante, el transitivismo especular, el acto, el pasaje al acto, y en una segunda analítica de la vida erótica se tendrá la analítica del sexo: el *a*, esqueleto del fantasma, vertebración posible del deseo (Allouch, 2018).

Las nevaduras de la experiencia analítica. La inexistencia del Otro. Ellas están ahí; hacen a las experiencias reseñadas. En esa dimensión, *ditmansion*, casa del dicho, donde «el ser habita en la casa del lenguaje», aserto relevante de Heidegger, que develó sorpresas. Y algo más, he ahí el lenguaje o, mejor, la lengua. Lacan la nominará *lalangue*. Eso trae a la rastra la alteridad; mejor dicho, no solo la alteridad, sino que se trata del *Otro*, referencia teórica de Lacan que obliga a la detención en este punto. He ahí otra inexistencia, como se ha repetido en el texto más arriba: *la inexistencia del Otro*, que hace imprescindible contar con ese imposible, pues a pesar de su «inexistencia», no se podrá no contar con sus efectos de sentido. Lacan dirá que Dios no hace su salida tan rápidamente como se supone. «Nos vemos la próxima semana, Dios mediante» son frases blablablá, y pueden tornarse en palabras terribles si irrumpe un inesperado caballo de Troya.

Hegel no fue alcanzado por las leyes de la termodinámica, con los principios que el sistema habría de incluir necesariamente en sus funciones, a saber la potencia resultante y su pérdida (entropía). Como si el sistema *plusgozara y ganarayperdiera* cada vez. Pero se desencontraron en momentos históricos, lo que no hizo posible el encuentro.

El agujero en el simbólico. Un ejemplo de lo dicho se encuentra en *El atolondradicho* (Lacan, 2012). El referido libro consiste en una compilación hecha por Jacques-Alain Miller en 2001. En él, Miller coincide en que el goce es de la incumbencia del significante, pero en su unión con el *viviente que habla*, que se produce a partir de «manipulaciones» no genéticas, sino *lenguajeras*, que afectan a aquel, porque la lengua traumatiza, expone. Lacan había optado por preferir la referencia al *parlêtre*.

Cuando las evidencias se vacían... Hay en *L'étourdit* una oración ilustrativa, esquiva, difícil de fijar discursivamente: lo que se dice queda olvidado tras lo que se oye. Lacan extrae de ella una relación de significación gramatical con sujeto y complemento, propio de la conciencia; más la inclusión del olvido tras lo dicho, afirmación que se postula como verdadera y universal, para enseguida encontrar cuestionables, por su discurso de apariencia, otras significaciones veladas. Gramaticalmente, el enunciado transcrito *convoca no tanto a la memoria como a la existencia, y más aún, a la ex-sistencia*, que nos traslada a la Otra escena, al inconsciente, pues no se puede ocultar el *tropos*, figura retórica que deriva del *trobar*, y que ilumina el desplazamiento (metonimia) con el deseo, y la sustitución con la metáfora. Se subraya en la oración de la que se partió que su enunciación es *momento de ex-sistencia*, situado a partir del discurso como que la verdad *ex-siste*: que está oculta, retirada, en la oscuridad (*verborgenheit*).

Lacan había puntualizado lo que se conocerá como *ejercicios de matematización* o *matemas*, un ejemplo de cómo una lógica débil toca a *lo real*, al ubicarlo como *imposible*, tocando a la *ciencia*, pero a la *ciencia de lo real*. Así la mención a la *apariencia* hace pensar esta afirmación como *inexistente*, al «subrayar» su dicho de verdad, que incluye el fingimiento, la *apariencia*, el *semblante*.

«Nada como la verdad para esconder tanto como lo que revela.» Lacan extrae algo más de esta oración: su cercanía con el discurso del amo, por el carácter de absoluto, de razón universal, de preterir al fantasma y al sujeto barrado, de enseñorearse en los numeradores, como discurso de la conciencia que domina. (También el discurso universitario y el discurso de la histórica se emparentan, por razones similares, con el discurso del amo.) (Allouch, 2018).

Avatares del ternario de Lacan. El 9 de diciembre de 1975, en «Respuesta de Lacan a Ritter», Allouch precisa que esta característica estructural como agujereada es única del simbólico y se funda en el carácter irreductible de la represión. Se puede mencionar como argumento fuerte el escrito freudiano *La negación* —«Pero no era mi madre»—, que vacía la evidencia, al mostrar empíricamente cómo el contenido elidido llega a la conciencia y eso no significa que se levante la represión. Entonces, ese agujero hace *pendant* con la *Urverdrängung*, represión originaria freudiana, a la que nunca se puede acceder.

He aquí el *trou*, agujero en francés, o el verbo en infinitivo *trouver*, o la tercera persona del indicativo plural, *trouvent*, con significados: 1) tiempo infinitivo del verbo *encontrar*, pero también 2) *viento* en *trouvent*, escandiendo la palabra. El viento transporta, se forma torbellino, por ese agujero son chupadas rápidamente las referencias kantianas apriorísticas de espacio y tiempo; preciso es enfatizar el a posteriori y no anteponer la hegeliana conciencia de sí (*Selbsbewusstsein*).

Allouch pues translitera el *traumatismo* freudiano, hijo putativo de Charcot, por el *troumatisme*, abierto al abismo, a la castración que trae a la rastra la despersonalización, el no saber qué hacer en medio de la confusión, en una restricción de libertad, en una *ex-sistencia* que se va desfigurando (*entstellung*); en un sujeto de *fading* (desvanecimiento) que se extingue «como una sombra». Se esboza la sombra de una tendencia hacia la muerte o, dicho de otra manera, lo que la vida arrastra de muerte, o viceversa, lo que mortifica la lucha por la vida.

Sobre el abismo. Es el abismo mismo, dice Lacan, en que se repara menos, por ser «*lalangue*» *la que civiliza este goce*, con lo que quiere dar a

entender que lo eleva a su efecto de goce desplegado, desarrollado; quizá se pueda decir esa civilización del goce, que podrá entrar en un orbe de regulación, de temperancia (o no entrar en absoluto). Esto es, aquello por lo cual el cuerpo goza de objetos, siendo el primero de ellos el que Lacan escribe como *a*, *objeto mismo del que no hay idea* (énfasis del autor) hasta que se produzca la rotura de ese objeto, en cuyo caso sus fragmentos son identificados corporalmente en tanto añicos del cuerpo identificado. Este objeto es núcleo elaborable del goce, pero Lacan lo hará depender de sus tres consistencias: lo simbólico, lo imaginario, lo real.

Las excursiones en *lalangue*. Ellas incluyen el *la, la, la* de los trovadores, de los payadores, de los cantantes, y *el laleo* en el que resuena el arrullo de la madre. Esto hará que acudan en tropel los significantes y otras derivas; *la elación*, el impulso, *la elevación*, que remiten por la senda de la sublimación, por la acción del deseo a una remoción de trastos y daños en aluvión o desorden en el ex-sistir. Lacan agrega «que de *lalangue* no se debe decir que es lengua viva, porque está en uso. Es más bien la muerte del signo lo que acarrea» (Lacan, 1988, p. 89). Y más aún, Lacan no habrá de vacilar en hablar de lengua muerta: «No porque el inconsciente esté estructurado como un lenguaje, *lalangue* deja de jugar *contra su goce*, puesto que *ella está hecha de ese mismo goce*». No hay duda de que el goce se deposita en «*lalangue*» —*no sin mortificarla*, acota—. El inconsciente —lo podría formular el analista así— es ubicado por ser un saber que se articula con *lalangue*, no anudando el inconsciente por el cuerpo que allí habla, sino por *el real* con que se goza. Ello le es necesario y como *síntoma no deja de escribirse, pero como real no deja de no escribirse*. Pero *el cuerpo* ha de comprenderse al natural *como desanudado de ese real* —por más que exista en él—, *en virtud de que en el cuerpo asiste a su goce, pero el goce le sigue siendo opaco*.

Lugar de imagen. La gradual introducción del nudo, junto a sus consistencias, contribuye a ubicar el objeto *a*, lo que nos ayuda a *ubicar el goce fálico separado del goce del cuerpo*, pero quizá no sea de tanta ayuda para la comprensión del agujero en lo simbólico. Como queda dicho más arriba, el cuerpo se introduce *en la economía del goce por la imagen* del

cuerpo. Pueden ayudar varias puntualizaciones adicionales. *La tercera* está colmada de lo imaginario (Allouch). Lacan menciona el cine: «Ustedes nacieron en otro tiempo: “tienen el cine”». Otra es: «este achatamiento del nudo borromeo —son palabras de Lacan— pienso que sería ponerles en la mano algo útil» (palabras finales en *La tercera*).

Una precisión de Allouch. Una vuelta a la primacía del simbólico. La complicidad del real y el imaginario. En *No hay relación heterosexual*, en llamada a pie de página, escribe: «... mi lectura de Lacan topólogo se declara inoperante tratándose de los últimos seminarios. [...] Al avanzar en la exploración del borromeo, Lacan [...] ha de llegar, finalmente a que *la nominación es la única cosa de la que estamos seguros que agujerea*.

“Señores —dice el Pte. de la Asamblea ‘abriendo’ la sesión—: La sesión está cerrada [...]”, célebre lapsus que ilustra “la asignación del agujero al simbólico [...] o, quizá para decirlo mejor, la asignación del simbólico al agujero, que determinará una aproximación del real al imaginario y viceversa. Se hablará de una imaginarización del real y de una realización del imaginario, *para un acercamiento al a, que no es especularizable ni simbolizable*. Estas *fantasmagorías* —así las llama Allouch— no pueden no iluminarse sin la complicidad del real y el imaginario» (Allouch, 2017).



El estadio del espejo. La relación del hombre con su cuerpo es imaginaria y depende del alcance que tenga la imagen en esa relación unificante (imaginaria) e identificante. Hay una razón en lo real. La fetalización prolongada de la cría de hombre; la desmielinización del neuroeje del *infans* en sus primeros estadios; la prematuración de Bolk (de lo real).

Odioamoración. Esto esclarece que la criatura humana no puede no ver a uno de sus semejantes sin pensar que tal semejanza le quita su lugar y execra a semejante intruso. San Agustín contemplando la mamada del hermano junto al pecho de su madre siente crecer la ponzoña en su mirada amargada al verificar, desolado, su privación. En el ejemplo agustiniano se hace patente lo feudatario que es el hombre de su imagen. Esto sella,

en sentido contrario, por qué el hombre goza tanto al mirar su imagen; el mito ilustra que goza hasta morir, como ocurre en el mito de Narciso.

Significación relativizada del falo. A Freud no se le escapó el destino del coito en contingencia de interrupción, en las *neurosis actuales* de su época, y así las llamó. Él no pudo no ver en ellas una superlativa minusvalía de la falicización... del falo; la oposición llámese tumescencia-detumescencia o erección-flaccidez signa una accidentada participación del falo, que aceleradamente desmiente que el hombre goce con su cuerpo, con su falo de acelerada corrida hacia el derrumbe. Por otra parte, el *Vorlust* de la previa del goce o «placer preliminar» va en camino a la desexualización de la sexualidad. Es también la ignorancia en su padecer (en su pasión) la que mitifica el orgasmo simultáneo, con lo que cabría inclusive hasta usar, provisoriamente, la denominación del *goce del Otro* (*otra inexistencia, la tercera inexistencia*).

El pequeño objeto *a* toma la delantera al falo. Lacan comprende que no puede seguir sosteniendo el centralismo del falo, a riesgo de que su teoría sea tratada de falocéntrica o su discurso de falologocéntrico. Tampoco puede afiliarse a la teoría kleiniana de los objetos parciales, porque se va a enfrentar con el obstáculo de avalar la culminación en una integralidad de un objeto total, ni tampoco seguir sosteniendo la bivalencia del falo como objeto *y* como significante. Otro sesgo que zanja la cuestión es que si en un primer tiempo se procedió a la falicización de los objetos parciales, al inventar el *a* «el falo queda irreductible a la simbolización, irrecuperable en el significante, [...]». El falo no puede fungir en adelante como objeto parcial *a y* como significante». En 1962, Allouch precisa: «En el punto donde toda significancia falta, donde toda significación se abole, en el punto nodal de *el deseo del Otro*, en el punto llamado *fálico*, en la medida en que significa la abolición como tal de toda significancia, es ahí donde el *objeto a minúscula*, objeto de la castración, llega a tomar su sitio».

El deseo. Jean Allouch establece en el final del seminario *La angustia*, a partir de 1963: «*el falo* ha de asistir a la abolición de ser inscripto en la lista de objetos emergentes, como fue reconocido en *La transferencia*

(1961), y *pasará a tomar el valor de un objeto caído*, lo que contribuirá a facilitar nuevas precisiones en lo que respecta a la naturaleza del deseo. “Sublevación” es el nombre que le da al deseo (quizá tomando una vez más empréstito con nominación foucaultiana, para el deseo; deseo-sublevación, que en la última línea de *La interpretación de los sueños* reconoce como la nominación de “indestructible”, dada por Freud. Denominar “sublevación” a tal deseo indestructible abre la vía como eso que, al devenir llamado a la libertad de cada uno, quedará para siempre sin explicación. Bloque al mismo tiempo de abismo, de libertad y desconocimiento... si realmente es así, ¿qué llama, a quién llama? Hay que ir hacia él, y *lalangue* ofrece sobredeterminación a seguir: uno va allí, en la medida en que se encuentra vencido.³ Eso podría llamarse “castración”, por lo menos desde el momento en que uno está advertido de que la castración no es esa operación que haría a un sujeto finalmente deseante, que tampoco es esa “roca”, como se dice, que, por interponerse entre el sujeto y su deseo, impide que el sujeto advenga como deseante, sino que la castración es más bien el deseo en sí mismo, el deseo como tal, es nada menos que la singularidad del deseo» (Allouch, 2017, p. 275).

Asedios al Yo. Subversión del sujeto. Lacan habrá de cuestionar al yo como lugar donde se dicta la realidad (principio de realidad freudiano, que Lacan cuestionará en *Más allá del principio de realidad*). El Yo asiste sorprendido a las palabras que ha proferido sin pensar. De ahí que la frase «hablé sin pensar» sea pertinente para un mejor decir. O la complicidad que enlaza un chiste con un lapsus. El presidente «abriendo la asamblea» con la oración «la asamblea está cerrada», no pudiendo discernir con claridad, o intuyendo que el significante y luego el signo en la prosecución del discurso, alcanzan el real con el registro imaginario, y no por un (mal) supuesto «orden» simbólico. Imprescindible la apelación al Otro, también llamado por Freud «tercera persona», como condición indispensable para

3 La expresión que *l'on s y rende*, que traducimos por *hay que ir hacia él*, incluye el verbo *rendre*, en el cual se encuentra la sobredeterminación a la que el autor se refiere. En su forma pronominal implica ir, pero también rendirse, volverse, someterse (n. del t.).

la producción del efecto cómico, que esclarece en su texto *El chiste...* La alusión a la elisión, pero también a la revelación.

Tanto Lacan como Foucault plantearon la pregunta en justos términos: *¿Qué importa quién habla, cuando se trata del sujeto del inconsciente?* De ahí que sea absurdo plantearnos la coherencia, clamando por la razón, cuando es *la función del corte* la que más se aproxima a las formaciones del inconsciente que nos someten al principio de realidad, esto es, al *fantasma*.

Nuevos pasos. La algebrización. Del Otro. Y Lacan agrega que el lingüista dice bien que el fonema no tiene sentido, que la palabra tampoco tiene sentido, a pesar del diccionario. Por eso si inicialmente le da al gran Otro, la letra A, signo del aleph inaugural, el blasón de «tesoro de los significantes», habrá de mutar su escritura en un álgebra; será una matematización, pero no un forzamiento matemático. El A, como principio, será entendido como «lugar», y no como origen. Ello lleva a que se pregunte si se debe buscar una unidad en el significante. Lacan empieza a contestar esa pregunta y empieza diciendo: si definí el síntoma a partir de lo real, así que las mujeres no son *toda...*, pero más perplejidades se alzarán en él, como también le ocurriera a Freud que tuvo que echar mano al *dark continent*, metáfora de lo femenino. Lacan encontrará un lugar para lo femenino en el gran Otro, en A; claro está que ha de ser una A barrada, es decir, tachada con una barra. No existe *la* mujer. *Ella no es toda...* pero no al extremo de llegar a escribir que no existe *la* mujer. Consideraciones sobre el no todo de la mujer, sobre el UNO y el OTRO.

¿Por qué no a la intersubjetividad? «... el pensamiento es lo más cretinizante que hay con su dale que te dale al cascabel del sentido» (Lacan, 1988, p. 71). Dado que, como se ha visto, el desplazamiento que admite la letra lleva al sinsentido, y al sentido en el sinsentido, que es noción de *metáfora*, puentes lenguajeros que nos permiten acceder al deseo, al goce y plus de goce, y también a la apetencia de muerte, a la tendencia a la muerte.

Lacan traerá a la luz, en 1953, en «Discurso de Roma» y en «Lo simbólico, lo imaginario, lo real», que se hizo público en repartido mimeográfico, fundamentaciones de los primeros escritos de su enseñanza. Lacan no habrá de abandonar este tridente, aunque su enseñanza, hecha de

estructura, tiempo, mitos e historia, siempre traerá sorpresas por sus vacilaciones, balbuceos, osadías, detenciones, iluminaciones. Ellas se pueden englobar con la palabra *erosión* de su discurso (o un destino peor, la lata de basura —*la poubelle*—) y un destino de *poubellication*, en que prima el desecho y se esfuma la noción de eternidad, aunque resuena en sordina detrás, la *publicación*.

Se podrán abrir aún más los hallazgos a detectar en la enseñanza de esta *inciencia* o *nesciencia*: 1) la *dialéctica*, que incluye el juego de distintos *logos* contrapuestos; 2) la *retórica* —el inconsciente tiene una retórica, como también tiene una *política*—; 3) la *algebrización* de su escritura, hecha de palotes, barras, pequeñas y escasas letras, disponiéndolas en diagramas ineludibles, que preservan de quedar apresados en el pantano de la *personalización* que implica la *intersubjetividad*, situación fenomenológica que él pasó y fue tomado por ella hasta que después esa investidura cayó. «No es de sí mismo, no es más intensamente por sí mismo que sufre el sujeto, es del Otro del que tiene, en buena parte, ese cuerpo extraño que lo habita y que se llama síntoma; el sujeto es sensible a su extrañeza, a su enajenación, a su alteridad que lo altera» (Allouch, 2017, p. 71). «Le hacía falta a Lacan este otro punto de partida que lo indujo a constatar que la entrada en la psicosis no era para nada un repliegue sobre sí, sino que, por el contrario, llevaba a desembocar “con velas desplegadas en la intersubjetividad”», en la misma página del apartado *Del Otro*. En la técnica, puntualiza Lacan, nunca sobraré la estructura lógica, que le permite avizorar la imposibilidad experimentada del discurso pulverulento del caballo de Troya, por donde entra en la ciudad del discurso el amo que es en ella el psicótico. Importa agregar que Lacan, a todo esto, tomaba de una gran obra psiquiátrica de su época, *Locuras razonantes*, de Sérieux y Capgras, esta oración en latín: *Alio in oratione, tua res agitur*, que Allouch traduce: «se trata de tus cosas en el discurso del Otro». Otra traducción: «De eso que se habla, te concierne».

El lugar de claves escondidas. El análisis nos ayuda a comprender el lugar, como una geografía imaginaria —Freud en *Estudios sobre la histeria*, en *Die Traumdeutung* y en *Dora*— se extiende con muchos ejemplos, en el sentido de que el mundo que habita el cuerpo tiene una neta pertenencia a un registro imaginario. «Lo real no es el mundo», dice Lacan, «no hay la

menor esperanza de alcanzar lo real por la representación». En *La tercera* ya se vio: «El cuerpo se introduce en la economía del goce por la imagen del cuerpo». En el diálogo de Platón *Timeo o de la naturaleza*, Critias le cuenta a Sócrates lo conversado con Solón, el sacerdote egipcio, y lo hace con estas palabras: «Transportaremos la realidad y el estado que ayer nos representaste *como una ficción*» (Lacan, 1989, p. 670).

La vida, el goce, lo real. Lacan escribe en el círculo de lo real la palabra *vida* y se pregunta a sí mismo en qué se basa para proceder así. Porque esa «vaga expresión», que consiste en esa vida de la que no sabemos nada más que lo que la ciencia nos induce [JA→CIENCIA], o sea que no hay nada más real, lo cual quiere decir más imposible de imaginar... ¿cómo pudo iniciarse esta construcción química que, con elementos distribuidos en cualquier forma y de la manera en que queramos clasificarla, según las leyes de la ciencia, presuntamente empezó a construir una molécula de ADN→v «la primera imagen de un mundo»?

Está cerca de decirlo así: «algo en lo real se estructura con un nudo».

Goce del Otro. En ese goce del Otro se produce lo que muestra que *así como el goce fálico está fuera del cuerpo, en esa misma medida el goce del Otro está fuera del lenguaje, está fuera del simbólico*. Ahora bien, a partir del momento en que se pesca aquello... que en el lenguaje hay —Lacan vacila— ¿hay cómo decirlo? *de más vivo o de más muerto, el saber, la letra, únicamente allí tenemos acceso a lo real. Este Goce del Otro, cada uno sabe que es imposible, e incluso contrariamente al mito que evocaba Freud, que el EROS sería hacerse UNO, justamente porque en ningún caso dos cuerpos pueden hacerse uno, no hay el menor asomo de reducción al UNO* —profiere Lacan—. Subyace el amor en la transferencia y surge el dicho, el sujeto supuesto saber, a quien se odia/se ama por ese supuesto saber. La idealización del analista es reservarle un lugar reservado a las divinidades. Dios va a demorar en emprender la salida.

La función del *sánthoma*. Volvamos al «No hay...» de Allouch: «El resultado es un esclarecimiento del síntoma o, para decirlo mejor, y decirlo con Lacan, es una definición del *sánthoma*».

Coda. El *sánthoma*, nudo de signos, hace *signo* de que el camino del «ir ahí» no se ha encontrado, que uno se perdió en el camino, que entonces uno no ha sido vencido, que ha extraviado esa «sublevación» que, sin embargo, es lo único a lo que cada uno se atiene y a lo que a cada uno sostiene. En el *sánthoma*, resuena por un lado la santidad, pero por otro lado, se habrá de poder oír que se profiere un llamado al orden de la sublevación. ♦

RESUMEN

El propósito de la comunicación circunda el agujero de la simbolización en psicoanálisis a través de un trayecto que parte en Freud y sigue con Klein, Lou Andreas-Salomé, Lacan, Foucault y Allouch.

Los referentes del estudio se basan en concepciones heterodoxas, no estrictamente delimitadas en torno al goce o placer de la sexualidad, dados los diferentes puntos de vista de Foucault y de Lacan. Una excursión paralela no descuida el par dominio-discurso del amo.

La noción de *Goce* y *Plus de Goce* fue formulada principalmente por Lacan, apoyado en nociones freudianas y referencias tomadas de la plusvalía de Marx.

Descriptores: GOCE/ DESEO/PLACER/OBJETO «A»/ LENGUA/ LO REAL/DISCURSO DEL AMO/
SINTHOMA

Autor-tema: Lacan, J.; Allouch, J.

ABSTRACT

The purpose of communication encircles the hole of symbolization in psychoanalysis, through a journey that starts with Freud, continues with Klein, Lou Andreas-Salome, Lacan, Foucault and Allouch.

The referents of the study are based on heterodox conceptions, not strictly delimited about the enjoyment or pleasure of sexuality, given the different points of view of Foucault and Lacan. A partial development about Amo's site on analysis, was it possible as an articulation referred to *dominion*, also known as *Amo's Speech*.

The idea of «Jouissance» was formulated mainly by Lacan, supported by Freudian notions and references taken from Marx's surplus value.

Keywords: JOUISSANCE/WISH/PLEASURE/OBJECT [PETITE] A/TONGUE/THE REAL/MASTER'S
DISCOURSE/SINTHOME

Author-subject: Lacan, J.; Allouch, J.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Allouch, J. (2001). *El sexo del amo. El erotismo desde Lacan*. Argentina: Ediciones Literales, p. 85.
- Allouch, J. (2014). *Una mujer sin más allá. La injerencia divina III*. París: EPEL.
- Allouch, J. (2017). *No hay relación heterosexual*. México: EPEELE.
- Allouch, J. (2018). *Para acabar con una versión unitaria de la erótica. Dos analíticas del sexo*. Córdoba: Ediciones Literales.
- Foucault, M. (1996). *Historia de la sexualidad: 1. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Freud, S. (1976). *Obras completas: Tomo XVIII. Más allá del principio de placer (1920-1922)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1979). *Obras completas: Tomo XIX. El yo y el ello y otras obras (1923-1925)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1979). *Obras completas: Tomo VIII. El chiste y su relación con lo inconsciente (1905)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1979). *Obras completas: Tomos IV-V. La interpretación de los sueños (1895)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lacan, J. (1981). El seminario: Seminario 20. Aún (1972-1973). En *Del goce*. Barcelona: Paidós.
- Lacan, J. (1988). *Intervenciones y textos: 2. La tercera (1974)*. Argentina: Manantial.
- Lacan, J. (1989). Platón. En *Diálogos. El Timeo o de la naturaleza*. México: Porrúa.
- Lacan, J. (1991). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano (1960). En *Escritos 2 (1966)*. México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2008). La instancia de la letra en el inconsciente, o la razón desde Freud (1957). En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2008). Más allá del principio de realidad (1936). En *Escritos 1*. Argentina: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2012). L'étourdit. En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2014). *El seminario: Seminario 6. El deseo y su interpretación (1958-1959)*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (s.f.). *El acto psicoanalítico (Seminario 1967-1968)*. Inédito.
- Lacan, J. (s.f.). *Seminario 17: El reverso del psicoanálisis (1969-1970)*. Inédito.

Ese disco corriente



GONZALO PERCOVICH¹

En algún lugar, Jacques Lacan (1980 [1974]), refiriéndose al discurso analítico, nos dice: «Ca fasse disque, (eso forma un círculo) dit ce que (dice lo que); disque-ours (disco-oso) [que suena en francés como discurso]» (p. 159). Un discurrir, un decir, que puede retornar una y mil veces, diciendo —al alcance del que escuche— lo que se oye en el discurrir, lo que se oye en ese *disque courant*, en ese disco corriente. Lacan destaca entonces ese juego de onomatopeyas que no hace más que revelar ese deslizamiento del decir oral, allí lanzado sin ninguna prerrogativa, y no por ello menos discurso, sino más bien discurso porque discurre, porque no es fácilmente asible, apenas aprehensible. Discurso por lo que se escapa en el decir. Un tipo de discurso que se sostiene en sus desfallecimientos conducido por un agente enigmático. Y seguidamente a ese párrafo de ocurrencias onomatopéyicas, Lacan agrega:

[Se me ocurrió una onomatopeya] de una manera algo personal. [Esta] me es favorable [para discurrir de lo que les quiero hablar], me es favorable —toquemos madera— me es favorable porque el ronroneo es sin duda alguna el goce del gato. Si pasa por su laringe o por otra parte yo no lo sé; cuando los acaricio parece que fuera por todo el cuerpo y es eso lo que me hace entrar allí desde donde quiero partir. Parto de allí, lo cual no les da forzosamente la regla del juego, pero ya vendrá después. [E inmediatamente Lacan agrega]: Je pense donc se jouit [pienso luego se goza]. (1980, p. 160)

1 Miembro de la École lacanienne de psychanalyse. gonzalopercovich@gmail.com

Un ronroneo como motor vital que se enciende, persistiendo infinitamente. Si imaginamos a Lacan rodeado de sus gatos, podríamos confrontar dicha imagen con la del propio Descartes frente al fuego, cuando describe el momento culminante de su cogitación en la primera meditación metafísica.² Una cogitación que llevará a Descartes por el lado de la certeza, del asentimiento a una existencia posible. En contraposición, Lacan parece querer decirnos que la única certeza posible es la de ese ronroneo. Lacan acerca ese extraño ruido a una voz que se contornea en los giros de un cuerpo plácidamente acariciado. Se goza.

Afirma que se trataría entonces de partir de ahí. Goce que se experimenta, que se presenta por las vías más inusitadas del cuerpo. Experiencia límite, a riesgo de transformar cualquier apercepción concluyente de nuestro propio cuerpo. Frente a esa experiencia el cuerpo parece vacilar en su armonía anatómica. «Se goza», expresa Lacan. Territorio de una terceridad que excluye cualquier posibilidad de dominio yoico. El sujeto es tomado en esa experiencia, no se sabe ni qué ni quién efectiviza esa acción. Lacan afirma que los animales nos dan la idea de gozarse. Como si estuvieran a resguardo de cualquier perturbación lenguajera, y allí en plena ebullición natural el animal se presta a ese deleite. Si fuera el caso, ese goce estaría posiblemente del lado de la vida. Aun en la ingenuidad, ¿por qué no creerlo? Quizás esté cercano a otras posibilidades gozantes.

Pero como vemos en el juego que Lacan realiza con el cogito cartesiano, lo que pone en relación es el pensamiento con respecto a ese «se goza». No es la primera vez que Lacan hace uso del cogito para dar cuenta de la experiencia analítica. Soy donde no pienso, o pienso donde no soy, llevándolo por las vías del sujeto del inconsciente; pero en este momento, es la reverberación del pensamiento lo que lo conducirá a introducir una cierta manera de decir del goce. Sabemos que en nuestro oficio nos disponemos a escuchar.

2 En la célebre primera meditación cartesiana podemos leer: «Pero aunque los sentidos nos engañen, a las veces, acerca de cosas muy poco sensible o muy remotas, acaso haya otras muchas, sin embargo, de las que no pueda razonablemente dudarse, aunque las conozcamos por medio de ellos; como son, por ejemplo, que estoy aquí sentado junto al fuego, vestido con una bata, teniendo este papel en las manos y otras por el estilo. ¿Y cómo negar que estas manos y este cuerpo sean míos, a no ser que me empareje a algunos insensatos» (Descartes, 1951, p. 91).

Un *bla bla bla* discurre a permanencia, y ese decurso va cobrando formas de lo más variadas, es el disco corriente: da una y mil vueltas. Quizás, en la modalidad más frecuente, ese *bla bla bla* toma forma de relato. El analizante discurre acerca de alguna situación que lo perturba, o si no, apenas, una larga y exhaustiva descripción de lo ocurrido en el día. Descripción de detalles, preocupación por aclarar los puntos que el sujeto entiende son importantes. Seguramente ese relato tan bien armado cumple una función. De nuestro lado, sostenemos muchas veces esta modalidad, quizás nos distraemos, o nos ausentamos de la lógica que aquel pretende hacernos saber. Esperamos un momento culminante. A veces llega, y muchas otras no. No podría decir que ese relato es necesariamente un elemento a desechar.

Alguna vez Lacan recurrió a lo que dio en llamarse *el velo de Maya* para describir la relación fundamental del hombre con el mundo. En esta relación algo se encuentra inevitablemente velado. Una cortina contornea un objeto que se encuentra más allá. La cortina es el ídolo de la ausencia. El relato parece sostener algo que permanece velado, el relato teje una urdimbre que seguramente hace posible la existencia. El desasimiento de este no es de cualquier modo. Y al mismo tiempo podríamos decir que allí, en la prosecución del entramado del relato, se goza. Quizás por ello Lacan sugiere pensar con los pies como modo de abrir el camino del análisis. Si fuera el caso, seguramente valdría más la tontería ocurrida en la sesión que el pensamiento perfectamente elaborado. Al encuentro de ese instante absurdo, tonto, pero que marca un descentramiento de las cadenas asociativas. Desasimiento de cualquier lógica psicologizante, para volverse —tanto el analizante como el analista— un par de tontos.

OCURRENCIAS³

¿quién es paciente?

Carta de Lacan a un analizante: Lo espero. Pacientemente. (Allouch, 1998, p. 144)

3 Allouch, 1998.

La siguiente:

¿pleonasmos?

El analizante: ¿Cómo decir lo que pasó con usted?

Lacan: Eso, claro, ¿cómo decirlo? (Allouch, 1988, p. 132)

La siguiente:

pleonasmos

Una cosa lo fascina muy particularmente en la práctica analítica que Lacan pone en obra con él. A veces, en el curso de la sesión, Lacan se levanta de su sillón y va hacia otra parte del consultorio. ¿Por qué se comporta así? ¿Y en qué momento de la sesión se manifiesta de esta enigmática manera? ¿No logra responder!

Siempre intrigado, decide al fin plantear la pregunta directamente a Lacan:

¿En qué momento preciso de mi sesión decide usted levantarse de su sillón?

Lacan: En el momento oportuno. (Allouch, 1998, p. 131)

La siguiente:

sesiones cortas

Ella interroga a Lacan: ¿Por qué me tiene usted tan poco tiempo?

Lacan: Para que esto sea más sólido. (Allouch, 1998, p. 153)

La siguiente:

se robaron el bastón (*la canne*)

Un analizante de Lacan robó un bastón en el negocio de antigüedades cercano a la calle de Lille.

Lacan, informado del asunto, intervino.

Y «la canne» fue restituida. (Allouch, 1998, p. 150)

La última:

¿qué?, ¿primero?

En el umbral de la sala de espera, Lacan se tomaba generalmente el tiempo de mirar quién estaba allí; con una señal invitaba, luego, a una u otro a penetrar en su consultorio. El orden de llegada, parcialmente ignorado por Lacan, por otra parte, no determinaba el orden de la invitación a pasar. Esto, él ya lo había observado.

Sin embargo, a partir de cierto momento de su análisis debió rendirse a la evidencia: Lacan lo hacía pasar siempre primero. ¿Qué es lo que le manifestaba de esta manera? ¿Qué quería de él? Asociaba sobre ese «primero»; en la sesión recordó incluso haber sido el primero en la escuela. ¡Eso ocurría cada vez que, en el año anterior, había repetido el curso! Pero no había nada que hacerle: ¡pasaba siempre primero!

La cosa llegó a tal punto que, cierto día no tuvo ni siquiera tiempo para instalarse en una silla. Apenas hubo llegado, ¡adentro! Y ello a pesar de varias personas que esperaban.

Aquel día atravesando después de su sesión el puente del Carrousel, la clave del asunto le vino a la cabeza. Su patronímico era doble, pero el uso familiar había promovido al segundo... Él se había atenido, hasta entonces, a ese uso sin cuestionarlo jamás.

Decidió tomar una sesión suplementaria y regresó con Lacan donde, una vez más, fue el primero en pasar.

Dijo su descubrimiento. Lacan, al salir del consultorio, le tendió la mano, hecho rarísimo. ¡Entonces era eso! Él, su mujer y su descendencia usarían en adelante ese primer apellido hasta entonces ocultado.

A partir de ese día, solo excepcionalmente pasó primero, como cualquiera. (Allouch, 1998, p. 142)

Curioso enigma de las intervenciones. De una cierta manera parecen ocurrencias pegadas a una circunstancia casi azarosa, rozando lo arbitrario, y en ello quizás esté precisamente su fuerza; pero enigmáticas por la manera de proceder. Quizás intervenciones jugadas en una dimensión cínica. A la manera de un Diógenes. Haciendo uso del gesto silencioso pero que apunta a la significación asignada por el analizante.

O intervenciones cínico-estoicas por el trato que les da a los significantes. Más que puesta de sentido, una significación dada en las homofonías de la lengua, o en el asentimiento al momento iluminativo que se realiza...

cruzando un puente... el puente del Carrousel. No hay explicitación, tampoco explicación, sí quizás una mostración silenciosa.

«La interpretación no es interpretación de sentido sino juego sobre el equívoco» dirá Lacan (1980, p. 171). El sentido engrosa al síntoma. Aun así, las explicaciones quedan cortas y las teorizaciones pueden volverse en un cierto sentido «peligrosas» en la medida que pretenden dar cuenta simbólicamente de lo inefable de la intervención. En una de las ocurrencias el analizante decía ¿cómo decirlo? Y Lacan asentía a esa enunciación. La propuesta de Lacan a este respecto es tan simple como rigurosa a la vez. Más que apuntar a una teoría de la técnica, el gesto de Lacan apunta a un modo de posicionarse frente al decir del otro, y consecuentemente con respecto al síntoma y al goce que porta consigo. Una posición de descentramiento con respecto a la expectativa del otro. La puntuación es la interpretación misma. De todos modos, si esta intervención pasase a ser tomada como un modelo único y repetitivo, dejaría de ser una respuesta clínica para transformarse en un elemento más de una enseñanza didáctica. Lo prescriptivo nunca es amigo del análisis.

Ahora bien, Lacan afirma en su seminario *La angustia* que la intervención en análisis es fundamentalmente corte. La intervención apunta a escandir la reverberación gozante. La interpretación es el corte. Y en ese sentido la labor analítica estará pautada, de algún modo, por lo que da en llamar la «castración». Allí dice:

la falta es radical. Es radical para la constitución misma de la subjetividad, tal como esta se nos presenta por la vía de la experiencia analítica, lo que, si ustedes quieren, me gustaría enunciar en esta fórmula: desde que eso se sabe, que algo de lo real llega al saber, hay algo perdido, y la manera más segura de aproximarse a ese algo perdido, es concebirlo como un pedazo del cuerpo. Tal es la verdad que, bajo esta forma opaca, masiva, es la experiencia analítica la que nos ofrece y que introduce en su carácter de irreductible. (Lacan, 2006, 30-1-63)

De ese modo, en el análisis se trataría de «arrancar pedazos de goce». Y en ese tiempo, la distinción entre deseo y goce es muy clara. El modo de conceptualizar el objeto pequeño *a*, objeto causa del deseo, provoca una

manera de entender la subjetivación del cuerpo hasta ese entonces inédita. Por esa vía surge la posibilidad de otras dimensiones gozantes. Los objetos *a* reinstalan un campo erótico diverso en lo que de deseo y goce se trata.

Para terminar, quisiera referirme a otra definición que lanza Lacan, en su conferencia, acerca de la interpretación haciendo uso de un texto de René Tostain. Lacan dice: «para tratar al síntoma [...] la interpretación siempre debe ser el ready made de Marcel Duchamp [...] lo esencial de la intervención debe apuntar al juego [fonético] de palabras para no alimentar el síntoma» (1980, p. 176). Esta definición no parece agregar mucho más a lo que fue desarrollando en su conferencia. El acento, una vez más, está dado en la homofonía significativa. Aun así la interrogación queda abierta. Sabemos que Marcel Duchamp hacía parte de sus obras remitiéndose a juegos de palabras. Por solo nombrar una, podemos referirnos a una Mona Lisa con bigotes y barbita a la que abajo le agrega una serie de letras, LHOOQ, lo que en francés suena: *ellehacheauaucul* y que podemos traducir como: «ella tiene el culo caliente». Duchamp juega con la lengua de modo similar a Raymond Roussel, e inventa singulares artefactos en los que amalgama imagen y cifrado homofónico. La relación entre los dos produce efecto de desconcierto. Pero ¿qué es un *ready-made*? Tostain, en el artículo al que se refiere Lacan, escribe: «El ready-made es un término que Duchamp trae de Norteamérica y puede traducirse como prefabricado, pronto para usar, listo para ponerse. Es algo “ya hecho”» (Tostain, 1980, p. 89).

Duchamp hace uso de este término y realiza una serie de esculturas. De las más conocidas: «la rueda de bicicleta, que está volcada sobre un banquito; u otra que llamará la fuente y que será un urinario dado vuelta, poniendo el nombre de su inventor al revés (Mutt)» (Tostain, 1980, p. 90). Son objetos inclasificables, anartísticos, objetos de uso sacados de su función, despojados de su dimensión estética, de los cuales se deben obtener tres condiciones: que sean atemporales, que haya supresión del sentido y que sostengan una contradicción en sí.

El objeto de Duchamp podría acercarse en algo a las propuestas surrealistas por lo absurdas, pero definitivamente se aleja de ellas en el sentido de que en la producción de esos objetos no hay ninguna intención de crear un artefacto que remita a otra cosa en un sentido metafórico, sino más bien

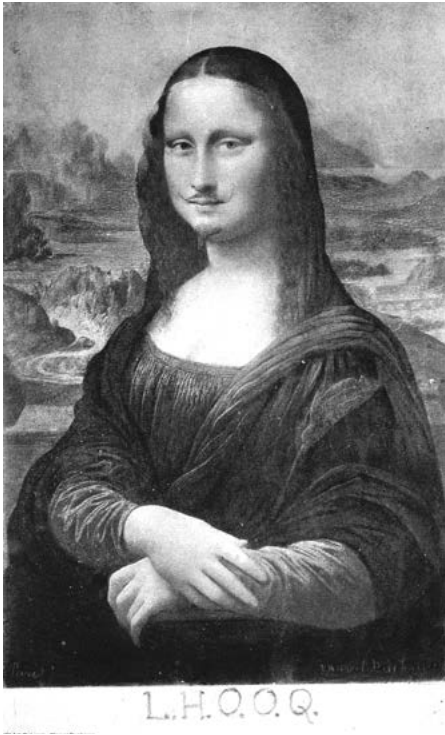


Figura 1. *LH00Q* (1919),
Marcel Duchamp

que ese objeto es eso mismo, desarticulado de su funcionalidad y por ello sin ningún sentido. Entonces bien, si la relación de la interpretación con el síntoma fuera del tipo *ready-made*, ¿qué consecuencia portaría consigo? Se me ocurre pensar que ante todo apuntaría a que el trato sería de un absurdo cómico. El síntoma debería entonces tratarse de modo cómico, quizás mucho más cercano a la comedia que a la tragedia. Una tragedia que seguramente se aproxima al relato sufriente. Tratar al síntoma al modo del *ready made* puede implicar eventualmente la risa como interpretación. Pero justamente, no una risa burlona o irónica. Si fuera el caso, ya tendría mucho de sentido que el analista asignaría al hecho sufriente. Un acontecer cómico por la vía del sin-sentido. Un sin-sentido que desanudara al significante de su concatenación lógica. De esa manera, si fuera el caso, el psicoanálisis podría advenir una práctica que correría menos riesgo de transformarse en un credo religioso. ♦

RESUMEN

El artículo retoma un modo de concebir la escucha analítica siguiendo las pistas que Jacques Lacan propone en la conferencia *La tercera* (1980 [1974]). En dicha conferencia se entiende el discurso analítico a partir del discurrir oral que el dispositivo analítico permite. Una escucha regida mucho más por los juegos homofónicos, las onomatopeyas y equívocos significantes que por la proliferación de interpretaciones basadas en el sentido. Estilos de una práctica sostenidos en la puntuación, que advierten de la íntima relación entre síntoma y goce. Las ocurrencias descritas, al modo de la escuela antigua cínica, pretenden operar como mostraciones que se presentan en su más pura singularidad.

Descriptores: GOCE / DISCURSO / TÉCNICA PSICOANALÍTICA / ESCANSIÓN / INTERPRETACIÓN / INTERVENCIÓN / ESCUCHA / SÍNTOMA

Descriptor candidato: OCURRENCIA

Autor-tema: Lacan, J.

ABSTRACT

This paper further elaborates on a manner of conceiving analytic listening following the clues left by Jacques Lacan in his *La troisième* (1980 [1974]) lecture. In it, analytic discourse may be construed as parting from the verbal flow enabled by the analytic device. A mode of listening more governed by homophonic games, onomatopoeia, and significant equivocation than by a proliferation of interpretations based on meaning. A style of practice sustained by punctuation, that warns of the intimate relationship between symptom and *jouissance*. The witticisms described, in the manner of the ancient Cynic School, aim to be shown, and are presented in their purest singularity.

Keywords: JOUISSANCE / DISCOURSE / PSYCHOANALYTIC TECHNIQUE / SCANSION / INTERPRETATION / INTERVENTION / LISTENING / SYMPTOM

Descriptor propuesto: OCURRENCE

Author-Subject: Lacan, J.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Allouch, J. (1988). *Hola... ¿Lacan? Claro que no*. México: EPELE.
- Descartes, R. (1951). *Meditaciones metafísicas*. (9.ª ed.). Argentina: Austral.
- Lacan, J. (1980 [1974]). «La tercera». En *Actas de la Escuela freudiana de París*. Barcelona: Petrel.
- Lacan, J. (2006 [1962-63]). *El seminario: La angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- Tostain, R. (1980). Ready-made y objeto a. En *Actas de la Escuela Freudiana de París*. Barcelona: Petrel.

El goce del objeto



DANIEL KOREN¹

La ambigüedad del título sitúa de entrada la problemática que abordaré aquí. El goce *del* objeto: ¿se trata de un *del* objetivo o subjetivo? ¿Es el sujeto quien goza del objeto... o *el objeto que goza del sujeto*? En esta ambigüedad reside el lugar particular que ocupa el objeto en la economía pulsional actual. No me estoy refiriendo aquí solamente a las categorías clásicas y siempre vigentes de objetos pulsionales (oral, anal, etc.), sino esencialmente a las consecuencias del desarrollo de aquello que Lacan ha denominado *discurso del capitalista*,² y que se caracteriza por un modo particular de relación con los objetos. Más allá de las apariencias, estos se sitúan menos en la dimensión del placer que en la del goce, aquello que Freud designaba, justamente, como un «más allá del principio del placer». Podemos agregar que un cierto número de estos aspectos habían sido anticipados por Freud.

En efecto, en *El malestar en la cultura*, Freud desplegó la cartografía de las relaciones conflictuales entre los sujetos y la cultura. La cultura es un efecto de la actividad humana; ella produce una transformación de las pulsiones en un movimiento tendiente a la satisfacción y a la protección de las personas ante tres tipos de sufrimiento: el de su propio cuerpo y el del mundo externo bajo la doble rúbrica de la naturaleza y el medio social. La reflexión freudiana explicitaba que la cultura solo podía satisfacer parcialmente las necesidades de los sujetos, que la felicidad no formaba parte del plan de la naturaleza ni estaba en las posibilidades de la cultura,

1 Miembro de la Société de Psychanalyse Freudienne. danielkoren@hotmail.com

2 Lacan introdujo el sintagma *discurso del capitalista* en diversas ocasiones, tanto en su seminario como en conferencias, entre 1969 y 1972, en relación con su teoría de discursos.

y que la existencia misma de la cultura suponía una fuerte dosis de sacrificio pulsional, fundando así un malestar no contingente sino estructural.

Cabe preguntarse si en los casi 90 años transcurridos desde ese libro capital de Freud las condiciones de la cultura no han cambiado. Intentaré sostener que los cambios se inscriben no en las *condiciones* sino en las *coordenadas* de la cultura, y que estos cambios en la cultura pueden ser explicitados por este discurso del capitalista en tanto este sería, según la formulación de Lacan, la «nueva forma del discurso del amo», el cual permite circunscribir una relación particular con el objeto definida por el goce. Para demostrarlo, será necesario desplegar a mínima cuáles son esos cambios y de qué manera el goce (y eventualmente qué tipos de goce) está implicado en estos procesos.

¿Qué entiendo por goce? Pueden darse diferentes definiciones; propongo aquí dos, que me parecen complementarias. Una es de mi amigo y colega Néstor Braunstein: «El conjunto de efectos que el significante provoca sobre el cuerpo». A la cual yo agregaría, siguiendo a Freud, para quien el placer es una disminución de la tensión o de la excitación en el aparato psíquico, que, contrariamente al placer, el *gocce es una excitación sin apaciguamiento*. Literalmente entonces: más allá del principio del placer. Es también, por ende, lo que se manifiesta en el fundamento de la actividad pulsional como la diferencia entre la satisfacción buscada y la satisfacción encontrada que relanza al infinito el movimiento pulsional³ y genera la compulsión a la repetición.

No entraré aquí en desarrollos explicativos sobre la teoría de discursos de Lacan que considero ampliamente conocida.⁴ Tampoco incursionaré en la polémica (un poco escolástica) de si con el discurso del capitalista Lacan introduce un quinto discurso que se agregaría al del Amo, de la

3 «La pulsión reprimida nunca cesa de aspirar a su satisfacción plena, que consistiría en la repetición de una experiencia primaria de satisfacción; todas las formaciones sustitutivas y reactivas, y todas las sublimaciones, son insuficientes para cancelar su tensión acuciante, y la *diferencia entre el placer de satisfacción hallado y el pretendido engendra el factor pulsionante, que no admite aferrarse a ninguna de las situaciones establecidas, sino que, en las palabras del poeta, "acícatea, indomeñado, siempre hacia delante"*» (Freud, 1979, p. 42). (Itálicas mías)

4 Desarrollada por Lacan en su *Seminario XVII. L'envers de la psychanalyse* (El revés del psicoanálisis), así como en su intervención «Radiofonía».

Universidad, de la Histérica y del Analista, o, como dice Lacan, el discurso del capitalista es la forma actual del discurso del Amo.⁵ Conuerdo con esta última afirmación de Lacan y considero que la fórmula del discurso del capitalista —que Lacan escribió una sola vez— refleja más la «forma ilusoria» del discurso que su estructura. Lo que me parece importante subrayar es el cambio de registro entre el discurso del amo «antiguo» y el discurso del amo actual encarnado en el discurso del capitalista. En el discurso del amo antiguo, el S₁ que opera como significante-amo provenía de un orden social en el que la figura del Otro recibía su legitimidad de un orden simbólico transcendental organizado durante siglos por instituciones como la Iglesia o, en lo político, las monarquías, las cuales asignaban a los sujetos lugares, obligaciones y deberes. La Viena de Freud, la crisis del imperio austrohúngaro como consecuencia de la Primera Guerra Mundial y la emergencia en las décadas que la precedieron del capitalismo posrevolución industrial son el ejemplo mismo del surgimiento de una realidad radicalmente nueva. El sujeto de las «sociedades capitalistas avanzadas» (para usar la expresión de Marcuse) vive en un mundo en el cual el poder de las jerarquías seculares ha sido enormemente menguado y en donde se le dará cada vez más cabida e importancia al *individuo*. Volveré más adelante sobre las características de este nuevo Otro social que funda el discurso del amo «actual», y en particular para interrogarnos sobre qué tipo de significante ideal impone a los sujetos. Pero antes hay que subrayar un elemento capital: sea cual sea el imperativo que el significante-amo (S₁) impone a los sujetos, ¿qué es lo que hace a los sujetos?

Lo que hace al sujeto, desde el punto de vista del objeto, es la pérdida: pérdida del objeto maravilloso, agalmático (el primero de todos el seno materno), la ausencia de objeto que procuraría satisfacción total. Lo que funda al sujeto es la falta.⁶ Cada objeto es parcial (como las pulsiones) y toda satisfacción es parcial. El discurso del Amo *old fashion* señalaba a los

5 «La crisis, no del discurso del amo, sino del discurso del capitalista, *que es su substituto*, está abierta» (Lacan, 1978) (itálicas mías). Igualmente «... lo que se opera *del discurso del amo antiguo al del amo moderno*, que se lo llama capitalista, es una modificación en el lugar del saber» (Lacan, 1992, p. 34) (Trad. D. Koren).

6 «Falta-en-ser» dirá durante algún tiempo, con ecos heideggerianos, Lacan.

sujetos lo que debían hacer para enfrentarse con la pérdida, con la falta; la religión, en particular, fue un instrumento extremadamente eficaz para canalizar buena parte del renunciamiento pulsional.⁷ El discurso del capitalista introduce un factor radicalmente diferente, y más precisamente desde hace menos de 40 años, uno de cuyos síntomas más evidentes es la invención y difusión de los «ordenadores⁸ personales» y, por supuesto, de la tela de araña en la que todos estamos atrapados: The World Wide Web, internet. *La particularidad del discurso del capitalista es que promete un goce de los objetos sin pérdida.* Como esto es imposible... se pone en marcha la insidiosa lógica interna de este discurso.

Para caracterizar la relación del sujeto con la búsqueda de goce a través de los objetos, Lacan «pastiche» un sintagma: el *plus-de-goce* construido e inspirado a partir de la elaboración de la plusvalía por Marx. Ahora bien: si Lacan se apoya ampliamente en Marx, existe una diferencia esencial: Lacan considera que en lo que concierne a las posiciones subjetivas, no es la economía el factor determinante, sino el lenguaje. Más precisamente, la articulación simbólica de un discurso fundado en la realidad concreta del significante. Precisemos que el término *discurso del capitalista* propuesto por Lacan está en relación con el capitalismo y al mismo tiempo se distingue de él como objeto de la economía, la sociología o la política. Hay entre la teoría de la plusvalía y la teoría del objeto (*a*) (en tanto aquello que está en juego en el goce) una relación de *homología de estructura*.

Podríamos decir que, si la plusvalía es el núcleo de la economía capitalista, el plus-de-goce propuesto por Lacan es el núcleo de la economía de los sujetos sometidos al discurso del capitalista. Hay una equivalencia planteada por Lacan entre la plusvalía como suplemento de valor, que en tanto tal sería igualmente un suplemento de goce. La multiplicación infinita de objetos supone una multiplicación infinita del goce. De manera insidiosa, el objeto (*a*) que está articulado a la dimensión pulsional va a encarnarse en los objetos del intercambio. Inversamente, puede decirse que la producción

7 Cf. Freud, *El futuro de una ilusión* y *El malestar en la cultura*.

8 El significante tiene su peso. Volveré sobre ello.

de objetos es introducida en el circuito pulsional.⁹ La articulación simbólica del discurso cierra un real que, más allá de la economía material de las relaciones de producción, concierne la economía psíquica en cuanto tal. Desde esta perspectiva, la economía psíquica es en cierta medida un pilar de la economía real. Por ello puede decirse que esta economía marcada por el goce es a la vez psíquica, económica y política.

El discurso del capitalista permite especificar el impacto subjetivo que supone para el sujeto la confrontación con cierto tipo de discurso que entroniza cierto tipo de «ideal» y que propone (más bien impone) una relación bien particular hacia los objetos.

Una serie de características pueden ser señaladas: en primer lugar, el discurso del capitalista es un *discurso anónimo*; no tiene ni nombre ni figura que lo encarne, pero tiende a los sujetos la imagen a la que deben parecerse. La imagen de individuos *autónomos*, autorreferenciales, dueños de su destino, de los que se espera sean *performantes*.¹⁰ Para serlo, deben utilizar y servirse de aquellos elementos —los objetos— que el mismo discurso pone entre sus manos, que supone un consumo permanente de los objetos que el mercado pone a su disposición (en particular los objetos «conectados»). Esto tendrá consecuencias importantes en cuanto a nuestra interrogación inicial: saber del goce de quién se trata. Pero continuemos con las diferencias: no puede no constatarse una inversión radical en relación con la renuncia pulsional evocada por Freud. Por el contrario, asistimos —en apariencia— a un proceso de «liberación» de la manifestación de las pulsiones.¹¹ Esta «liberación» se ve reforzada por un

9 Es la función de la publicidad y el marketing.

10 Es decir: la negación en acto del sujeto del inconsciente. Nada tiene de sorprendente en la medida en que el discurso del amo, que pretende desconocer la falla subjetiva (s), se sitúa en el opuesto (es el «revés») del discurso del psicoanalista.

11 En su texto de 1908 *La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna*, Freud especulaba sobre la posibilidad de que un aligeramiento de la represión de las pulsiones, en particular de las pulsiones sexuales, podría aliviar la «nerviosidad». La realidad nos demuestra hasta qué punto esta especulación era errónea. En honor de Freud hay que decir que en dos ocasiones (en *Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa* [1912] y en *El malestar en la cultura* [1930]) dejó sentada su sospecha de que algo «en la función misma» (de la pulsión) impedía una plena satisfacción. Como dijimos anteriormente: el malestar es estructural y no contingente.

discurso que impulsa los sujetos a «osar», «atreverse», «desafiar», «superarse», «ser más», etcétera. Retomaremos este punto más adelante; dejemos sentado no obstante desde ya que los sujetos pagan un precio elevado de no lograr «estar a la altura» de las exigencias de este ideal. En particular en términos de angustia, culpabilidad, depresión.

El reactor nuclear de este proceso reside en aquello que según Lacan condiciona el giro que lleva del discurso del Amo antiguo al discurso del capitalista: «su curiosa copulación con la ciencia» (Lacan, 1991, p. 126). Imposible no sorprenderse ante el adjetivo: ¿curiosa? ¡Más bien *necesaria!* En efecto, es el avance irrestricto de la ciencia y la técnica lo que posibilita la multiplicación de los objetos que modifican la relación de los seres humanos consigo mismos, con sus cuerpos, con los otros, con los objetos, con su realidad y con el mundo. Sería larga y engorrosa la enumeración de los objetos y los dominios de la vida que son permanentemente transformados por estos. De los aspectos más banales y cotidianos hasta los más fundamentales. Entre estos últimos, no podemos soslayar aquellos que tienen incidencia en la sexualidad, la vida amorosa, la reproducción, el cuerpo y la muerte. Mencionemos simplemente los cambios en la reproducción humana (de la inseminación artificial y los bebés probeta hasta los vientres alquilados), las modificaciones hormonales y quirúrgicas de sexo, la clonación y hasta las perspectivas nacientes del «hombre aumentado» de los transhumanistas que sueñan en convertir una parte de la humanidad (pero solo una parte) en *cyborgs*. Agreguemos a esto, ya que mencionamos la cibernética e internet, la creación de espacios de realidad virtual, con efectos y consecuencias múltiples. La lista podría ampliarse casi al infinito. Los cambios en los individuos (que no en la subjetividad) son controlados, incluso programados por la industria farmacéutica, la ingeniería genética o por el implante en el cuerpo y/o en el cerebro de microchips. La utilización masiva de algoritmos que siguen las actividades y gustos de cada uno permite «proponer» y regular el tiempo libre, el ocio, las preferencias culturales en lectura, música, hábitos y gustos culinarios, intereses turísticos y, también, en la sexualidad o la vida amorosa. El acceso irrestricto al objeto provoca o favorece, inversa y recíprocamente, una transparencia de la esfera íntima que permite un acceso a todo aquello que los sujetos pueden pensar, sentir o hacer. Todo este proceso, infinitamente

más complejo de lo que podemos sintetizar aquí, forma parte del pasaje de las sociedades «disciplinarias» (Foucault) a las sociedades de «control» (Deleuze, 2003, pp. 240-247; Braunstein, 2012).

En el discurso del capitalista el objeto pulsional va a encarnarse tanto en los objetos del mercado como en los seres humanos mismos, los cuales toman el valor de simples objetos valorizables, vendibles, intercambiables (y, en última instancia, desechables)¹² sobre el mercado. La astucia de este discurso consiste en que la plusvalía no produce solamente efectos como acumulación de beneficios, ella produce efectos deletéreos sobre aquel que la produce: este es convertido en objeto en el proceso de producción.

El discurso del capitalista ataca al fantasma de los sujetos.¹³ Pero lo hace de manera paradójica, estableciendo *un cortocircuito entre el deseo y el fantasma*. La eficacia de este discurso, como hemos señalado, reposa sobre la omnipresencia de los medios científicos puestos al servicio de la producción de objetos que invaden todos los espacios de la vida. Estos objetos me parecen presentar dos características determinantes: en primer lugar, «anticipan», «preceden» a la demanda del sujeto. El objeto le es presentado no solo antes de que pueda demandarlo, incluso antes que él pueda solo imaginarlo, y por supuesto con todas las cualidades «agal-máticas» necesarias. Lo que lleva al segundo punto: se presentan como

12 Uno de los ejemplos más claros y extremos sería el de la aplicación Tinder para los encuentros sexuales.

13 Es lo que hacen la publicidad y el marketing. Introduzcamos aquí un paréntesis para señalar un «parentesco» insospechado entre Freud y el discurso del capitalista. Este parentesco (en sentido literal) se refiere a la persona del sobrino de Freud, Edward Bernays (hijo de Eli Bernays, hermano de Martha), quien emigró a los Estados Unidos y es considerado el padre de la propaganda política, de la industria de relaciones públicas y del consumismo americano. Comenzó su carrera trabajando en la propaganda política del presidente Wilson en 1916. En 1923 publicó *Cristallizing Public Opinion* (Cristalizando la opinión pública) y en 1928 *Propaganda: cómo manipular la opinión en democracia*. En estas obras, según su nota biográfica, «combina las teorías de Gustave Le Bon sobre las masas, las de Wilfred Trotter sobre la psicología social y las de Freud». Fue uno de los primeros (siempre según su nota biográfica) en industrializar la psicología del subconsciente (sic) para persuadir a la opinión pública. Para Bernays, una masa no puede ser considerada «pensante», en ella solo se expresan las pulsiones inconscientes, a las que él apunta para vender sus productos gracias a mensajes publicitarios que se apoyan sobre las emociones. Por sus trabajos sobre el inconsciente para uso empresarial se lo considera el padre del marketing. Un último elemento para caracterizar a este personaje: en 1954 fue el propagandista que obró en favor de la United Fruit Company para crear las condiciones de la intervención americana que terminó con el gobierno democrático de Jacobo Arbenz en Guatemala.

«engaña-castración»,¹⁴ pretendiendo que la posesión y el uso del objeto colmaría (y colmataría) la falla subjetiva. De tal manera que la pululación y omnipresencia de estas maravillas de la tecnociencia mercantilizada «aplastan» la dimensión del deseo. Este discurso proveniente del Otro (un Otro socio-político-económico-científico) tiende a «suscitar» la demanda posible imponiéndole al sujeto, induciéndole el mensaje de una necesidad que él mismo ignora y a la cual el objeto vendría a aportar una respuesta inmediata con la consecuente ganancia de goce. En paralelo, este proceso crea en el sujeto la ilusión de una mayor autonomía, cuando en realidad se convierte en cada vez más dependiente. Son los espejismos del narcisismo, que operan con una temible eficacia. Freud lo había percibido claramente: la satisfacción de la pulsión «... se enlaza con un goce narcisista extraordinariamente elevado, en la medida en que enseña al yo el cumplimiento de sus antiguos deseos de omnipotencia» (1979, p. 117). Esta es una de las razones fundamentales que explican el insolente éxito, la extraordinaria operatividad de este discurso: se dirige al talón de Aquiles subjetivo, esto es: la falla narcisista. Freud lo señalaba en otro pasaje: «El hombre se ha convertido en una suerte de dios-prótesis, por así decir, verdaderamente grandioso cuando se coloca todos sus órganos auxiliares; pero estos no se han integrado con él, y en ocasiones le dan todavía mucho trabajo» (1979, p. 90).¹⁵

Señalemos aún dos características suplementarias: al «completar» la falla narcisista de los sujetos, estos objetos revisten un carácter altamente adictivo; una vez integrada la «prótesis», esta se convierte en imprescindible. La segunda: el mecanismo mismo tanto del mercado como de la lógica subyacente (lo que he llamado *engaña-castración*) genera una carrera permanente en pos del nuevo objeto. Desde el punto de vista de la lógica

14 Juego de palabras difícil de traducir: en francés *trompe-la-castration* establece un paralelo con *trompe-l'oeil*, manera de indicar la dimensión de engaño que introducen los objetos. Desde este punto de vista, ciertos objetos pueden ocupar una función cuasi fetichista.

15 Cómo no admirar la presciencia de Freud cuando agrega: «Es cierto que tiene derecho a consolarse pensando que ese desarrollo no ha concluido en el año 1930. Épocas futuras traerán *nuevos progresos, acaso de magnitud inimaginable*, en este ámbito de la cultura, y no harán sino *aumentar la semejanza con un dios*. Ahora bien, en interés de nuestra indagación no debemos olvidar que el ser humano de nuestros días no se siente feliz en su semejanza con un dios». Itálicas mías.

capitalista, los objetos, por definición, han sido previstos y programados para ser obsoletos y desechables. Desde el punto de vista psíquico, como lo indicamos anteriormente, porque solo pueden dar la ilusión de colmar la falla subjetiva. Así, sus límites aparecen inevitablemente y es necesario renovar la promesa de que no solo habrá un nuevo objeto, sino que el objeto siguiente será aún más poderoso, más efectivo, más rápido, más performante. En otras palabras: más (imaginariamente) fálico.¹⁶ Esto concuerda perfectamente con la lógica capitalista que reposa sobre la producción y el consumo infinito de objetos, a falta de lo cual el sistema se desplomaría.¹⁷

Notemos que esto supone una inversión radical (aunque no total) de los presupuestos freudianos expresados en *El malestar en la cultura*. Como si la «cultura capitalista» hubiera integrado la hipótesis del deseo inconsciente y las disposiciones pulsionales y en vez de «combatirlas» (es decir: exigir un renunciamiento pulsional), en un movimiento que podría nietzscheanamente denominarse «transvaloración de los valores», se sirve de las pulsiones para obtener una mayor... plusvalía.

El discurso capitalista se organiza entonces como una anulación permanente de la pérdida con vistas a un plus-de-goce; en ese sentido a una reificación constante del objeto que introduce al sujeto en un proceso de alienación de naturaleza diferente a la alienación significante. Se ve entonces a qué tipo de «ortopedia» sirven las «prótesis», las lathouses, como las denominaba Lacan, todos esos objetos que son como prolongaciones de las funciones corporales, con las cuales el sujeto pretende controlar una realidad en la que en realidad es él el controlado. Se presta a ese juego tanto más gustosamente en la medida en que obtiene una compensación narcisista consecuente. Con la salvedad de que la satisfacción relativa e ilusoria

16 El objeto «fascina». Pascal Quignard nos recuerda oportunamente que el término griego *Phallos* se dice en latín *fascinus*. Cf. P. Quignard (1994). *Le sexe et l'effroi*, París: Gallimard, p. 9.

17 Esto es lo que justifica la aserción de Lacan: «El discurso capitalista [...] es algo locamente astuto. Locamente astuto pero destinado a reventar. En fin, después de todo es lo más astuto que se haya hecho como discurso. No por eso está menos destinado a reventar. Es insostenible [...] es una cosa (*un truc*) que podría explicarles [...] marcha como sobre ruedas, no puede andar mejor, pero justamente marcha demasiado rápido, se consume, se consume (*se consomme*) tan bien que termina por consumirse (*se consume*)» (Lacan, 1978).

aportada por el objeto se agota rápidamente y es necesario recomenzar infatigablemente la carrera tras el objeto siguiente, luego el siguiente y después aún el siguiente.

Puesto que evocábamos la dimensión del goce narcisista, no podemos dejar de lado otro aspecto fundamental: es necesario agregar la dimensión de *lo virtual*, que se despliega en el terreno extraordinario del espacio inmaterial de las redes sociales en las que el sujeto puede exponer una (o muchas) imagen(es) de sí. Hay un goce en la sobreexposición de sí mismo, el mostrarse, el ser «visible», el tener «audiencia»,¹⁸ el yo se ve ensalzado como un verdadero héroe, recompuesto, retocado, reinventado. Goce inmediato, total, sin fin, multiplicado al infinito por las infinitas posibilidades que ofrecen las nuevas técnicas tanto de modificación y gestión de la imagen como de difusión por redes sociales. Goce ilusorio, pero «real» de dominar una forma de realidad, confirmada por el sistema de retroacción (*likes*, popularidad, etc.). No se trata de una búsqueda de bienestar ni de placer, se trata de gozar. Es decir: el vértigo del instante, un vuelco a lo indecible y lo efímero, un sobrevuelo de lo irracional atado al cuerpo, la ilusión de convertirse, en el espacio de un clic, en semejante a dios. El goce es un sentimiento fugaz de omnipotencia, y en él reside el poder de nuestra sociedad hipermoderna. Es una de las formas de un narcisismo «socializado», uno de cuyos resortes está en el espacio virtual. Las redes sociales incitan en permanencia a la construcción de un nuevo «yo», cuyo denominador común es pertenecer a una comunidad virtual cuyo rasgo de identidad es participar del goce del objeto, disponible permanentemente (siete días por semana y 24 horas por día), una comunidad de goce, que comparte la exclusión de todo tipo de restricción o de limitación a la ideología del goce.

Insistamos sobre un punto: si la virtualidad es un factor determinante de la hipermodernidad, esto es también y quizás sobre todo en función de la forma material en que se presenta, es decir, la imagen, pero potenciada en relación con estos dos factores suplementarios que son la *instantaneidad* y la *precipitación*. En efecto, nuestra relación con la virtualidad no es solo la imagen: es fundamental el factor temporal. Nos convertimos en

18 La dimensión pulsional está siempre presente.

testigos (y por ende en participantes) del momento en que la intensidad de lo que se «vive» se cristaliza en la intensidad de lo que se «da a ver». Hemos entrado en la «era de la potencia de la pantalla», que consagra la imagen virtual como nuevo ídolo. Si el término no fuera un poco excesivo, cabría hablar de una forma de «desobjetivación»; en efecto, poco lugar le queda al deseo frente a esta búsqueda de goce instantáneo y efímero, y de imágenes con representación autorreferencial (ya que, privadas de la posibilidad de realización y satisfacción, constituyen en sí mismas su propia satisfacción).

Señalemos dos consecuencias importantes: por un lado, que la «materialización por la imagen» conlleva una «desmaterialización» concomitante de los lazos sociales reales. Particularmente observable en los adolescentes, quienes multiplican las relaciones virtuales en la misma medida en que disminuyen los contactos reales.¹⁹ De ahí la segunda consecuencia que tiene una formulación cuasi oximórica: lo que llamaría la «masa atomizada». Miles y miles de átomos individuales aislados los unos de los otros, pero ligados entre sí por el hilo invisible que tiende entre ellos la red.²⁰ Al punto de que cada vez más a menudo los sujetos no conocen otra realidad que las que les llega por intermedio de la pantalla.

Lo que llevamos expuesto podría dejar una impresión de unilateralidad: el mercado, el discurso del capitalista propone objetos de los cuales los sujetos gozan. No obstante, comenzamos interrogándonos sobre «el goce de quién»: ¿quién goza? No hay duda de que de parte de los sujetos hay un goce en la posesión y utilización de los objetos, pero no hay que perder de vista que ese goce que el sujeto retira *es el goce que el objeto propone*.²¹ Si invertimos la perspectiva, salta a la vista que *es el objeto el que fija las condiciones*. Es el objeto el que manda, es el objeto el que dice cómo hay que hacer. Sí, se puede gozar del objeto, pero para eso hay que

19 A menudo pacientes adolescentes evocan en sesión que han pasado dos semanas de vacaciones con amigos que no han visto: han estado permanentemente en contacto, pero solo por las redes sociales.

20 No por nada en lenguaje informático existe el término *terminales*; salvo que los «terminales» no son las computadoras mismas, sino quien está delante de la pantalla.

21 Y a veces impone.

pasar por las horcas caudinas del manual que nos da las «instrucciones». No en balde el *personal computer* se dice (al menos en el español de España) «ordenador». ¿El que pone orden o el que las da?

La revolución tecnocientífica de los últimos 40 años (biología, genética, ciencias de la computación [informática, tratamiento de datos]) no solamente ha introducido cambios radicales en nuestro mundo cotidiano, sino que aspira a modificar incluso la subjetividad, atrapada en la red de un vasto mercado. Los aspectos esenciales de la vida y de la muerte, de la reproducción, de elección de sexo, de modificaciones de los cuerpos, de exploración e imaginarización de lo real del cuerpo, todos estos aspectos de la vida y muchos más son cartografiados, catalogados, situados, identificados en una red que envuelve en adelante nuestras vidas. ¿Dónde queda el sujeto en todo esto? Este saber tecnocientífico instrumentalizado al servicio del nuevo amo finge desviar en su provecho la castración simbólica: el goce está en adelante al alcance de todos... a condición de someterse a las leyes del dispositivo.²² Lo único que resiste (habrá que decir: ¿por ahora?) a esta aplanadora que aplasta la subjetividad es... el inconsciente.²³ Es decir: el deseo.

Es menester insistir en el punto que acabamos de mencionar. Este concierne menos los objetos que son propuestos a los sujetos que el sujeto mismo. En realidad, concierne una consecuencia posible del goce de los objetos sobre los sujetos: la desubjetivación como movimiento último. Esto se presenta bajo un aspecto radical.

En efecto, nos anuncia la llegada de una nueva era, resultado como siempre de una doble revolución, científica y técnica, que debería conducir a una modificación de los cuerpos, de los cerebros, de las mentalidades y de la representación del mundo. La tesis que subtiende esta revolución es

22 En el sentido deleuziano del término.

23 «Lo Real se ha expandido por la ciencia [...] lo real se ha convertido en una presencia que no tenía antes a causa del hecho que se pusieron a fabricar un montón de aparatos que nos dominan, como no se había producido nunca anteriormente. *Es únicamente a causa de esto que somos empujados a considerar que el análisis sea la única cosa que pueda permitirnos sobrevivir a lo real*» (Lacan, Conferencia en Milán el 30-3-74, en Lacan, 1978, pp. 104-147. Versión electrónica en ecole-lacanienne.Net/bibliolacan/pas-tout-lacan/) (Traducción e itálicas mías).

la siguiente: *los organismos son algoritmos*,²⁴ y *la vida no es otra cosa que tratamiento de datos*. Llevando la hipótesis un paso más allá: el universo todo no es más que un vasto flujo de datos, y un fenómeno *x* no es más que una manera particular de tratar esos datos.

Si traducimos estas tesis en nuestro dominio, lo que llamamos «ingenuamente» sentimientos y deseos son puramente y «simplemente» algoritmos bioquímicos que no reposan sobre nada más que el cálculo. Para los especialistas de la inteligencia artificial, nuestras elecciones, sean cuales sean (sexuales, éticas, estéticas, políticas), están determinadas por mecanismos bioquímicos.

Las implicaciones van aún más lejos: a condición de acumular suficientes datos biométricos y capacidades de cálculo, podrían crearse algoritmos que podrían teóricamente conocer y predecir nuestro comportamiento. Más aún: la máquina de la que «uno se sirve» (es decir: todo tipo de material informático) puede grabar nuestras reacciones en directo (interés, aburrimiento, emoción, etc.) para agregarlas como datos al algoritmo, mejorando así aún más sus capacidades de cálculo y modelizando nuestro comportamiento futuro. Dicho de otra manera: mientras leemos, es la máquina la que nos lee, incluidas nuestras reacciones bioquímicas. Se pretende que en un futuro próximo las máquinas podrían anticipar nuestras propias elecciones, incluso «aconsejarnos» «racionalmente» sobre las decisiones que tenemos que tomar.²⁵ Va de suyo que es «por nuestro bien».

Sin embargo, a pesar de su insolente «éxito», este discurso también «falla», pero su falla deja a los sujetos en un estado de confusión. Hay evidentemente una «falla» de estructura: la del inconsciente (que tratan de eliminar de todas las maneras posibles).

El psicoanálisis es una resistencia en acto a este «ideal» del goce generalizado. Lo hace acordando su lugar al deseo. Esto no significa, bien por el contrario, que el psicoanálisis renuncie a pensar las mutaciones que se producen en el campo social impactando a los sujetos, ni que esté en

24 Un algoritmo es un conjunto de reglas que permiten resolver un problema en una cantidad finita de operaciones y que puede ser traducido en lenguaje informático.

25 El *Livre blanc d'Inria sur l'IA* (<http://sciav.fr/rapportInria>). Véase también: Ganascia, 2017.

contra (¿cómo podría estarlo?) del progreso científico y técnico. Lo que el psicoanálisis no puede es no interrogar los efectos que estos discursos, dispositivos y objetos producen sobre los sujetos. El psicoanálisis muestra la manera en que los sujetos son objetos en los dispositivos, y su práctica permite (o debería permitir) a los sujetos abrir el espacio suficiente para que el deseo sea un límite al goce en vez de que el goce asfixie al deseo.²⁶

Considero que, frente a esta realidad, la responsabilidad ética del analista es convocada. No diría «más que nunca», pero ciertamente de manera diferente que antes. Ella es convocada justamente en la perspectiva del sujeto humano y su deseo. El discurso del capitalista por medio de la tecnociencia dibuja el contorno de un sujeto neuronal, calculable, manipulable (inteligencia artificial y técnicas de marketing mediante). Lo que no es calculable ni controlable es el deseo inconsciente. Es sobre este punto preciso que el psicoanálisis es ineludible porque persiste en ser uno de los raros espacios en los que la cuestión del sujeto en sus diversas formas de existencia (y de alienación) puede aún plantearse. ♦

26 Hay que subrayar el doble sentido del sintagma lacaniano *plus-de-goce*. En francés, *plus-de-jouir* puede entenderse como una búsqueda de un «más», pero también como un «basta: no más goce». Entre el exceso insoportable y la descarga de tensión.

Resumen

El *discurso del capitalista* formulado por Lacan permite una lectura clínica de la relación actual entre los sujetos y los objetos producidos hoy por la tecnociencia. Se observa en particular una inversión de la relación con el goce: de la promesa de goce inducida por los objetos que apunta a colmar la falla subjetiva a la fórmula extraña pero real según la cual son los objetos quienes «gozarían» de los sujetos, atrapados estos y sometidos al imperio de los objetos, con un riesgo cada vez mayor de «desubjetivación». Consideramos que el psicoanálisis es una de las últimas barreras que se oponen a este proceso cardinal en el actual malestar subjetivo en la cultura.

Descriptor: GOCE / CULTURA / DISCURSO DEL AMO / CAPITALISMO / SUJETO / OBJETO / INTERNET / LO VIRTUAL / FALTA / NARCISISMO

Descriptor propuesto: REDES SOCIALES

ABSTRACT

The *discourse of the capitalist* formulated by Lacan allows a clinical reading of the current relationship between subjects and the objects actually produced by technoscience. One observes in particular an inversion of the relation to enjoyment: from the promise of enjoyment induced by the objects that aims to fill the subjective failure to the strange but real formula according to which it is the objects that would «enjoy» the subjects, trapped these and subjected to the empire of objects, with an increasing risk of «desubjectivation». We consider that psychoanalysis is one of the last barriers that oppose this cardinal process in the current subjective discontent in the culture.

Keywords: JOUISSANCE / CULTURE / MASTER'S DISCOURSE / CAPITALISM / SUBJECT / OBJECT / INTERNET / THE VIRTUAL / FAULT / NARCISSISM

Descriptor propuesto: SOCIAL NETWORKS

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Braunstein, N. A. (2012). *El inconsciente, la técnica y el discurso del capitalista*. México: Siglo XXI.
- Braunstein, N. A. (2019). Jouissance. En H. Guilyardi et al. (2019), *Vous avez dit jouissance?* Toulouse: Eres, pp. 55-78.
- Deleuze, G. (2003). Post-scriptum aux sociétés de contrôle (1990). En *Pourparlers*. Paris: Editions de Minuit, pp. 240-247.
- Freud, S. (1979). *Obras completas: Vol. 18. Más allá del principio del placer (1920)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1979). *Obras completas: Vol. 21. El malestar en la cultura (1930)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Ganascia, J.-G. (2017). *Le mythe de la singularité - Faut-il craindre l'intelligence artificielle?* Paris: Seuil-Science ouverte, Le Seuil.
- Koran, D. (2016). On an apocalyptic tone adopted today in psychoanalysis. *European Review of Psychoanalysis*. www.journalpsychoanalysis.eu/%2Fcategory%2Fajp%2Fdiscussions%2Fapocalypse-now-barbarism-and-psychoanalysis
- Koran, D. (2019). La pulsion de mort, moteur du discours du capitaliste. *Essaim* n.º 43 (a publicarse en octubre de 2019).
- Lacan, J. (1978). Conférence à l'Université de Milan - 12-5-1972. En *Lacan in Italia (1953-1978)*. Roma: La Salamandra. Versión electrónica: www.pas-tout-lacan
- Lacan, J. (1991). *Le Séminaire: Vol. XVII. L'envers de la psychanalyse (1969-1970)*. Paris: Du Seuil.

Aproximación a la noción de goce: fundamento de la ética práctica en clínica



JOAQUÍN BOU¹

*El inconsciente es que el ser, hablando, goce y,
no quiera saber nada más de eso.*

J. Lacan (Aún)

«ALGO DISTINTO DE LA SUSTANCIA EXTENSA»
(Y de la *res cogitans*)

Sigmund Freud (1992a), en el esfuerzo teórico por construir su metapsicología, elabora en 1915 el texto en el que procura definir uno de los conceptos fundamentales del psicoanálisis, sintetiza su idea de pulsión (aludida ya diez años antes en *Tres ensayos para una teoría sexual*):

Si ahora, desde el aspecto biológico, pasamos a la consideración de la vida anímica, la «pulsión» nos aparece como un *concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático*, como un representante {*Repräsentant*} psíquico, de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma, como una medida de la exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de *su trabazón* con lo corporal. (Freud, 1992a, p. 117)
(Cursivas del trabajo)

1 Licenciado en psicología. jjboutab@gmail.com

Una petición de principios, o simplemente falacia, pues si es *un concepto*, ¿dónde está la frontera con lo orgánico? ¿Cuál es la «superficie» de contacto con lo somático? Si bien Freud maneja lo escrito con cuidado y se refiere a la pulsión con la frase «nos aparece» (se muestra, es vista), y no la define con un «es», no puede evitar vérselas con la cuestión de la relación entre la *res extensa* y la *cogitans*.

No lo ignora a lo largo de su trabajo. Por ejemplo, en *Más allá del principio de placer*, Freud (1992b) nos dice:

Las fuentes más proficuas de esa excitación interna son las llamadas «pulsiones» del organismo: los representantes *{Repräsentant}* de todas las fuerzas eficaces que provienen del interior del cuerpo y se transfieren al aparato anímico; es este el elemento más importante y **oscuro** de la investigación psicológica. (p. 34) (Negrita del trabajo)

Freud (1992a) caracteriza a la pulsión como un estímulo constante que viene del interior del organismo y que señala una «exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico» (p. 117). Freud en su tiempo, inexorablemente, no pudo evadir la fantasmática positivista, su neurología, esa que presupone un dualismo entre mente y materia, que genera un discurso de un método basado en la observación, que puede medir, comparar en la aprehensión de características de cierto objeto, en la búsqueda de regularidades y en el establecimiento de leyes y principios.

No pudo escapar a la idea de que la pulsión se origina en el cuerpo, que está determinada por la biología. Si bien esto puede ser leído como adjetivo al tema que convoca al presente trabajo, puede relacionarse en cierta forma inversa con el planteamiento de Lacan que se traerá más adelante, ya que piensa el tema psicofísico formalmente (valga la redundancia). Según Miller (2010):

Lo más simple cuando se trata del fenómeno psicósomático —y de todas esas posiciones límite respecto de la estructura del lenguaje— es plantear que no hay una articulación entre S₁ y S₂ sino una *solidificación*, en términos de Lacan, que hace que ya no tengamos uno y otro significante sino un significante solo. (p. 159)

Trabazón en Freud, *solidificación* «en términos de Lacan» son imágenes que se imponen en las cadenas metafóricas de sus discursos.

Para el psicoanálisis, el síntoma comporta una satisfacción pulsional sustitutiva, un «beneficio».

Laplanche y Pontalis (2012) exponen acerca del psicoanálisis:

... la teoría freudiana de la neurosis es inseparable de la idea de que la enfermedad se desencadena y se mantiene en virtud de la satisfacción que aporta al individuo. El proceso neurótico responde al principio del placer y tiende a obtener un beneficio económico, una disminución de la tensión. (p. 44)

Mientras el individuo vive el síntoma con conflicto y singular malestar, su beneficio es inconsciente. Una muestra clínica de esto puede verse en la opacidad del *acting* del hablante que vive con extrañeza, con cierta ajenidad, la escena compulsiva, repetida, que lo sostiene en su particular certidumbre vital, y a la que al mismo tiempo remite su queja.

Como ya señalamos, el síntoma implica una satisfacción pulsional, pero una satisfacción que no es la buscada en un principio. Se dice entonces que el síntoma es una formación de compromiso entre las mociones pulsionales y el Yo, instancia para la cual, a pesar de la incomodidad y perturbación, resulta menos conflictiva que la representación reprimida. De esta forma, la satisfacción resultante vincula el cliché (el afecto), que insiste, a una nueva representación.

En *Esquema del psicoanálisis*, al final de su vida, Freud (2006a) pasa en limpio el tema pulsional:

Tras larga vacilación y oscilación, nos hemos resuelto a aceptar solo dos pulsiones básicas: Eros y pulsión de destrucción. [...] La meta de la primera es producir unidades cada vez más grandes y, así, conservarlas, o sea, una ligazón {Bindung}; la meta de la otra es, al contrario, disolver nexos y, así, destruir las cosas del mundo [...] la íntegra energía disponible de Eros, que desde ahora llamaremos libido, está presente en el yo-ello todavía indiferenciado y sirve para neutralizar las inclinaciones de destrucción simultáneamente presentes (Carecemos de un término

análogo a «libido» para la energía de la pulsión de destrucción.) En posteriores estados nos resulta relativamente fácil perseguir los destinos de la libido; ello es más difícil respecto de la pulsión de destrucción... *Con la instalación del superyó, montos considerables de la pulsión de agresión son fijados en el interior del yo y allí ejercen efectos autodestructivos. Es uno de los peligros para su salud que el ser humano toma sobre sí en su camino de desarrollo cultural.* (pp. 146-148) (Cursivas del trabajo)

Uno puede hacer el ejercicio de imaginarse a Lacan replasmando una y otra vez en su estudio este texto citado de Freud.

Jacques Lacan trabajó la elaboración de *goce* en medio de las dificultades teórico-clínicas que devienen de las hipótesis freudianas sobre pulsión y la cuestión de su satisfacción. Para Lacan, el síntoma es una señal de usufructo libidinal, que él llama goce. Este no es material de acceso inmediato para el análisis. No se origina (como la pulsión para Freud) en el cuerpo. No tiene que ver con la biología, y lo referencia a la instancia superyoica en el sentido que lo hace Freud en el *Esquema*, para afiliarlo a la pulsión de destrucción.

Para Lacan, la función de eso que llama goce tiene cierta relación con el cuerpo, pero no cualquier relación. Y no se equipara a la pulsión. Podría ser pertinente preguntar entonces ¿qué cuerpo está en juego cuando se goza?

Se puede hablar de otra lógica, y en otro sentido: en Freud la pulsión es una exigencia subjetiva en la dirección cuerpo-representación y en los sentidos de los órganos hacia lo psíquico. Con Lacan el goce es una exigencia de la lengua en el cuerpo. Es la huella de lo simbólico en el cuerpo (lo simbólico deviene cuerpo y lo orgánico, simbólico). Se remarca el hecho de que la lengua siempre toma cuerpo (y viceversa), ya que, en lo ontogenético y ontológico, órgano e imagen (representación, palabra) son un híbrido subjetivo que acaece en un *topus* que para Lacan es, ineludiblemente, no euclidiano.

Por el mismo lado (o mismo *topus*), ¿quién-qué se satisface con el síntoma? Esta pregunta (junto a la anterior) parece ser importante para la clínica en el sentido de la cura. Si atribuimos la satisfacción al paciente, entonces una intervención pertinente debería estar dirigida a un él, y procuraría que reconozca su goce en aquello de lo que se queja. Esto hace

a la clínica apuntar al registro de lo imaginario y fundamentarse en cierto «compromiso nominal» que se queja, que demanda.

En última instancia, ¿hay alguien que goce? Sostener que «él goza» o «tú gozas» o «yo gozo» es una falacia, ya que el yo, tú, él están implicados, son un producto imaginario, autómatas que confirman el goce. Son el goce. Y se puede decir que son inherentes al síntoma.

Nadie goza. Solo se podría afirmar que hay algo que goza. «Eso» goza, hay un cierto saber hablante que acaece gozante.

De las siguientes formas lo dice Lacan:

Cuando digo empleo del lenguaje, no quiero decir que lo empleemos. Nosotros somos sus empleados. El lenguaje nos emplea, por este motivo, eso goza. (2008b, p. 70)

Ustedes no gozan más que de sus fantasmas. [...] Lo importante es que sus fantasmas los gozan. (2009, p. 111)

Donde eso habla, goza. (1982, p. 139)

La idea de que la satisfacción no puede ser atribuida al paciente ya se ve en el Seminario XI, en el que Lacan (1999) afirma:

Es evidente que la gente con que tratamos, los pacientes no están satisfechos, como se dice, con lo que son. Y no obstante sabemos que todo lo que ellos son, lo que viven, aun sus síntomas, tiene que ver con la satisfacción. Satisfacen a algo que sin duda va en contra de lo que podría satisfacerlos, lo satisfacen en el sentido de que cumplen con lo que ese algo exige. No se contentan con su estado, pero aun así, en ese estado de tan poco contento, se contentan. El asunto está justamente en saber qué es eso que queda allí contentado. (p. 173)

El paciente sabe algo, y en ese saber no sabe que sabe. En este sentido se puede entender *saber* como *inercia* (esa incapacidad que tienen los cuerpos de modificar por sí mismos el estado de reposo o movimiento en que se encuentran) *en* la lengua, el lugar donde *eso* es sujeto al discurso. No es ese saber algo que se posea y de lo que se disponga, es algo que se hace goce desde lo inconsciente.

Dice Lacan (1982) en el seminario *Aún*:

La clave de lo que expuse este año concierne lo que toca al saber, y puse énfasis en que su ejercicio solo podía representar un goce. (p. 165)

Este ejercicio del saber, visto como articulación significativa, representa para el analizante el propio goce, es decir, por lo tanto, el deseo del Otro (el superyó en Freud, el nombre del padre en Lacan).

El problema en clínica del que hay que estar prevenido con respecto al goce radica en que, en dominios de lo inconsciente, acaece un saber que se piensa «es la forma de ser de cada quien». Este saber no es patrimonio específico de un alguien. El paciente en tanto hablante es siervo de ese saber que se da. Y, además, este producto pulsional es para Lacan (2008a) «un saber que no comporta el menor conocimiento» (p. 764).

La pulsión en su constitución implica un «fraseo» que el sujeto lleva inscrito en su subjetividad fisiologizada y del cual no es consciente: ignora sentido, significación, sus significantes son oscuros. Este desconocimiento condena al sujeto a una pasiva recurrencia. Entre otras cosas porque *lo que se repite da certidumbre*, una ganancia de seguridad psicológica que suele pagarse a cualquier costo. Y la incertidumbre, en el desamparo ontogenético con el que el neonato tiene que vérselas, y que el sujeto sufre como un afecto basal a lo largo de la vida, hace a la certidumbre más importante que la verdad.

Lacan intenta dar cuenta, al hablar de goce, de un más allá del principio de placer, de algo que involucraría al cuerpo en una suerte de imposición superestructural. Se podría decir entonces que si el síntoma se repite, si insiste, no es por su contenido en un sentido económico, sino por su forma. Pero sería discutible, otra vez, si en una subjetividad positivista forma y contenido no son más que el resultado de la percepción de la óptica dualista.

Podría parecer que Lacan va en menoscabo de la dimensión corporal en lo que respecta al goce, sin embargo, resulta que el cuerpo es el soporte del discurso y, por lo tanto, del goce. Para Lacan, la cuestión es cómo el discurso logra atrapar el cuerpo. Y cómo esto implica al sujeto eludido tras la ficción que domina el campo imaginario, yoico, en sus inclinaciones, sus afectos, conductas.

Sigamos a Lacan (2008b): «la repetición tiene cierta relación con lo que, de este saber, está en el límite y se llama goce» (p. 13). La repetición, así vista, no se asocia con un uso de la memoria neurológica: el goce se repite por una necesidad devenida lógica y encarna y se regodea libidinoso en esos bordes de pasaje en el cuerpo, los orificios de la comunicación, del intercambio (material, lumínico, sonoro, olfativo). Zonas prínceps de la erogenia corporal.

Para Lacan (1982), un cuerpo «no se goza sino corporeizándolo de manera significativa. Lo cual implica algo distinto de la sustancia extensa» (p. 32). Esto puede verse como una reinención de la materia por parte de Lacan: una materia gozante que, lógicamente, se diferencia de la *res extensa* (ya que no ocupa lugar en el espacio euclidiano) y de la *res cogitans* (en tanto no da lugar a la conciencia).

En síntesis, podría decirse que el goce para Lacan es el ejercicio corporal (libidinal) del saber inconsciente fundamentado en una articulación lógica.

Con Lacan, el cuerpo para el psicoanálisis es significativo. Asunto ya mostrado por las histéricas tratadas por Freud.

De nuevo en el sentido de la cura: si la repetición tiene que ver con el goce, y en esto hay «saber-no saber» y cierta ganancia de certidumbre del sujeto, ¿cuál es la relación del goce con una eventual verdad revelada en la clínica?

El sistema no precisa de un sentido, dice Lacan (2008b): «pero nosotros, seres débiles [...] tenemos necesidad de sentido [...] Con el saber en tanto medio del goce se produce el trabajo que tiene un sentido, un sentido oscuro. Este sentido oscuro es el de la verdad» (pp. 14-54). Además afirma (2009): «interrogar la *demansión* de la verdad en su morada es algo [...] que solo se hace por lo escrito, y esto en la medida en que solo por lo escrito se constituye la lógica» (p. 60). Por lo tanto, el sentido del goce concluirá en el sinsentido del discurso.

A pesar de que aquel saber, que no comporta conocimiento, domine el discurso del paciente, podrá «despertarse» en él, en lo azaroso del síntoma, en la discontinuidad del habla, cierta pregunta por *el sentido* de su goce, es decir, de su verdad: «No sé por qué no puedo dejar de caer en esto que tanto me molesta». Tal vez podría derivar de un traspie inesperado en el habla. Por ejemplo, el lapsus que sustituye *pareja* por *pared* puede dejar

al hablante detenido en esa imagen *pareja-pared* en el sentido benjaminiano de *dialéctica en suspensión*, tensionando el movimiento subjetivo consciente. Movimiento en dirección de la cura.

En el proceso en que un *parlêtre* deviene analizante surge la potencialidad de ver su implicación en aquello que le ocurre. Pero esto está condenado al fracaso, al *impasse*, sin la posición del analista que habilite la demanda de su saber. Así se constituye eso histerizado. Ese es el comienzo, el germen. El análisis consiste en su desarrollo.

DESEO Y GOCE DEL ANALISTA

El «deseo del analista» comporta una función en la que despliega su discurso sujeto a cierto goce y acompaña en el dispositivo la entrada en análisis junto a un sujeto que le demanda saber. Un psicoanalista no es un terapeuta que escucha personas, es una posición, una función, sostenida frente al goce del analizante y a lo singular del goce de cada uno.

Miller (2011) nos dice que un analista es siempre analizante (p. 33). No hay nada especial a priori en el psicoanalista. Con «suerte» logra el consentimiento de otro, analizante, llevado azarosamente en el decurso de asociaciones en dirección de la cura. Mientras no obture ese recorrido el propio analista. Por esto no se puede saber hasta dónde llegará un análisis.

Para Lacan el psicoanálisis es una ética práctica que aspira en clínica a cambiar, en el sentido de la cura, la implicación de un analizante con su goce. Que procura develar lo que no pudo ponerse en palabras, hasta un fortuito momento de su singular goce. Un goce frente al goce de un otro en la dimensión del uno, sin medida común, único. El otro goza a su manera. Entonces se debe estar prevenido frente al otro de la afectación que puede producir el susurro del propio goce. El camino humilde del analista es aprender a escucharse para habilitarse a escuchar al otro sin la interferencia de lo propio. Y allí está la posición que da lugar a la función analítica.

El «deseo del analista» está en busca de un saber que no es ese saber *no-querer-saber* que parece, para Freud, para Lacan, constitutivo de lo humano. El deseo del analista comporta en la clínica un goce distinto. Acciona de tal forma que el analista tiende a cierto desprendimiento. Deja de

lado sus investiduras, no goza como fuera de la clínica en su vida cotidiana de ser humano. Ya señalaba Freud (2006b) en 1910:

Nos hemos visto llevados a prestar atención a la «contratransferencia» que se instala en el médico por el influjo que el paciente ejerce sobre su sentir inconsciente, *y no estamos lejos de exigirle que la discierna dentro de sí y la domine*. Desde que un número mayor de personas ejercen el psicoanálisis e intercambian sus experiencias, hemos notado que *cada psicoanalista solo llega hasta donde se lo permiten sus propios complejos y resistencias interiores*, y por eso exigimos que inicie su actividad con un autoanálisis y lo profundice de manera ininterrumpida a medida que hace sus experiencias en los enfermos. (p. 136)

Este goce analítico, sostenido por la herramienta de la supervisión, tiene consecuencias en el sentido de la cura. Habilita la práctica que lleva a la experiencia analítica. Mueve al analista de la posición dominada por el goce cotidiano. El goce analítico procura obturar la contratransferencia, busca aplicar-develando el sello de la singularidad al caso que se trata en clínica.

ESO QUE ALIENA Y DESAGREGA SUBJETIVIDAD

Retomando y afinando la síntesis freudiana sobre pulsiones, Lacan trabaja en la noción de goce para avanzar en el esclarecimiento teórico-clínico de ese tema «tardío» en el desarrollo del psicoanálisis que es la pulsión de muerte.

En esta lógica, lo que se puede afirmar en consecuencia es que *lo esencial del goce es su carácter de repetición compulsiva*. De esto se puede inferir que el goce es la repetición de una demanda que procura satisfacción. Esta compulsión a la repetición con la cual se elabora la dimensión negativa del goce mandata al sujeto a la búsqueda de placer en la fantasía de la satisfacción, relanza la pulsión implicada en el goce.

Ya Freud (1992b) escribe en *Más allá del principio de placer*:

... el hecho nuevo y asombroso que ahora debemos describir es que la compulsión de repetición devuelve también vivencias pasadas que no contienen posibilidad alguna de placer, que tampoco en aquel momento

podieron ser satisfacciones, ni siquiera de las mociones pulsionales reprimidas desde entonces [...] La investigación sexual, que chocó con la barrera del desarrollo corporal del niño, no obtuvo conclusión satisfactoria; de ahí la queja posterior: «No puedo lograr nada; nada me sale bien». (p. 20)

Es decir que la compulsión a la repetición es algo «anterior» (sin llegar todavía a hablar de lo inorgánico), sostenida en una herida narcisista cicatrizada.

Luego en la clínica:

... los neuróticos repiten en la transferencia todas estas ocasiones indeseadas y estas situaciones afectivas dolorosas, reanimándolas con gran habilidad. Se afanan por interrumpir la cura incompleta, saben procurarse de nuevo la impresión del desaire, fuerzan al médico a dirigirles palabras duras y a conducirse fríamente con ellos [...] En vista de estas observaciones relativas a la conducta durante la transferencia y al destino fatal de los seres humanos, osaremos suponer que en la vida anímica existe realmente una compulsión de repetición que se instaura más allá del principio de placer. (Freud, 1992b, pp. 21-22)

Pero la repetición que se ve operar tanto en la pulsión como en el goce no debe llevar a pensar que goce y pulsión son el mismo hecho. Sí se podría afirmar que *el goce es la instancia negativa asociada a la satisfacción pulsional*. Y también que el goce retroalimenta a la pulsión en su repetición negativa, que es la dimensión de la pulsión de muerte.

Así, Lacan (1982) (siguiendo a Freud) nos presenta la función de lo superyoico: «Nadie obliga a nadie a gozar, salvo el superyó. Lo superyoico es el imperativo del goce: ¡Goza!» (p. 11). Lo imperativo del superyó en esa orden de gozar desencadena la satisfacción pulsional. Y nos revela la función coercitiva de la pulsión de muerte.

El superyó es la instancia imperativa por la cual el goce se sostiene en la activación y el despliegue pulsional. El goce que se usufructúa por la vía de la satisfacción pulsional es el más allá de todo placer con el que el goce insiste como agente sometido a la pulsión de muerte. El superyó

compele siempre a un poco más de satisfacción libidinal y así el sujeto es proyectado al más allá (del principio del placer).

El superyó instauro la instancia negativa del ser sujeto de goce, y hace falaz cualquier ética basada en un «supremo bien» de lo humano.

Spinoza (1980), en su *Ética* de 1677, descarta el bien y el mal desencarnados. Señala que solo se dan lo bueno y lo malo. Llama «buena» a una acción que opera una composición directa de las relaciones de nuestro cuerpo, y de nuestro cuerpo con el del otro, aun si opera una descomposición indirecta. Y llama «mala» a una acción que opera una descomposición directa, aun si opera una composición indirecta (pp. 125-137). Para Spinoza este es el criterio de lo bueno y de lo malo, y con ese criterio hay que vivir.

Así se puede considerar lo superyoico al servicio de la mala acción. Hace al sujeto de la alienación. Opera en la dimensión de lo malo en la ética de Spinoza.

LA DIMENSIÓN ÉTICA EN CLÍNICA ANALÍTICA

Al iniciarse un análisis, demandante y analista comienzan un movimiento en los dominios del Yo, van dejándose a sí mismos, se van revelando en soledad, singulares. Del lado del analizante hay una revuelta narcisista a S1 y al final deviene Uno. Y se llega a esa instancia del análisis en que los goces del analizante y del analista resultan inconmensurables en el amorodio. A la mutua exclusión de los goces la única enunciación formal posible es la de la identidad. Analista es quien **consciente** elude el no vínculo y deja al otro frente al único encuentro posible con el sí mismo repitiéndose atrapado en una sala de espejos sin salida visible. Entonces el analista queda a la espera de esa emergencia de lo real que angustie y abra la brecha, la hiancia que habilite el movimiento fuera del repetido retorno a la escena que hace al mundo del reconocimiento del analizante.

El goce hace al discurso psicoanalítico, y el discurso psicoanalítico al goce. Así las perturbaciones del *parlêtre* son modalidades de este. Una neurosis, una psicosis son formas de goce. El análisis busca acceder a algún saber sobre ellas en la singularidad del caso clínico. (Digresión: aquí se puede introducir la cuestión de la «enfermedad». Cuestionar su ser. Si es pertinente hablar de enfermedad somática, y a fortiori de «enfermedad

mental». O si solo estamos ante instancias del acaecer humano en la tramitación gozante de la vida.)

Al inicio de las entrevistas, como ya vimos, en tanto no se histeriza la demanda, analizante y analista se encuentran, dentro del dispositivo, en un relativo pie de semejanza. Durante un análisis iniciado (o no), no solo quien llega con su discurso y logra elaborar una demanda trabaja con su fantasmática, con su singularidad inconsciente. También el analista lo hace. El análisis se da en transferencia. No es *con* la transferencia que se trabaja. Cuando un analista hace una intervención no la hace a priori, posicionado en un punto arquimédico, sino que la realiza dentro de un *status* de implicación del que debe surgir «triumfante» el deseo del analista (esa función) para que el dispositivo inicie el camino de la cura.

Según Nasio (1996), el análisis no se establece en el desarrollo de un discurso de un Yo «empoderado» en sesión sobre los railes de la demanda. No se trata de que la palabra se imponga poderosa en la clínica (p. 210).

La sesión clínica, cuando es en el sentido de la cura, conlleva una experiencia de movimiento subjetivo que mueve al analizante y al analista fuera del guion de sus relatos en diferentes sentidos. En el primero en el sentido de actualizar y replasmar (el pasado, lo que se repite, lo que insiste se puede cambiar) en *après-coup* su escena, ese «mundo de reconocimiento» que lo encierra y donde soporta sabores y sinsabores de su goce. En el sentido del analista, y esto lo hace responsable de favorecer la experiencia clínica, el deseo y el goce deben «encauzarse» fuera de lo cotidiano de su vida exterior al dispositivo. Esta experiencia ya es responsabilidad del analista, más precisamente de la función analítica con la que debe cumplir soportado por la supervisión cuando sea pertinente.

El deseo del analista debe favorecer el logro de esa experiencia, siempre singular en el desarrollo de la práctica. El analista debe percibir lo transferencial en clínica fuera del sí mismo, más allá de la propia investidura, de la transferencia llamada contratransferencia.

Es la dimensión ética a la que explícitamente nos convocan Freud y Lacan.

En análisis se trata de habilitar a la demanda a desplegar su discurso, ese en el que cierto significante insista en el relato de su vida, o en el que de pronto se da un traspie del habla. En algún momento va a insinuarse

en el síntoma ese saber que no sabe que sabe. Esto hace a la experiencia clínica. Esto hace a la puntuación del discurso transferencial en análisis, a la escanción y el *après-coup* en el sentido de la cura.

En el dispositivo analítico lo inconsciente no se mueve en un solo sentido. No es un receptáculo que acumula desalojo, no un morral propio y exclusivo del paciente. Lo inconsciente se mueve como una ameba conteniendo los dos polos gozantes del dispositivo. No hay adentro ni afuera en un difícil entrampamiento del cual el analista debe estar apercebido como regla fundamental.

EL **ACTING OUT**: UNA FORMA DE **IMPASSE** EN QUE SE JUEGA LA ÉTICA

En *Recordar, repetir y reelaborar* se señala la rememoración obturada en el acto como vehículo de la compulsión a la repetición. Freud (2006c) dice:

... podemos decir que el analizado no recuerda, en general, nada de lo olvidado y reprimido, sino que lo actúa. No lo reproduce como recuerdo, sino como acción; lo repite, sin saber, desde luego, que lo hace. (p. 152)

Y el analista debe estar atento a esas fantásticas puestas en escena. El *acting out* es un hecho conservador que se da desde el registro de lo imaginario en la dimensión escópica. En lo subjetivo «inmoviliza», conserva el guion inconsciente que insiste en su escenificación. Obtura la palabra, la elaboración simbólica. El *acting out* es transferencia aún no tomada por la formalidad del dispositivo analítico. Es transferencia aún no domesticada, apenas su indicio esbozado. Es performático, juega lo visual más que en el síntoma propio del registro simbólico. Es un relato «fantástico» que, por lo tanto, pide un mayor esfuerzo de interpretación que el síntoma. Y repetido ante la sordera contratransferencial del analista.

Harari (2000) nos describe el *acting out*. Su significación «es opaca» para el paciente. Es una respuesta-llamado por una falla en la escucha, una falla del Otro. El *acting out* es enigmático para el analizante. Este se sorprende por la insistencia en la repetición, pero no se implica en ella (pp. 173-174).

Parecería entonces que el mecanismo en el *acting out* no es el desalojo (propio del síntoma), sino la renegación.

Lacan (2019) en el seminario XIV nos dice que *to act out* es representar una historia en acción de dos tiempos: un otro lee una escena, entonces el sujeto aludido le muestra la forma correcta de leerla. Para ello el sujeto representa su versión de la escena. Es una historia con guion, con soporte simbólico enigmático. El sujeto con su *acting out* rectifica la lectura que considera incorrecta y confirma su libreto (p. 66).

El objetivo clínico del análisis consiste en estar atentos a cuando la escena que enmaraña al sujeto flaquea en el desgaste de su insistencia, cuando el fantasma se rasgue ante la persistencia de lo real, desfallezca un significante y haya retraumatización y angustia. Poner a trabajar lo negativo para crear las condiciones que lleven a un movimiento fuera del libreto desde donde el sujeto de la conciencia que Benjamin (2008) ubicaría en un *instante mesiánico* (pp. 36-37) suture y altere el guion para replasmar un Yo menos alienado respecto al Otro. Más libre del sometimiento superyoico al servicio de la autodestrucción.

En torno a esa demanda dirigida al analista es que puede pensarse la ubicación del síntoma para el psicoanálisis, diferente de la que pueda ocupar el *acting out*. Lacan (2006) piensa esta diferencia a partir de la disposición para la interpretación de uno y otro: «el síntoma no puede ser interpretado directamente, se necesita de la transferencia, o sea, la introducción del Otro» (p. 139). En cambio el *acting out* llama al Otro.

El *acting out* responde a una «mala» lectura de la escena por parte de un Otro. Lo jugado en la escena reclama por una actualización del orden simbólico. El sujeto del *acting* es tomado por él porque queda suspendido sin significantes a los cuales sujetarse. Y no logra que se lo reconozca. Por ejemplo, un «paciente» exhibe en consulta un frasquito «con ketamina» y hace alarde de sus conductas de riesgo. Se percibe un *impasse*. Hay una falla significativa en el análisis. Una hiancia simbólica que impide compartir el registro, y que el analista debe ver y asumir como sordera y ceguera seguramente contratransferenciales.

Siguiendo a Harari (2000), esta falla del analista en la lectura es reversible, permeable a la corrección. Es una instancia que «pide» en forma

apremiante por la interpretación. Pide por ese instante en que el *acting out* devendrá síntoma (pp. 171-176).

El analista en funciones propicia un cambio de registro: de la acción en una escena (de veta imaginaria) a la palabra dicha en el registro de lo simbólico, a la escena fantasmática. De la realidad operatoria a la realidad psíquica. Busca anudar imagen y símbolo para producir significante.

Para Nasio (1996), en análisis la emergencia del analista-amo de la histerización es una máscara que se ofrece para que se habilite la demanda de su supuesto saber. Más precisamente es el analizante que habilita al analista en su demanda a ofrecerse como amo con un supuesto conocimiento (p. 113).

Un síntoma, en su invocación al amo en un orden simbólico, habilita con la transferencia establecida el trabajo dialéctico significativo con el imaginario. No sucede así frente el *acting out*, cuando precisamente la tarea va a consistir en romper ese circuito para permitir al sujeto, dominado por la actuación, modificar su posición y ocupar otro lugar para su goce.

En el seminario sobre la angustia, Lacan (2006) dice que el *acting out* es algo en la conducta del sujeto que se muestra (p. 127), pero lo que se muestra es un resto, caído del sostén fantasmático; es una mostración de algo sin significante que dé cuenta de ello. Lo que caracteriza al *acting out* es que el sujeto aún se encuentra dentro de la escena y su mensaje es dirigido al Otro. El problema es que el Otro no está ubicado con la posibilidad de recibirlo, porque no ha asumido ese lugar, o porque lo ha dejado. *Por esto no es lo mismo un acting out cuando aún no comenzó un análisis que cuando este ya está establecido y es la posición del analista la que lo determina.* Ejemplo importante de esto es lo que ocurre con Freud, implicado en su teorización sobre el objeto, durante el análisis con Dora.

Lacan (2009) comenta:

Freud (en el caso Dora) habló desde lo que sabe, desde su fantasma, y no se interrogó por el deseo del analizante. La pregunta que se impone es cómo hacer que la transferencia entre al análisis, cómo la transferencia salvaje se puede domesticar, cómo se hace entrar el elefante salvaje en el cercado, cómo poner el caballo a dar vuelta en el picadero. (p. 162). (Paréntesis del trabajo)

El *acting out* es una exhibición velada, porque el objeto *a*, como resto, no es especularizable. El resto que no es tomado por la imagen y solo puede ser mostrado lateralmente. Es actuación oscura para el sujeto que la padece, aunque es mostrada a los demás. Hay un sentido que se le escapa, y se le escapa porque lo real no queda «basado» (taponado) por un significante. Al fallar el fantasma en eso que opera como punto de amarre para el hecho simbólico que es el sujeto, este deviene sujeto de escenificaciones para seguir sosteniendo la causa de su deseo en ese «mundo ilusorio de reconocimiento».

El *acting out* es mostración de un deseo desconocido por el Otro, precisa Muñoz (2009): «... más aún, de la causa de ese deseo, del objeto que opera en tanto caído de la cadena significante y que causa el deseo precisamente excluido de la articulación significante [...] En síntesis el *acting out* es demanda de simbolización exigida a otro en una transferencia salvaje» (p. 161).

MUY BREVE CONCLUSIÓN

Por lo tanto rescatar y sostener la función analítica en el dispositivo es el eje ético de la praxis analítica. En la práctica clínica intervienen, y suelen interferir, cuando desfallece la función, vestidura, deseo y goce del analista.

Como nos recuerda Jaques-Alain Miller (2011):

Ser analista no es analizar a los demás, sino en primer lugar seguir analizándose, seguir siendo analizante. Como ven, es una lección de humildad. La otra vía sería la infatuación, es decir, si el analista creyera estar en regla con su inconsciente. Nunca lo estamos. (p. 33) ♦

RESUMEN

En análisis quien ha llegado con su discurso, y logra elaborar una demanda, trabaja con su singularidad inconsciente. El analista también lo hace. El análisis se da en transferencia, no *con* la transferencia. Cuando un analista hace una intervención, no está posicionado en un punto arquimédico, la realiza dentro de un *status* de implicación del que debe surgir triunfante «el deseo del analista» (esa función) para que el dispositivo apunte a la cura. *Eso* más allá de todo pronombre, o de «analizante» o «analista», es lo que sucede en clínica.

El goce hace al discurso psicoanalítico, y este al goce. Las perturbaciones del hablante son sus modalidades. Toda nosografía señala formas del goce. El análisis busca, en la singularidad del caso, cierto saber sobre ellas. En clínica, cuando desfallece la función y se cae fuera del dispositivo, intervienen, y suelen interferir, vestidura y el deseo y goce propios del analista.

*Descriptor*es: GOCE | PULSIÓN | SÍNTOMA | CUERPO | DESEO DEL ANALISTA | CLÍNICA | DISCURSO | TRANSFERENCIA | ACTUACIÓN | ÉTICA | LACAN, JACQUES

ABSTRACT

In analysis, who arrives with his discourse and manages to elaborate a demand, works with his unconscious singularity. The analyst does it too. Analysis works *in* transference, not *with* the transference. When an analyst makes an intervention he is not positioned in an Archimedean point, he performs it within a status of implication from which «the analyst's desire» (that function) must arise triumphant so that the device points to the cure. *That*, beyond any pronoun, or nouns like «analysant» or «analyst», is what happens in the clinic.

Jouissance produces psychoanalytic discourse, and this produces jouissance. The perturbations of the speaker are their modalities. Any nosography indicates forms of jouissance. The analysis seeks, in the singularity of the case, certain knowledge about them. In clinic, when the function

falters and work falls out the device, intervene, and usually interfere, identifications and the desire and jouissance of the analyst.

Keywords: JOUISSANCE / DRIVE / SYMPTOM / BODY / DESIRE OF THE ANALYST / CLINIC / TRANSFERENCE / DISCOURSE / ACTING / ETHIC / LACAN, JACQUES

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: AUCAM, Itaca.
- Freud, S. (1992a). *Obras completas: Vol. XIV. Pulsiones y destinos de pulsión*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1992b). *Obras completas: Vol. XVIII. Más allá del principio del placer*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2006a). *Obras completas: Vol. XXIII. Esquema del psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2006b). *Obras completas: Vol. XI. Las perspectivas futuras de la terapia analítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2006c). *Obras completas: Vol. XII. Recordar, repetir y reelaborar*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Harari, R. (2000). *¿Qué sucede en el acto analítico?* Buenos Aires: Lugar.
- Lacan, J. (1982). *El seminario: XX. Aún*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1999). *El seminario: XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2006). *El seminario: X. La angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2008). *El seminario: XVI. De un Otro al otro*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2008a). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2008b). *El seminario: XVII. El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2009). *El seminario: XVIII. De un discurso que no fuera del semblante*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2019). *El seminario: XIV. La lógica del fantasma, Clase 13*. Recuperado de <http://www.bibliopsi.org/docs/lacan/17%20Seminario%2014.pdf>
- Laplanche, J. & Pontalis, J-B. (2012). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (2010). *Extimidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (2011). *Sutilezas analíticas*. Buenos Aires: Paidós.
- Muñoz, P. D. (2009). *La invención lacaniana del pasaje al acto*. Buenos Aires: Manantial.
- Nasio, D. (1996). *Cómo trabaja un psicoanalista*. Buenos Aires: Paidós.
- Spinoza, B. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Orbis S. A. Recuperado de http://www.multimedia.pueg.unam.mx/lecturas_formacion/genero_y_critica_cultural/sesion_12/Spinoza_Baruch_Etica_Demostrada_segun_el_order_geometrico.pdf

Goce y topología, la topología del goce¹



GONZALO DELGADO²

El presente texto pretende abordar y problematizar desde la propuesta teórica de Lacan una articulación posible entre el concepto de *jouissance* (*goce*) y el empleo de algunas superficies y conceptos topológicos. Dicha elección se debe a varias razones. En primer lugar, busca mostrar que la propuesta de Lacan en cuanto al goce constituye un cuestionamiento y subversión de la postura eminentemente sustancialista y ontologizante que rige a Occidente desde hace siglos, de la que se deriva, por ejemplo, la concepción freudiana —sostenida incluso por buena parte del lacanismo de hoy en día— de la segunda tópica, del *individuum* psíquico, que se compone de un cuerpo anatómico tridimensional que encierra en él un *Yo*, un *Superyó* y un *Ello* con sus goces, pulsiones y contenidos reprimidos, separados de una pretendida realidad material objetiva y compartida. Cassin (Badiou y Cassin, 2011) atribuye esta topología esferoide —recordemos que Freud mismo emplea el término *huevo*—, con su adentro-límite-afuera, a un efecto de una maniobra de Aristóteles; específicamente a lo que postula en su libro *Gamma* de la *Metafísica* (Aristóteles, 1994), en el cual plantea el principio de todos los principios: el *principio de no-contradicción*, del cual se derivan los otros tres (*de identidad*, *del tercero excluido*

- 1 Escrito en el marco de la cursada de la Maestría en Psicología Clínica en Facultad de Psicología, Udelar.
- 2 Licenciado en Psicología. Integra el grupo de investigación «Formación de la clínica psicoanalítica en el Uruguay», en Facultad de Psicología, Udelar. Docente ayudante en Facultad de Psicología, Udelar. gadp187@hotmail.com

y *de razón suficiente*). De allí se desprende, según la autora, la noción de un sentido único, idéntico a sí mismo, que no admite contradicción y que, por tanto, se presentaría como evidente, como una verdad incuestionable. De ahí que prácticamente ningún psicoanalista, salvo Lacan, se haya dispuesto a cuestionar la supuesta obviedad de que primero existen el ser o la sustancia viva y su respectivo monto de energía (libido o goce), que luego este accede al lenguaje y, por último, adviene el sujeto hablante. El asunto es que esta forma de pensar el mundo tiende a determinar formas particulares de ejercer el psicoanálisis que no resultan compatibles con el psicoanálisis, al menos el de Lacan, sino con el discurso contradictorio a este, el Discurso Amo. Ello es observable en expresiones tales como: «las cosas son así»; «la gente nunca cambia»; «¿para qué le voy a decir lo que siento si no va a cambiar?», etcétera.

La segunda razón es que, para postular su noción de goce específica para el psicoanálisis, Lacan se vio obligado a cuestionar las nociones de sustancia tal como son empleadas en los sistemas teóricos de Aristóteles y Descartes, para intentar comprender cuáles son sus limitaciones a la hora de tratar de alojar en ellos su noción de goce. A partir de allí, el francés debió recurrir necesariamente a una topología desprendida del bucle signifiante (el agujero), la cual le permitió proponer un estatuto no ontológico sino lógico a su *sustancia gozante*. En tercer lugar, además de proponer el goce como una necesidad de la articulación signifiante, para justificar la imposibilidad de establecer una conjunción entre los goces (masculino y femenino), articuló a ella una segunda topología (la del *espacio compacto*) que permitiese pensar matemáticamente el estatuto de esa falla presente en todo intento de establecer una relación (*rapport*) desde un punto de vista lógico. Por ello, en cuanto a la articulación del goce con la topología psicoanalítica, existen al menos dos aspectos que necesariamente deben ser expuestos en el texto: por un lado, que el concepto de goce es dependiente de una articulación topológica en la que puede ser inscrito y escrito, basada en el *nudo borromeo*; por el otro, que el goce puede ser articulado a una topología diferente de la anterior, que haga posible comprender matemáticamente cuáles son las particularidades del espacio abstracto que le corresponde.

Para arribar a la articulación del goce con la topología, primero debemos examinar la noción de la cual es necesario partir: *sustancia gozante*. Según Eidelsztein (2015), este concepto no posee relación alguna con la satisfacción pulsional, con la pulsión de muerte, con el beneficio secundario del síntoma, ni con ningún término proveniente de la teoría freudiana, sino que surge a partir de la *lógica del significante* de Lacan, y de las fallas que este encuentra en los sistemas científicos y filosóficos de Descartes y Aristóteles. Específicamente se trata de un cuestionamiento de los conceptos de *res extensa* y *res cogitans*, en el caso del primero, y *ousía*, en el caso del segundo. El término *ousía* —frecuentemente traducido por *sustancia* o *entidad*, aunque su etimología proviene del griego que significa ‘bienes, propiedades y riqueza’—, y especialmente *ousía próte*, es considerado la primera categoría o predicado aplicable al sujeto (*hipokéimenon*) en la lógica aristotélica, a modo de análisis del pensamiento y del lenguaje. Se trata, por tanto, de *sustancia* en un sentido lógico y no ontológico, es decir, dicha noción no es homologable al uso corriente de la palabra, entendida como una fracción de materia de algo consistente en un material homogéneo, que permanece idéntico a sí mismo, a pesar de las transformaciones posibles, representando así la esencia o ser de ese algo. A fin de evitar ese «deslizamiento abusivo» de las concepciones de *sustancia* y sujeto de Aristóteles (Lacan, 1967-1968), Lacan propone un término opuesto que es el de *insustancia* (1972-1973). Si bien el término *sustancia*, tal como Lacan pretende emplearlo, se desprende de la *ousía* aristotélica, en ella no logra alojarse la *sustancia gozante*, dado que Aristóteles no puede concebir la imposibilidad de la *relación sexual* como el principio de todos los principios —este punto será central para el abordaje de la *compacidad* con relación al goce—, y en su lugar coloca el principio de *no-contradicción* (Lacan, 1971-1972a).

Eidelsztein (2015) asevera que la modernidad se funda a partir de Descartes, en la medida en que es el primer autor que postula una noción de *res extensa* (*sustancia extensa*) de manera puramente matemática, mediante el racionalismo geométrico: será *sustancia material* únicamente aquello que posea las tres dimensiones espaciales (alto, ancho y profundidad). Según este psicoanalista, solemos no reparar en que se trata de una definición matemática —dado que se apoya en el concepto de *dimensión*—, porque nuestra

intuición espacial occidental nos engaña haciéndonos creer que es natural y evidente que la sustancia es tridimensional. Pero para fundar la ciencia moderna, no basta con matematizar la extensión (3D), sino que fue necesario para Descartes crear un individuo que piense, atribuir una sustancia al pensamiento (*res cogitans*) que no posea dimensiones (o D). Se lo define como individuo de forma intencionada, puesto que para Descartes todo aquello que es «cogitable» lo es en la medida en que pueda devenir consciente. Tampoco puede ser inscrita la noción de sustancia gozante en el sistema cartesiano, puesto que este no puede abarcar aquello que no sea consciente o espacial tridimensional como es, por ejemplo, el cuerpo biológico.

En resumen, ni el sistema teórico cartesiano ni el aristotélico son capaces de alojar en ellos la noción de significante, dado que este se desplaza solamente en dos dimensiones (horizontal o metonímica y vertical o metafórica) y, por consiguiente, tampoco puede dar lugar al inconsciente, al objeto *a*, al goce, al Otro, etcétera. Por tal razón, en su seminario *Encore* (1972-1973), para situar al significante con relación a las dos sustancias diferenciadas por Descartes, Lacan localiza un tercer tipo de sustancia: la *sustancia gozante*. Dicha sustancia no puede ser ni estar originada en la tridimensionalidad y tampoco puede coincidir con la representación en el sentido de la conciencia o el yo, dado que compete a la articulación significante y a sus efectos. En este sentido, según el autor, el significante es la causa —en el sentido de las cuatro causas aristotélicas— del goce y, al mismo tiempo, este último se presenta como una necesidad de discurso que, antes de ser producida, solo puede ser admitida como inexistente (Lacan, 1971-1972b). Necesidad debe ser entendida desde un punto de vista lógico y no como necesidad originada en la naturaleza y en la biología, que suele considerarse un punto de partida. De ahí que Eidelsztein (2015), siguiendo a Lacan, pueda afirmar que

Así como el síntoma da a entender que hay una verdad cuando no la hay, el automatismo de repetición hace creer en un goce, pero ese supuesto goce anterior es como un punto al infinito —punto de fuga al infinito— de las combinaciones significantes, del sistema de saber. *Jouissance*, goce, no es, no existe por fuera del sistema del saber. (p. 416)

Lacan propone entonces la inexistencia de la necesidad, ya sea por el lado del goce como por el de la verdad. Por tanto, su origen no puede ser situado más que como una ausencia de origen, pero en estricta dependencia del «sistema del saber», es decir, del automatismo de repetición, a modo de un efecto particular de este.

«El goce es lo que no sirve para nada, pero eso no dice mucho al respecto» (p. 6). Como puede observarse, al hablar del goce, Lacan emplea definiciones como «instancia negativa», como «un punto de fuga al infinito», «como una necesidad de discurso», cuyo origen es la inexistencia; inexistencia que el automatismo de repetición revela. Es, por tanto, el carácter estrictamente negativo o, mejor dicho, negativizado del goce lo que obliga a Lacan (2006) a realizar un planteo similar al existente en la *Ethica* de Spinoza, consistente en el *mos geometricus*, a saber, una sustancia cuyo soporte es la eficacia misma del bucle significante, planteada de un modo geométrico: superficies abstractas, inscritas en una lógica y no en una ontología que, por su carácter bidimensional, pueden albergar en ellas al goce como un elemento faltante, a la manera de un agujero topológicamente considerado. El agujero que constituye el goce es —afirma Eidelsztein (2015)— tramitado por el lacanismo actual en un intento incesante de velar el origen en la inexistencia mediante la noción, en apariencia consistente, de la sustancia viva tridimensional. Por el contrario, si bien Lacan en *Encore* (1972-1973) afirma que *la sustancia del cuerpo* se define únicamente por ser aquello de lo que *se goza*, y ulteriormente, en su seminario *Los no incautos yerran* (*Les non-dupes errent*) (1973-1974), define al cuerpo como homologable a la sustancia gozante (Lacan, 1973-1974), no se trata de la misma noción de cuerpo que Eidelsztein criticaba líneas más arriba, puesto que el cuerpo que Lacan propone «goza de sí mismo», de manera independiente de todo acto de conciencia —*res cogitans*— y es inexistente en el espacio euclidiano —*res extensa*—. No se trata de un cuerpo extenso, sino que posee únicamente dos dimensiones y se sostiene, no en el agujero, sino en el «sistema de los agujeros» creados por el bucle significante que conforman al nudo borromeo. Eidelsztein (2015) lo representa del siguiente modo:

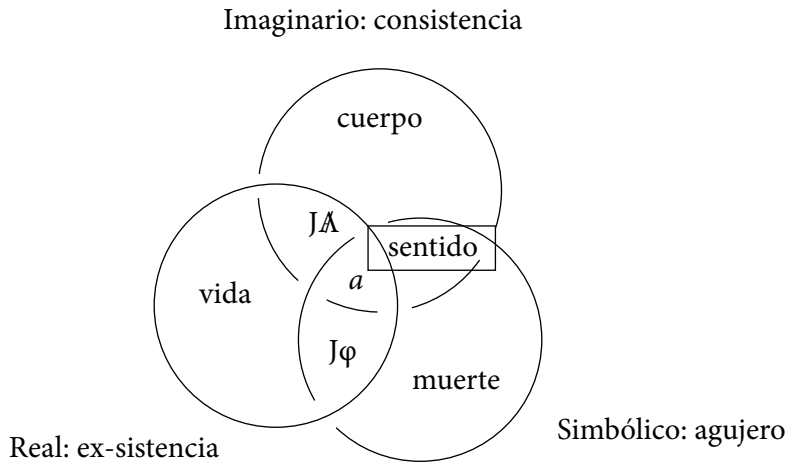


Figura 1. Representación bidimensional del nudo borromeo con los términos que pueden inscribirse en su «sistema de agujeros».

El cuerpo del que habla Lacan es el producto de la articulación en la cadena borromeana de los registros *Simbólico*, *Real* e *Imaginario*; el cuerpo proviene «... de la inexistencia y del agujero (real y simbólico respectivamente), o su contrario, de la consistencia, aquello que viene a taponarla como consistencia (imaginario). El nudo borromeo enseña que nunca encontramos el primero si no es articulado al segundo» (Eidelsztein, 2015, p. 432). De este modo, el francés no desdeña la definición corriente —eminentemente imaginaria— de cuerpo, sino que la incorpora como uno de los aspectos del nudo borromeo (la consistencia), aunque diferenciándolo de su noción de cuerpo para el psicoanálisis, del que depende la primera, puesto que es el bucle signifiante el que produce el agujero y si este no opera —tal como ocurre en la *holofrase*— no puede hablarse siquiera de cuerpo en sentido anatómico.

Es mediante una *lógica signifiante*, es decir, a partir de una articulación reducida a una combinatoria de «elementos diferenciales últimos» que se componen «según las leyes de un orden cerrado» (Lacan, 2003, p. 481), que Lacan puede proponer que el cuerpo se crea como sistema de agujeros en los que pueden alojarse los objetos *a*. Este intento de formalización por parte de Lacan descartaría la posibilidad de reducir, por ejemplo, lo oral y lo

anal al borde de los labios o al excremento respectivamente, puesto que para este autor los objetos *a* se diferencian entre sí por sus formas particulares de funcionamiento en la estructura, es decir, en su relación con el Otro (*A*). Mientras que lo anal se relaciona para Lacan con la *demanda del Otro*, lo oral se vincula a la *demanda al Otro* (Lacan, 2012). En este sentido, puede afirmarse que los objetos *a* se sostienen como tales en tanto vaciados de sustancia; en tanto *insustancia* o *a-cosas* (Lacan, 1972-1973), entendiendo dicha *a* como proveniente del objeto *a*, y a la vez como privación del carácter de cosa u objeto en sentido corriente. Pero si el cuerpo es el conjunto de agujeros determinados por la articulación significativa, ¿cuál sería la necesidad de emplear el término *sustancia gozante*? La definición circular de cuerpo como aquello de lo que *se goza* y solo se goza de un cuerpo es una necesidad lógica, dado que permite comprender no solo que el cuerpo es sinónimo del agujero topológico, sino que únicamente en el agujero creado por el significante se vuelve posible la existencia del goce como predicación (*ousía*). Lacan únicamente logró particularizar diversas formas de goce como predicados —*goce fálico*, *goce Otro* y *goce-sentido*— a partir de que comenzó a escribir en los agujeros del nudo.

Hasta que Lacan no pudo empezar a escribir en los agujeros, no pudo pensar que en ellos se inscribe, se escribe otro tipo de sustancia, una insustancial. De hecho, los agujeros surgen y advienen por escritura y ellos crean los objetos con los que se opera en psicoanálisis. (Eidelsztein, 2015, p. 434)

De ahí que sustancia gozante constituya para el psicoanálisis la justificación material por excelencia de la creación, *ex nihilo*, de aquello creado por la *béance* del intervalo significativo y del lazo social (Eidelsztein, 2015), así como también todo lo que puede comprenderse en la noción de *goce*: ya sean afectos, sentimientos, dolores, síntomas, sensaciones, deseos, necesidades, etcétera (Eidelsztein, 2012).

En la propuesta teórica de Lacan, la noción de goce, y consecuentemente la de cuerpo, adviene solamente mediante una escritura matemática que es la del nudo borromeo, entendido como sistema de agujeros topológicos. Resulta importante destacar que el nudo no está constituido por tres cuerdas, sino que lo central es su encadenamiento. Del nudo únicamente

se cuenta con su escritura, por tanto, no puede ser homologado a la sustancia extensa, de ahí que Lacan asevere que lo real se sostiene únicamente en una escritura lógico-matemática. Con la concepción de Freud no es posible postular el cuerpo y el goce de este modo, dado que, por ejemplo, su segunda tópica del aparato psíquico³ funciona como un «esquema» en el sentido kantiano. Entendiendo por esquema «la operación por medio de la cual se le procura una realidad objetiva a un concepto mediante la intuición que le corresponde. El esquematismo es una mediación entre el pensamiento puro y la sensibilidad» (Porge, 2007, p. 134). Esta operación vuelve al cuerpo una entidad existente y consistente por/en sí misma; postura que parece incuestionable para la intuición occidental, en la que cuerpo, ser y sustancia parecen ser estrictamente idénticos. De este modo, solamente a partir del nudo matemático, Lacan puede postular otra concepción de lo corporal y del *ser* con el que el psicoanálisis debe operar y que escape a la intuición espacial: un *parlêtre* —incorrectamente traducido como «ser hablante»— que Eidelsztejn (2012; 2015) prefiere traducir como *hablanser*.⁴ Neologismo que surge como rechazo del *ser* del «ser humano», dado que la posición de Lacan es considerada antifilosófica, es decir, se caracteriza por sostener un rechazo frente a la posición ontológica. El nudo matemático, como ser producido por el lenguaje, permite postular una modalidad diferente de ser que se caracteriza por adolecer de esencia, naturaleza, identidad, propiedad, etcétera.

Lo que ha sido expuesto hasta el momento muestra que en la enseñanza de Lacan la noción de *gocce* como inexistencia y agujero no puede ser aprehendida sino a partir de una crítica de las concepciones de sustancia presentes en la obra de Aristóteles y Descartes. Particularmente, la crítica que Lacan realiza al sistema cartesiano, en la medida en que tanto la *res*

3 Se trata del «esquema del huevo», esquema sumamente influenciado por los avances de la biología de la época, como una suerte de continente de las pulsiones, de los contenidos reprimidos, entre otras cosas.

4 El autor propone esta traducción dado que en ella se respeta: 1) que el hablar, desde un punto de vista lógico, es anterior al ser y es creado por el primero (hablan, entonces existe el ser); 2), que se trata de una condición particular («ser» y no seres); 3) el término introduce la pluralidad de las voces que se crean por *inmixión* (neologismo que refiere a una mezcla de elementos que no pueden ser distinguidos) de otredad, rechazando, de este modo, el individualismo (Eidelsztejn, 2012).

cogitans como su complemento, la *res extensa*, impiden poner a funcionar un concepto de goce que sea producido como en un espacio bidimensional y como acto de voluntad de ningún individuo. Por esa razón, Lacan debe recurrir a una topología que se adecue a dichas particularidades. Ahora bien, ¿cuál es la crítica que Lacan realiza a Aristóteles en torno a la *ousía* y, en consecuencia, qué propone al respecto? En *El saber del psicoanalista* (Lacan, 1971-1972a), Lacan afirma que Aristóteles al formular su lógica propone el *principio de no-contradicción* como el principio que gobierna a los demás principios, lo cual le impide postular que el principio sea la imposibilidad lógica de la *relación sexual*. Si bien Lacan reconoce en Aristóteles —afirma Cassin (Badiou y Cassin, 2011)—, específicamente en sus *Analíticos*, «un pequeño comienzo de la topología», es decir, la invención de una escritura literal en lógica que perfora lo escrito a través de la letra, toma la delantera por no estar encerrado en la no-contradicción. De este modo, Lacan pudo objetar no solamente que la proposición universal afirmativa se sostiene únicamente en la medida en que se le aparea un *existe uno* que funciona como límite de ese *para todo* (ibídem), que asocia a la *posición masculina*, sino que también pudo trascender esa primera oposición formulando el lado derecho de sus *fórmulas de la sexuación* (Lacan, 1971-1972b), correspondiente a la posición femenina, entendida como *no-toda*. Cabe destacar que dicho matema no escribiría una pretendida relación entre los sexos, sino el *impasse* mismo de todo intento de escribirla formalmente (Milán-Ramos, 2008).

Esa imposibilidad de relación lógica entre los sexos, definida por Lacan (1972-1973) como «la impotencia del amor» —constituida por la «ignorancia» de desear hacer Uno a partir de dos (lado hombre y mujer de la relación)—, hace que este defina al goce sexual como asexuado. ¿Por qué? Pues porque el goce, en tanto sexual, es fálico, es decir, no se relaciona con el Otro en cuanto tal. El goce fálico

... es el obstáculo por el cual el hombre no llega, diré, a gozar del cuerpo de la mujer, precisamente porque de lo que él goza es de este goce, el del órgano. Y es por esto que el superyó, tal como lo he puntualizado hace un momento con el *¡goza!*, es correlato de la castración, que es el signo con el que se atavía la confesión de que el goce del Otro, del cuerpo del otro, no se promueve más que por la infinitud... (Lacan, 1972-1973, p. 15)

Como puede verse, Lacan asevera que, del lado masculino, la unión de los goces se vuelve imposible debido a que el significante fálico produce al goce como agujero, mientras que, desde la posición femenina, el goce parece estar promovido por la infinitud; más específicamente, se trataría de una articulación particular entre finitud e infinitud, en el sentido matemático del término, lo que definiría al goce femenino y a la imposibilidad misma de establecer una conjunción de los goces. Dicha articulación evoca una noción de la topología general llamada *compacidad* (ibídem), noción que proviene «... de una lógica construida precisamente sobre la interrogación del número y de aquello hacia lo cual él conduce, por una instauración de un lugar que no es el de un espacio homogéneo» (ibídem, p. 18).

Para definir compacidad,⁵ Lacan (ibídem) implícitamente recurre a la topología de la recta numérica real \mathbb{R} , llamada así porque se hace corresponder a cada punto un único número real. Si se considera de dicha recta, por ejemplo, el espacio cerrado⁶ y finito $[0, 1]$, se observa que cualquier intersección contenida en él estará constituida necesariamente por espacios abiertos e infinitos, es decir, sin importar la cantidad de veces que se intente subdividir al espacio cerrado cuyos límites son 0 y 1 (por ej., $1/2$, $1/5$, $0,125$, etc.), ningún punto de dicho intervalo puede alcanzar tanto el límite inferior como el superior, sino solamente aproximarse de manera indefinida. Por lo tanto, un espacio será compacto solamente si se compone de un número finito de conjuntos cuya intersección está constituida por un número infinito. Esta intersección infinita indica, según Lacan, el modo en el que se obstaculiza y recubre la prueba de la inexistencia de la relación sexual y la forma en la que el goce debe ser pensado. De este modo, Lacan busca establecer una topología del goce fálico de un modo similar a aquel presente en *La lógica del fantasma* (Lacan, 1966-1967) mediante la serie de Fibonacci. Tanto en la compacidad como en la serie de Fibonacci, la imposibilidad de la

5 Existen, evidentemente, varias formas de definirla, pero por motivos prácticos y de extensión, solamente se abordará someramente dicha noción en términos de espacios cerrados que es complementaria a una definición en términos de abiertos.

6 De forma intuitiva, puede decirse que un espacio es *abierto* o *cerrado* dependiendo de si contiene en él sus límites. De este modo, el espacio cerrado $[0, 1]$ incluye en él tanto al punto 1 como al 0, mientras que un espacio abierto $(0, 1)$ los excluye (Vappereau, en Lacan, 1972-1973).

relación sexual constituye un límite que el infinito no es capaz de albergar: en el primer caso, bajo una conclusión referida al infinito, mientras que, en el segundo, a través de la inconmensurabilidad del 1 con el a .

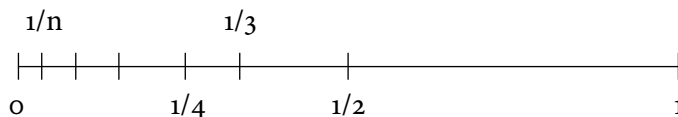


Figura 2. Representación de la compacidad de la recta real 0-1, constituida por infinitos puntos (Llerena).

Sin embargo, el punto crucial —afirma Vappereau (en Lacan, 1972-1973)— de la articulación del goce con la topología del espacio compacto no es que pueda extraerse un espacio infinito a partir de un finito, sino que se pueda extraer algo finito partiendo de algo presentado como infinito y que no tiene que ver estrictamente con el goce fálico sino con el «gocce del Otro lado». La modalidad femenina de gozar, al constituirse como un espacio en el cual se despliega una serie infinita, pero que se encuentra contenida por sus límites cerrados —por eso se puede hablar de espacio compacto—, permite extraer algo numerable pero únicamente uno por uno, o, mejor dicho, «una por una» del infinito. En consecuencia, no pueden ser contadas «todas», dado que la cantidad de mujeres posibles se corresponde con la infinita cantidad de puntos que comprenden el espacio compacto. Precisamente por eso, Lacan puede afirmar que no existe «La» mujer, en tanto abstracción de un universal, y que ella sea, en todo caso, *no-toda*. El hecho de que el espacio compacto no tenga que ver «estrictamente con el goce fálico» no implica que no sea también esta su topología. Lo que ocurre del lado masculino es un tanto diferente, puesto que en él

... se despliega esta vez una sub-familia finita de espacios cerrados cuya intersección es no vacía, lo que permite, siempre porque el espacio es compacto, concluir que todas las familias —comprendidas por lo tanto las familias infinitas— tienen ellas mismas una intersección no vacía (por lo tanto, sacar una conclusión sobre el infinito ahí donde la hipótesis remite a lo finito). (Rodríguez Ponte, en Lacan, 1972-1973, p. 21)

Si la posición masculina está constituida por una «sub-familia de espacios cerrados», quiere decir que, por un lado, estos conjuntos o espacios pueden contabilizarse; por el otro, afirmar que su «intersección es no vacía» supone que pueden poseer elementos en común, razón por la cual pueden producir una serie: los hombres. Por esa razón, la posición dependiente del falo permite «sacar una conclusión sobre el infinito ahí donde la hipótesis remite a lo finito» (Lacan, 1972-1973, p. 21).

En resumidas cuentas, el problema de la relación sexual, y por consiguiente del goce, puede plantearse de manera doble: 1) desde el lado de la mujer como falla compacta —a ella no se llega más que por una aproximación al infinito— y no admite otro 1, dado que no existe «La» mujer; 2) la lógica del agujero balizado por 1 del falo, en tanto significante impar —por no poseer par— que rige a la posición masculina, hace que el hombre se empeñe en tomar a la mujer por falo, cuando es justamente su relación con el falo lo que le impide establecer una relación con algo que pueda llamarse su contrapartida sexual. Se trata, más bien, para ambas posiciones, de su *contrapartida parasexual* (Lacan, 2010, p. 108), en que el *para* puede entenderse como una barrera que hace a cada quien mantenerse de su lado, sin poder hacer Uno a partir de los dos, a causa del objeto *a*, que opera como resto de la operación subjetiva.

Ahora bien, y para culminar a partir de todo lo expuesto, resulta importante plantear ciertas cuestiones. La formulación de los modos particulares de goce entramados como sistema de los agujeros del nudo borromeo —entendiendo que existe una homología entre cuerpo y nudo— es contemporánea a su propuesta de una «verdadera consistencia del cuerpo para el psicoanálisis», que define mediante la topología del *tore-boyeaux*, que, por homofonía, puede traducirse tanto por toro-tripa como por toro-tubo y que se aproxima a *tourbillon* (torbellino), como agujero devorante de las sustancias materiales (Lacan, 1974-1975). Es decir, que el cuerpo, en un sentido, sería un cilindro (estructura abierta) cuyos extremos serían la boca y el ano —por donde *eso* (*ça*) entra y por donde *eso* (*ça*) sale, respectivamente—; en otro sentido, sería un toro (estructura cerrada) cuyo agujero central permite desdibujar la noción corriente del centro como «interno» y lo demás como «externo». Posteriormente, articula el cuerpo a la superficie de la botella de Klein, por tratarse de una superficie que

resume las dos propiedades del toro y del cilindro: es al mismo tiempo una superficie cerrada, pero que sostiene en una relación de continuidad al interior y el exterior, y que resulta imposible de sumergir en el espacio tridimensional (Eidelsztein, 2006).

Eidelsztein (2015) afirma que Lacan operaría con por lo menos dos concepciones de cuerpo: el de la consistencia imaginaria y el cuerpo como agujero de la sustancia gozante, y nosotros añadimos que existe, al menos, una tercera acepción, que es la de la topología de la botella de Klein. Si bien en ella también podría alojarse la sustancia gozante —dado el agujero determinado por el autoatravesamiento que hace posible a dicha superficie—, sus particularidades no permiten escribir en ella las formas particulares de goce ni la articulación de los tres registros. Es evidente que el nudo borromeo y la botella de Klein constituyen modelos diferentes para abordar diferentes problemas o un mismo problema desde diversos puntos de vista, pero, de cualquier forma, se trata de modelos de cuerpo que podrían, en algunos aspectos, contraponerse o uno excluir propiedades que el otro integra en su funcionamiento. Por ejemplo, mientras que el nudo borromeo incluye la noción intuitiva de cuerpo localizándola como consistencia imaginaria, la botella de Klein parece desdeñarla explícitamente, dado que no existe ninguna tridimensionalidad en la que pueda alojarse como sustancia extensa, por tanto, no posee consistencia. Lo mismo ocurre con la compacidad, que es una topología apoyada en el número, el límite, la continuidad, etcétera, que, si bien es empleada por Lacan para pensar el *impasse* que supone la no-relación sexual, se trata de otro tipo de escritura que la del nudo borromeo, aunque ambas intenten abordar el estatuto del agujero por vías diferentes. Una forma de intentar subsanar el problema que planteamos está dada por el propio Lacan al afirmar: «Es un hecho que no se percibió jamás, que todo lo que concierne al nudo borromeo no se articula más que por ser tórico. Un toro se caracteriza por ser un agujero» (Lacan, 1976-1977, p. 39). Por lo tanto, la estopa que constituye al nudo borromeo es el toro, más específicamente un encadenamiento de al menos tres toros, con lo cual el nudo borromeo podría quizá alojar en él al cuerpo tanto imaginario como al toro-tripa que se articula a él, producidos ambos por el automatismo de repetición. A la vez que es importante recordar que en topología combinatoria la botella de Klein es un toro autoatravesado.

De cualquier modo, la falta de una lectura sistemática de la obra de Lacan, y de las elaboraciones lógicas y matemáticas allí presentes, no nos permite más que plantear el problema que suponen las diversas articulaciones topológicas que empleó a lo largo de su enseñanza y cómo podrían articularse entre sí. Como puede verse, el presente texto ha girado en torno a un mismo problema: la topología y el goce, pero siempre recurriendo a otros conceptos de la propuesta de Lacan que le son subsidiarios. Ello se debe a que un concepto solamente cobra un valor teórico en tanto forma parte de una red de relaciones conceptuales. No puede partirse de una fórmula y desde ahí fundar nuevamente Roma; el agujero se produce, de forma *ex nihilo* o, más exactamente, cada vez que proferimos cualquier cosa y con él hay que arreglárselas... ♦

RESUMEN

El presente texto busca abordar, desde la teoría de Lacan, una articulación posible entre el concepto de *goce* (*jouissance*) y ciertas superficies topológicas empleadas por este en su enseñanza. Primero se plantea la procedencia aristotélico-cartesiana del concepto lacaniano de *sustancia gozante*, a la vez que se plantea una crítica y subversión realizadas por Lacan con relación a estas doctrinas filosóficas, en tanto estas no pueden albergar una sustancia que defina al inconsciente y sus efectos. Dicha sustancia producida por la articulación significativa, en la que se aloja el goce, es esencialmente un agujero en sentido topológico, adjudicando un estatuto lógico y no ontológico a la *sustancia gozante*. Posteriormente, se realizan varias precisiones entre algunos modelos topológicos como el *toro*, la *botella de Klein* y el *nudo borromeo*, en la medida en que cada uno de ellos puntualiza, desde diferentes puntos de vista, ciertas relaciones entre *goce* y *agujero*. Finalmente, se intenta esbozar una articulación entre el concepto de goce y la topología del *espacio compacto*, como aquella que permite especificar las particularidades lógico-matemáticas del goce masculino (fálico) y del goce femenino, e inferir la imposibilidad de establecer una conjunción (*rapport*) entre ambos goces.

Descriptores: TEORÍA LACANIANA / GOCE / TOPOLOGÍA / ESPACIO / NUDO BORROMEIO / CUERPO

ABSTRACT

The following text is intended to develop, from lacanian theory, a possible articulation between the concept of *joy* (*jouissance*) and some topological surfaces used by him in his teaching. First, the Aristotelian-cartesian origin of the lacanian concept of *joyful substance* is raised, while a critique and subversion made by Lacan in relation to these philosophical doctrines are considered, since these cannot contain a substance that defines the unconscious and its effects. This substance produced by the significant articulation, in which joy can be located, is essentially a hole in a topological way, assigning a logical and non-ontological status to the *joyful substance*. Subsequently, several precisiones are made between some topological models such as *Torus*,

Klein bottle and the *Borromean knot*, insofar as each of them points out, from different points of view, certain relations between *joy* and *hole*. Finally, an attempt is made to outline an articulation between the concept of joy and the *compact space* topology, such as one that allows us to specify the logical-mathematical particularities of male joy (phallic) and female joy, and to infer the impossibility of establishing a conjunction (*rapport*) between both joys.

Keywords: LACANIAN THEORY / JOUISSANCE / TOPOLOGY / SPACE / BORROMEAN KNOT / BODY

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles (1994). *Metafísica* (Trad. de Tomás Calvo M.). Madrid: Gredos.
- Badiou, A. y Cassin, B. (2011). *No hay relación sexual. Dos lecciones sobre «L'êtourdit» de Lacan*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Eidelsztein, A. (2006). *La topología en la clínica psicoanalítica*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Eidelsztein, A. (2012). El origen del sujeto en psicoanálisis. Del «Big Bang» del lenguaje y el discurso en la causación del sujeto en El Rey está desnudo. *Revista para el Psicoanálisis por Venir*, Año 4, n.º 5. Buenos Aires: Letra Viva.
- Eidelsztein, A. (2015). *Otro Lacan. Estudio crítico sobre los fundamentos del psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Lacan, J. (1966-1978). *El seminario: Libro XIV. La lógica del fantasma*. (Inédito).
- Lacan, J. (1967-1968). *El seminario: Libro XV. El acto psicoanalítico*. (Inédito).
- Lacan, J. (1971-1972a). *El saber del psicoanalista. Charlas en Ste. Anne*. (Inédito).
- Lacan, J. (1971-1972b). *El seminario: Libro XIX, ...O peor* (Clase 4, del 19 de enero de 1972). (Versión crítica de Ricardo Rodríguez Ponte para manejo interno de la Escuela Freudiana de Buenos Aires) Buenos Aires. Recuperado de <http://www.e-diciones-elp.net/images/secciones/seminario/Seminario%20...o%20peor.pdf>
- Lacan, J. (1972-1973). *El seminario: Libro XX. Otra vez*. (Versión crítica de Ricardo Rodríguez Ponte para manejo interno de la Escuela Freudiana de Buenos Aires). Recuperado de <https://www.lacanterafreudiana.com.ar/2.1.9.14%20TODO%20EL%20SEMINARIO%20%20S2o.pdf>
- Lacan, J. (1973-1974). *El seminario: Libro XXI. Les non-dupes errent* (Los no incautos yerran). (Inédito).
- Lacan, J. (1974-1975). *El seminario: Libro XXII. RSI*. (Inédito).
- Lacan, J. (1976-1977). *El seminario: Libro XXIV. L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à more*. (Trad. Escuela Freudiana de Buenos Aires). Buenos Aires.
- Lacan, J. (2003). La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud. En *Escritos 1* (pp. 473-509). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2006). *El seminario: Libro XXIII. El sinthome*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2010). La tercera. En *Intervenciones y textos 2*. Buenos Aires: Manantial.
- Lacan, J. (2012). *El seminario: Libro X. La angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- Llerena, I. (s.f.). *Espacios compactos* [figura]. Recuperado de: http://topologiaparausuarios.es/Curso_de_Topologia/Propiedades/Compacidad.html

Milán-Ramos, J. (2007). *Passar pelo escrito: Lacan, a psicanálise, a ciência: Uma introdução ao trabalho teórico de Jacques Lacan*. Campinas: Mercado de Letras.

Porge, E. (2007). *Transmitir la clínica psicoanalítica*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Milán-Ramos, J. G. (2007). *Passar pelo escrito. Uma introdução ao trabalho teórico de Jacques Lacan*. San Pablo: Mercado de Letras/Fapesp.

Las princesas rusas no babea



GUZMÁN BÁEZ¹

Ante la pregunta *¿Cuál sería en su opinión el papel del psicoanálisis en nuestros días?*, en una entrevista del 2004, Žižek responde:

Podríamos describir la percepción habitual del psicoanálisis de la siguiente manera: imagine a alguien que advierte que su sexualidad está reprimida, e inmediatamente desea tener relaciones sexuales liberadoras. Sin embargo, dado que ha interiorizado las instancias del superyó, las prohibiciones sociales, no puede gozar de manera libre y espontánea de sus relaciones. En consecuencia, acude al psicoanalista pensando que el psicoanálisis debería ayudarlo en este punto para hacerle más libre, para que sea capaz de superar esas prohibiciones sociales y gozar del sexo, etcétera. Es esta una manera equivocada de concebir la función de la terapia psicoanalítica, porque es justamente lo contrario, no nos sentimos culpables porque las prohibiciones sociales nos impidan gozar, sino por todo lo contrario, por no ser capaces de seguir la ley del superyó que lanza sobre nosotros el imperativo de gozar. Por muy paradójico que pueda parecer, la verdadera función del psicoanálisis, lejos de ser la de permitirnos gozar, es la de no permitirnos hacerlo. Quizá es el único gran discurso cuyo principal mensaje para el sujeto es «no debes disfrutar», el único gran discurso que te permite no gozar. En este sentido, te concede una libertad total en contra de todas esas propuestas sobre el goce. Por otra parte, el resultado de esta actitud totalmente permisiva de las sociedades occidentales es que nuestras vidas están más reguladas que nunca. Qué desesperación en la gente para

1 Licenciado en Psicología. guzmanbaez@gmail.com

conseguir gozar, no a la grasa, sí al jogging, no al acoso sexual, la vida ya no puede estar más regulada. Lacan lo expresó muy bien cuando cambió la fórmula de Dostoievski según la cual si Dios ha muerto todo está permitido por esta otra: si Dios ha muerto, todo está prohibido. Nos encontramos ante el fundamentalismo de la liberación. Creo que el psicoanálisis es hoy más necesario que nunca. (Žižek, 2004)

Hay que entender lo que dice Žižek en dos planos, el de la permisividad y el de la prohibición. En la era de las redes sociales cualquiera está habilitado a expresarse, cualquiera dice lo que quiere por el mero hecho de que puede decirlo. La expresión no está ligada como otrora al arte o al terreno político, sino al decir como un fin en sí mismo. El grafiti del Che se sustituye por el pasacalles del «Lucía, te amo. Juan Carlos». El pasacalle es el bosquejo perfecto de la anulación de los límites entre el espacio público y el privado. Así también las redes sociales: Instagram, Facebook, Tweeter; desde el campo virtual muestro mi vida afectiva, mi vida laboral, mi vida académica, mi banalidad, mi imagen, mis miserias.

Vivimos en una sociedad performativa, «donde decir es hacer y hacer es decir lo que se hace» (Núñez, 2008, p. 20). Sociedad performativa que Sandino Núñez nombra como democracia mediática, donde el decir, el mostrarme, el aparecer se convierten en un imperativo moral por el mero hecho de que puedo hacerlo.

Se trata del hacer puro, automático y acrítico, compulsión a la repetición, donde el goce no tiene límites ni objeto, el objeto es la circulación misma. Así tenemos un sujeto vaciado de cualquier referencia a la verdad, un sujeto transformado en una forma-mercancía, al decir de Lacan. Ese es el discurso capitalista y tecnocrático al que el sujeto es arrastrado a explotar y producir con el fin de gozar hasta el frenesí. Como bien expone Žižek:

Ustedes habrán notado que en el mercado haya cada vez más productos que están privados de su contenido dañino, o nocivo, café sin cafeína, crema sin contenido graso, cerveza sin alcohol, etc. Esto no se limita a las mercancías, por ejemplo el sexo virtual, qué es el sexo virtual si no el sexo sin sexo [...] En la ética más tradicional teníamos que gozar de las cosas pero equilibradamente con moderación. Hoy nos encontramos con

una suerte de extraña coincidencia de opuestos porque realmente no es posible ejercer la moderación si todo está evitado de su potencial dañino, por ejemplo, ya no se trata de tomar café moderadamente porque como está descafeinado uno puede tomar todo el café que quiera. En Los Ángeles tuve un problema en donde tuve que comprar laxantes. Me dieron un producto genial que era chocolate laxante. Así que si estás más constipado, come más chocolate... creo que esta es la mejor metáfora de hacia dónde estamos marchando hoy en día. (Žižek, 2003)

Ante el imperativo del goce el sujeto debe arreglárselas como puede, y el como puede es mediante las mismas lógicas que impulsan ese goce desmesurado. De allí los libros de autoayuda y las terapias alternativas como la búsqueda del encuentro de una falsa interioridad que no es otra cosa que el elogio del sí mismo, del discurso dominante, redundando en goce acumulable y capitalizable.

Pero por otro lado nunca estuvimos tan controlados y nuestra vida tan regulada. Hay una pérdida del mundo íntimo, una desprivatización que se traduce en cámaras y espejos panópticos tanto en espacios públicos como en privados, en los *reality shows*, en las propias redes sociales. Así es que el propio sujeto se convierte en aquello que Lacan llama *gadget*, en un objeto mercadería consumible y desechable. De esta forma el discurso capitalista nos dice qué desear, cómo desear, a quién desear y cómo ser deseables.

Žižek nombró a Dostoievski, así que recurro a este último. En su novela *Noches blancas* (2015), el autor ruso nos muestra la historia de un hombre solitario, adjetivado, sin nombre, que vaga por las calles de San Petersburgo hablando con objetos: «durante tres días enteros recorrí la ciudad dominado por una profunda angustia, sin darme cuenta de lo que me pasaba» (2015), relata; y de Nastenka, una joven de 17 años que parece condenada a estar unida durante el día a su abuela a través de un alfiler. La relación entre los personajes transcurre durante cuatro noches y una mañana que se eterniza a partir de una carta. Relación que se funda tras la prohibición explícita de enamoramiento: «... no se enamore de mí. Eso no puede ser, se lo aseguro. Estoy dispuesta a ser amiga suya. Aquí tiene mi mano. Pero lo de enamorarse no puede ser. Se lo ruego» (Dostoyevski, 2015).

Desde el momento mismo en que la mujer imparte la sentencia, se transgrede la prohibición. Como bien escribe Bataille: «La trasgresión no es negación de lo prohibido, sino que lo supera y lo completa» (2005, p. 67), son dos caras de una misma moneda, ambas organizan la vida social. Por tanto, ese hombre tímido que en 26 años nunca había hablado con una mujer construye una relación efímera basada en la prohibición del amor. Así, esa mujer podía haber sido cualquiera que le dijera que no, no la elige, simplemente es: «¡Si supiera usted cuántas veces he estado enamorado de esa manera! —Pero ¿cómo? ¿Con quién? —Con nadie, con un ideal, con la mujer con que se sueña» (Dostoievski, 2015).

Antes de la verbalización de la transgresión, Nastenka le reclama que no se haya enamorado de ella, ergo le reclama la no transgresión aún, escudándose en su ingenuidad; ubicando el vínculo en la falta fundamental de la no relación sexual en el interjuego entre goce fálico y goce femenino-histórico.

Luego de expuesto el amor y ser correspondido por Nastenka (correspondido por la necesidad de desligarse de su atadura), esta se marcha con su verdadero amor, aquel hombre que había conocido hace un año y que había prometido volver a buscarla. Citando a Lacan (1988): «Que la mujer sea el objeto “a” del hombre ocasionalmente, no quiere decir de ninguna manera que a ella le guste serlo» (1988, p. 83).

Debemos entender el relato de Dostoievski como algo más que el elogio a la desdicha. Nuestro personaje sin nombre hace de Nastenka un síntoma, se corre de la fijación de la ficción que le da el goce: «Ahora que estoy sentado junto a usted y que hablo con usted me aterra pensar en el futuro, porque el futuro es otra vez la soledad, esta vida rutinaria e inútil. ¿Y ya con qué voy a soñar, cuando he sido tan feliz despierto?» (Dostoievski, 2015). Cambia el automatismo del goce por el deseo con un otro. Sufre, es cierto, pero le sirve de algo, hace rendir la angustia, porque «La superación de la angustia es posible con una condición: que la angustia guarde proporción con la sensibilidad que la llama» (Bataille, 2005, p. 93).

La angustia generada por la transgresión y la consecuencia del amor no correspondido ya no es esa angustia sin objeto, rompe con el goce de su propio fantasma: «¡Solo un momento de bienaventuranza! Pero,

¿acaso eso es poco para toda una vida humana?» (Dostoievski, 2015). Por un momento pudo dejar los soliloquios y hacer lazo con un otro.

Con lo dicho no se trata de oponer, a modo de una lógica kleiniana, el par binario goce malo-deseo bueno, sino de estar atentos a que «Solo es factible entrometerse con lo político si se reconoce que no hay discurso, y no solo analítico, que no sea del goce, al menos cuando de él se espera el trabajo de la verdad» (Lacan, 2008b, p. 83).

Por esto hay que hacer aparecer el goce, gastarlo; para que surja el síntoma (que es la política del psicoanálisis), síntoma siempre fallido, de allí la posibilidad de su lectura, para encontrar el sentido. Preguntarnos, metaforizar, anudar el goce. Tomar el discurso analítico del principio del placer como forma de regulación del goce en lo social. Hacer del psicoanálisis el semblante para el lazo social.

Porque si bien es cierto que «El sentido del síntoma no es aquel con el que se lo nutre para su proliferación o extinción, el sentido del síntoma es lo real, lo real en la medida en que se pone en cruz para impedir que las cosas marchen en el sentido en que ellas dan cuenta de sí mismas de manera satisfactoria —satisfactoria por lo menos para el amo, lo que no quiere decir que el esclavo sufra de manera alguna, lejos de ello!; el esclavo, en este asunto, vive mucho más tranquilo de lo que uno cree, es él quien goza, contrariamente a lo que dice Hegel, quien no obstante hubiera debido darse cuenta, puesto que es precisamente por eso que se entregó al amo; entonces Hegel le promete además el porvenir; ¡está satisfecho!» (Lacan, 1988, p. 84), no es menos cierto que lejos estamos del sentido del síntoma. El imperativo superyoico de gozar nos impide detenernos. Si hay algo que está prohibido en el discurso capitalista es el pensar, tomando prestado el título del programa televisivo del filósofo mediático vernáculo. El sujeto no sabe que está sujetado al discurso amo que «la ciencia nos da para que nos pongamos en la boca» (1988, p. 107). Recordando a Wilde a través de su personaje Lord Arthur: «Les envidiaba por todo lo que desconocían e ignoraba» (2008, p. 24).

Solo a partir de este reconocimiento podremos «pasar por debajo de toda representación» (Lacan, 1988, p. 107) para tener «nociones más satisfactorias sobre la vida» (1988, p. 107).

El psicoanálisis es necesario en la medida en que actúe sobre la singularidad, en la medida en que no caiga en la tecnocracia, en la razón instrumental, en el fetichismo del sentido y en el goce como un fin en sí mismo. Discute al capitalismo en su condición de universal y no global como el primero, y al ir de uno en uno, actuando sobre la singularidad rescatando al sujeto y su subjetividad, le paga con la misma moneda. ♦

Nota: Recordemos los planteos de Guattari en *Capitalismo mundial integrado* con respecto al fracaso del comunismo en contraposición al capitalismo. El primero fracasa por su condición de macro, el segundo triunfa por operar desde lo micro.

RESUMEN

El presente trabajo intenta reflexionar sobre los conceptos de goce y deseo a partir de los conceptos de Jacques Lacan y Slavoj Žižek. Partiendo de la lógica capitalista, en la cual se inscribe la clínica actual, donde el psicoanálisis se convierte en interlocutor crítico de tal proceso sociohistórico. A modo de articulación, se trabajará a partir de la novela *Noches blancas*, de Fiódor Dostoyevski.

Descriptor: GOCE | CAPITALISMO | DESEO | SÍNTOMA | INTERNET | PSICOANÁLISIS

Descriptor propuesto: REDES SOCIALES

Obra-tema: Noches blancas / Dostoyevski, F.

Autor-tema: Žižek, S. / Lacan, J.

ABSTRACT

The present work tries to reflect on the concepts of enjoyment and desire based on the concepts of Jacques Lacan and Slavoj Žižek. Starting from the capitalist logic, in which the current clinic is inscribed, where psychoanalysis becomes a critical interlocutor of such socio-historical process. By way of articulation work will be based on the novel *White Nights*, by Fiodor Dostoyevski.

Keywords: JOUISSANCE / CAPITALISM / WISH / SYMPTOM / INTERNET / PSYCHOANALYSIS

Candidate keyword: SOCIAL NETWORKS

Work-subject: Noches blancas / Dostoyevski, F.

Author-subject: Žižek, S. / Lacan, J.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bataille, G. (2005). *El erotismo*. Barcelona: Tusquets.
- Dostoyevski, F. (2015). *Noches blancas*. España: Nórdica Libros.
- Lacan, J. (1988). La tercera. En *Intervenciones y textos* 2. Buenos Aires: Manantial.
- Lacan, J. (2008a). *Seminario XVI. De un Otro al otro*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2008b). *Seminario XVII. El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Núñez, S. (2008). *El miedo es el mensaje*. Montevideo: Amuleto.
- Wilde, O. (2015). *El crimen de Lord Arthur Saville y otros relatos*. España: Ediciones Fénix.
- Žižek, S. (2003). *La estructura de la dominación y los límites de la democracia*. (Conferencia). Buenos Aires. Recuperado de <http://www.iade.org.ar/noticias/la-estructura-de-dominacion-y-los-limites-de-la-democracia>
- Žižek, S. (2004). *El psicoanálisis es más necesario que nunca*. (Entrevista de Manuel Asensi a Slavoj Žižek). Recuperado de <http://blog.elp.org.es/7576/el-psicoanalisis-es-mas-necesario-que-nunca-slavoj-zizek/>
- Žižek, S. (2005). *El objeto a en los lazos sociales*. Recuperado de <http://www.imagoagenda.com/articulo.asp?idarticulo=518>

«El obsceno paciente de la noche».¹ En el mundo del goce



VIVIÁN RIMANO²

*Me tiene completamente desconcertado su invitación a explorar
un mundo que yo desconocía y donde voy a pasear mi sufrimiento.*

M. Foucault (1994)

Fue en una sesión del cuarto mes de análisis que vi entrar a Juan con un libro en sus manos; luego de recostarse en el diván pude ver que se trataba de la novela *El perfume. Historia de un asesino* (Süskind, 1985), en una versión original en alemán. Comenzó a leer en voz alta, traduciendo al español el texto de una página ya elegida:

Fue aquí, en el lugar más maloliente de todo el reino, donde nació el 17 de julio de 1738 Jean-Baptiste Grenouille. Era uno de los días más calurosos del año. El calor se abatía como plomo derretido sobre el cementerio y se extendía hacia las calles adyacentes como un vaho putrefacto que olía a una mezcla de melones podridos y cuerno quemado. Cuando se iniciaron los dolores de parto, la madre de Grenouille se encontraba en un puesto de pescado de la Rue aux Fers escamando albures que había destripado previamente. Los pescados, seguramente sacados del Sena aquella misma mañana,apestaban ya hasta el punto de superar el hedor de los cadáveres. Sin embargo, la madre de Grenouille no percibía el olor a pescado podrido o a cadáver porque su sentido del olfato estaba totalmente embotado y además le dolía todo el cuerpo y el dolor disminuía su sensibilidad a cualquier percepción sensorial externa.

1 Parfraseo el título de la novela de J. Donoso *El obsceno pájaro de la noche*.

2 Miembro asociado de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay. vrimano@adinet.com.uy

Solo quería que los dolores cesaran, acabar lo más rápidamente posible con el repugnante parto. Era el quinto. Todos los había tenido en el puesto de pescado y las cinco criaturas habían nacido muertas o medio muertas, porque su carne sanguinolenta se distinguía apenas de las tripas de pescado que cubrían el suelo y no sobrevivían mucho rato entre ellas y por la noche todo era recogido con una pala y llevado en carreta al cementerio o al río. Lo mismo ocurriría hoy [...] Y cuando empezaron los dolores de parto, se acurrucó bajo el mostrador y parió allí, como hiciera ya cinco veces, y cortó con el cuchillo el cordón umbilical del recién nacido. [...]

Entonces de modo inesperado, la criatura que yace bajo la mesa empieza a **gritar**.³ Todos se vuelven, descubren al recién nacido entre un enjambre de moscas, tripas y cabezas de pescado y lo levantan. (Süskind, 1985, pp. 10-12)

Al escucharlo sentí un escalofrío, pues **me parecía** que Juan hablaba a través del texto, quizás hablando de la «novela» de sus orígenes fantaseados (???). Pero no, me equivocaba al pensar que era él a través del texto el que desde algún lugar hablaba... aún era el texto **descolgado totalmente de su subjetividad** el que se hacía escuchar... era una vivencia **escindida** de sí mismo la que hablaba sola, él debía aprender a hablar sobre sí mismo, él aún era mudo para poder hacerlo... debía esperar hasta escuchar *su grito*...

¿Desde dónde fue que Juan eligió este texto que de una forma impactante y genial transmitía su vivencia de desamparo que requirió varios años de análisis poder rozar como parte de las marcas de su historia? En vano le pregunté qué tendría que ver con él... ante lo que me contestó impertérrito y desafiante: «Qué interesante, ¿Freud se adapta a mí o yo a él??? Es simplemente que quiero practicar mi alemán...».

¿O fue cuando me habló del pintor Schiele y su pintura *La madre muerta*, disertando una magnífica conferencia sobre ella, pero impidiendo que pudiéramos conectarlo con algo de sí mismo?

Esto me hacía preguntar cómo su capacidad sublimatoria se ponía al servicio de la **desmentida**, me deslumbraba con la exhibición de escritores, pin-

3 Todas las «negritas» son mías.

tores, artistas que hablaban de las marcas de su desamparo pero mantenían petrificado el contacto con la marca de lo vivido que permanecía escindida.

Capacidad sublimatoria que, junto a la transferencia amorosa que se fue instalando en el análisis, eran los restos de sus recursos simbólicos a los que tendríamos que amarrarnos.

Juan es el hijo mayor de su familia, es estudiante de Letras, tiene una hermana dos años menor que él, su madre es una profesional proveniente de una familia de clase media que siempre estuvo vinculada a actividades intelectuales. Las descripciones que hace de ella siempre tienen algo indefinido y ambiguo, la recuerda cariñosa pero también distante, nunca entendió qué podía estar sintiendo ella, a veces la asocia a las locutoras de un noticiero «... parece un rostro pintado en la pared... que solo se le mueve la boca...», una imagen plana, sin continente. Su padre es un comerciante exitoso de origen humilde y con escasa instrucción; en algunas oportunidades se refiere a él como el «groncho», aparece como una figura desvalorizada y agresiva.

En la familia del padre aconteció un hecho «trágico» del cual la familia evita hablar y Juan nunca se animó a preguntar. Un hermano del padre, unos años menor que este, supuestamente «provocó» (?) la muerte de su propia madre (abuela de Juan). El fantasma de este «hecho» marca uno de los puntos de horror de su historia.

A los pocos meses de nacido Juan, su madre decide terminar sus estudios universitarios, quedando él a cargo de una mujer mayor, al parecer con importantes trastornos de la personalidad, a la que siempre llamó «abuela Selva». Recuerda el impacto que le producían sus comportamientos bizarros, como cuando la veía pasearse desnuda por la casa... sus lesiones cutáneas (psoriasis) que lo impresionaban intensamente y que él siempre vinculó a «la lepra». Antes de hacerse cargo de Juan, cuidó varios años a una niña que era la hermana menor de un amor de juventud de la madre del paciente. Esta niña padecía una grave patología congénita, y finalmente fallece. En su mente se construyó una historia: solo esta mujer, capacitada en cuidar «seres deformes», podía hacerse cargo de él. Como recuerdo de su infancia aparece el relato reiterado de su madre que le decía, martillando sus oídos: «...de chiquito tuviste diarrea, solo tu abuela (por esta señora) fue capaz de aguantar tanto olor a mierda...».

A través de su discurso aparece como un niño problemático, sus recuerdos están teñidos por la angustia, por sus miedos, por su soledad. Trae sus dificultades en la relación con sus pares, la vergüenza y humillación cuando se referían a él como «marica», el sentirse apartado y diferente en un mundo que sintió lleno de misterios familiares sobre los cuales nunca se animó a preguntar. Siempre fue un excelente alumno, y tiene hasta ahora una particular pasión por el conocimiento, habla varios idiomas, lo aficianan los libros, la historia, literatura, filosofía.

Desde la edad escolar tuvo juegos sexuales con varones y desde los 15 años mantiene relaciones con múltiples hombres que encuentra en la calle o por intermedio de teléfonos o mensajes que encuentra escritos en las paredes de baños públicos, o búsquedas nocturnas en parques y en los cines porno. Estos encuentros se caracterizan por su anonimato, no hay nombres, ni historias, ni ningún dato que concierna a la subjetividad de los *partenaires*, nada de un vínculo afectivo. En alguna oportunidad él los califica como «sexo seguro» (¡vaya paradoja!). Todo parece organizado en un sistema con precisión de relojería, los riesgos de un posible vínculo en la relación buscada se minimizan todo lo posible. Un tiempo y un espacio determinados, nada de preámbulos o algo después del acto sexual, el desarrollo de un sistema de comunicación (miradas furtivas, forma de caminar, algún gesto, etc.) que reduce a cero la posibilidad de un vínculo de afecto.

Sus «paseos» por los cines y parques aparecen como la búsqueda de un escenario poblado de objetos parciales. En la oscuridad sórdida de esos lugares solo hay «penes», «leche», «culos», «manos», «lenguas», precipitándose en él un derrumbe de los diques psíquicos, el asco abolido frente a la alfombra de preservativos con materias fecales que lo rodean. Escenarios pesadillescos que me evocan un aquelarre.

El escrito de Freud (1920) *Más allá del principio de placer* nos permite comprender esto que se ha conocido como «las perversiones», algo que el neurótico sueña y no se atreve a actuar. Es el escenario del goce, un mundo imaginario que nos hizo posible pensar Lacan, como otro sesgo a darle a un dispositivo de sexualidad que ya había vislumbrado y escrito Freud en *Tres ensayos para una teoría sexual*. Es así como se inscribe con facilidad en la compulsión de repetición. Es el ámbito del **goce** que nos describiera

Lacan, formulándolo como orden de la tensión, del forzamiento, del gasto, incluso de la hazaña (Lacan, 1972-1973, p. 32).

Lacan reformula y amplía lo que Freud había escrito en *Más allá del principio de placer* (1920), lo que queda fuera de la satisfacción atemperada, donde **el placer podría amarrar al goce**, aunque no totalmente. Allouch (2009, p. 212) sostiene que «el goce no se deja amarrar con facilidad».

Lacan sostiene que no hay mundo real. El mundo es imaginario. Nuestro mundo imaginario es del dominio anímico, si no se quiere hablar del alma. No hay un principio del placer y un principio del goce. Lacan extrae el goce del juego de palabras que le permite su lengua, o su lingüejería, con el *jouir* (gozar) y el *joüir* (*entendre*: comprender), con lo que nos advierte de cierto vislumbre de lo simbólico del goce difícil de atrapar.

«La carne se incorpora al lenguaje y así se hace cuerpo» (Braunstein, 1990, p. 73). El sujeto llegará a existir únicamente cuando ese Otro haga de esa carne un cuerpo al introducirlo en el mundo del lenguaje.

Pero ese Otro, que es interdictor del goce, también puede fallar en introducir al *infans* en el mundo simbólico, convirtiéndolo en objeto de su propio goce; el goce está caracterizado como lo que aplasta, extranjero, es decir, extraño. Extraño es que no le es propio, no es propio del sujeto. Es del Otro, pero en esta dimensión de lo extraño, eso que habita al *infans* y de lo cual no puede apropiarse.

El Otro que no habilita al *infans* como sujeto de deseo, dejándolo a expensas del goce del Otro que se encarna en el cuerpo. O lo que equivale a afirmar, el sujeto se entera de «su propio goce bajo la forma del goce del Otro». Esta forma invertida, en que el goce sentido en el cuerpo como propio es el goce del Otro, muestra la insondable encarnación o apropiación que el Otro ha hecho en el cuerpo del *infans* (Braunstein, 1990, p. 25).

El goce, pues, no está en el sistema del sujeto, no hay sujeto del goce sexual, donde hay sujeto no hay goce y viceversa. El hecho de que el goce no esté simbolizado en ninguna parte ni sea simbolizable lo hace un absoluto, goce del cuerpo, del cual **nada se sabe pero se siente** (Lacan, 1972-1973, p. 90).

Transcurrido ya un tiempo de análisis, descubrí que Juan siempre evitó las relaciones que implicaran penetración y que su búsqueda predominante era efectuar él la fellatio. Estas actuaciones casi siempre son

desencadenadas por alguna frustración en la que se siente humillado, su vivencia angustiada es relatada de esta forma:

... me viene la adrenalina... salgo sin pensar... voy desesperado como un drogadicto en abstinencia...

... La heladera vacía... mi madre, almuerzo solo... lo del parque que hablamos la última vez, solo chupé... ni siquiera me masturbé... él eyaculó... ¡ahí sale leche realmente!... me excita solo chupar... me siento solo... le pedí a él (el *partenaire* de turno) que me dijera: «¡Chupámela! ¡Quiero que me la chupes!!».

La ecuación simbólica (pene-pecho) es llevada lo máximo posible en su equiparación, no hay metáfora posible. Su vivencia de vacío, de estar «pirado» lo lanza en la búsqueda de un «pene-pecho» que lo calme, pero lo «tragado» es nuevamente una «leche mortífera» (sida, muerte). Parodia de la búsqueda del deseo del otro por él, fallidamente inscrito en Juan.

¿Qué va a buscar en «el borde de la muerte»? esa ausencia no simbolizada. Desde otra perspectiva Le Breton (2002, pp. 81-85) plantea que cuando la capacidad de simbolizar se desgarró el sujeto buscará «mirar la muerte de frente». «... le hace preguntas a la muerte, para saber si vivir todavía tiene un sentido. Solamente la muerte a la que se le pregunta simbólicamente como a un oráculo, puede hablar de la legitimidad de la existencia.»

Ahora bien, para Juan la palabra *muerte* encierra muchas otras..., los enigmas de su historia, los deseos filicidas parentales, el vivirse como una «cosa» desubjetivizada, la falta de reconocimiento como un otro, la muerte psíquica... mirar estas «muertes» de frente... y al mismo tiempo desafiarlas al sentir que aún sobrevive a ellas.

EL GRITO

Esto ocurrió una vez, a los meses de iniciado el tratamiento. Al final de una sesión, él me entrega un papel donde había escrito una dirección y me dice que había concertado un encuentro con un grupo de «homofóbicos» cuya consigna era «sufrir por empalamiento hasta el borde de la muerte», y que

yo iba a ser la única persona (¡vaya privilegio!!!!) que iba a saber dónde él se encontraba. No atiné más que a romper el papel y le dije que si él iba el tratamiento estaba interrumpido. **Vi aparecer lágrimas en sus ojos...**

¿Cómo pensar este momento? Esta fue la primera vez que sentí *su grito*, como el del personaje de *El perfume*, pero era Juan el que gritaba esta vez para que yo lo escuchara... ¿Qué viene a buscar Juan aquí conmigo? Pensemos en el grito del *infans* como algo en su pura naturalidad prelingüística, como descarga motriz ante una necesidad.

Esta vez él «explícitamente» no me pedía nada... pero en el intersticio de sus palabras se oye «UN GRITO», la búsqueda de un «otro» (yo en la transferencia) que lo escuche, él no se largó impulsivamente al «acto». En ese momento no pude pensar que «debía» responderle, solo sentía su necesidad imperiosa de mi respuesta, a la imagen de «él muerto» en mi cabeza, le respondo con otro tipo de «muerte»... «se acaba el análisis», de la muerte imaginaria buscada en lo real al límite, el «NO» que introduce la posibilidad de la vida, el «yo te quiero vivo» experimentado en la transferencia.

Este grito es pues en esta ocasión inmediatamente interpretado por el Otro en términos de lenguaje y transformado en la demanda de un sujeto. **En esta transformación del grito en demanda la necesidad originaria que vehiculaba ese grito queda perdida, desviada en su pura naturalidad biológica al depender del poder de la lectura de un Otro.**

Está de más señalar que una parte de Juan estaba sin duda dispuesta a escuchar mi respuesta, su interrogación y su apelación a mí lo presagiaban. Pienso junto a Lacan (1962-1963, p. 32), cuando propone la diferencia entre el «pasaje al acto» y el *acting out*, es en este último donde aparece la apelación al «otro», una pregunta o un sentido en ciernes, condición imprescindible para que la transferencia sobreviva.

La palabra tendrá que tener la fuerza del acto, lo que no significa contra-actuar (peligro siempre posible cuando la contratransferencia nos mueve como en una tormenta), nuestro decir deberá forzar la entrada en el registro simbólico cuando sentimos que este está a punto de naufragar.

El eco de ese «grito», de alguien que aún está vivo, quedó retumbando en mis oídos, el grito que espera ser escuchado para convertirse en demanda y **deseo**.

Juan era un ser que no era nadie, nada... «sin olor», o, mejor dicho, con un «olor terrorífico», ominoso, que emana de identificaciones alienantes, «olor a mierda», «deforme», «asesino», etcétera, con lo cual construyó su identidad. Comparto con Leclaire (1977) cuando dice que «su majestad el bebé» puede contener al «niño maravilloso» y/o al «**niño terrorífico**». Lo ominoso que habita en este último parasita en el psiquismo parental, y también es afín a ejercer su omnipotencia tiránica en el psiquismo del hijo.

Este fue el inicio de un largo trayecto de análisis en que la lucha con su escenario imaginario, «perverso»,⁴ no le impidió a Juan comprender que el fondo superyoico de salir a gozar por los parques en la noche es una lidia defensiva en que se debate por ahora su libertad enajenada en el síntoma de sus rituales nocturnos. En esta suerte de abismo (o de misa negra), este buscado rincón sagrado, profano, de atractivo imperativo para Juan, y que le es necesario recorrer, porque su exceso lo defiende de vaya a saber qué desconocidos fines, que atemperarían su exceso. Aparece la angustia, que vertebra sus síntomas, que son demandas de análisis... permitiendo avizorar otros objetos y metas... ♦

4 No pienso aquí en una estructura perversa, sino en mecanismos defensivos en los que prima la desobjetivación del otro y de sí mismo.

RESUMEN

A través de la historia traumática de un paciente intento pensar en un momento del análisis en el que él actúa las huellas del desamparo vivido, que él había mantenido escindidas de su subjetividad. Escisión de las marcas de no haberse sentido reconocido como un «otro» por sus figuras parentales y que se manifestaban a través de una sexualidad promiscua, desubjetivizada, compulsiva, en que ponía en riesgo su vida, vagabundeando en el mundo del «goce». En ella actuaba identificaciones alienantes arcaicas, provenientes de una historia familiar vivida como ominosa, que lo hacían sentirse «una mierda», «deforme», «despreciable», «asesino».

Descriptor: GOCE / DESAMPARO / MATERIAL CLÍNICO / TRANSFERENCIA / ACTUACIÓN / OTRO / DESUBJETIVACIÓN

ABSTRACT

Based on the traumatic history of a patient, the paper is an attempt to reflect on a given moment of the analysis, where he enacts traces of the helplessness he experienced, which he had kept split off his subjectivity. Splitting of the marks left by not having felt he was recognized as an «other» by his parental figures and which found expression through a promiscuous, desubjectivized, compulsive sexuality, where he put his life at risk, wandering around in the world of the «jouissance». There, he acted archaic alienating identifications, stemming from a family history experienced as uncanny, which made him feel like «a piece of shit», «deformed», «despicable», «a murderer».

Keywords: JOUISSANCE / HELPLESSNESS / CLINICAL MATERIAL / TRANSFERENCE / ACTING / OTHER / DESUBJETIVIZATION

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Allouch, J. (2009). *El sexo del amo: la sexualidad desde Lacan*. Buenos Aires: Cuenco del Plata.
- Braunstein, N. (1990). *Goce*. México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1959-1960). *Seminario 7. La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1962-1963). *Seminario 10. La angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1972-1973). *Seminario 20. Aún*. Buenos Aires: Paidós.
- Le Breton, D. (2002). *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Leclair, S. (1977). *Matan a un niño. Ensayo sobre narcisismo primario y la pulsión de muerte*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Süskind, P. (1985). *El perfume. Historia de un asesino*. Buenos Aires: Sudamericana.



POLEMOS

Polemos abre su sección polemizando en torno a una viñeta presentada de una forma muy singular, con lo cual se busca invocar la divergencia de miradas y de escucha de dos analistas de corrientes teóricas diferentes. Se toma para pensar un tramo de una sesión de análisis más cerca de las asociaciones libres de quien se tiende en el diván que de una presentación de clínica de un paciente.



Caso XX

X pide inicialmente ayuda por no poder frenarse en el maltrato a sus hijos y por el encierro con el que vive su vida familiar.

Profesional, en base a mucho esfuerzo, sería su trabajo lo único que dice amar.

Iniciado ya su análisis se separa, armando con esa misma pareja una relación que se le vuelve más disfrutable en lo sexual (cosa que era una queja importante cuando convivían), así como en acompañarse.

La preocupa el sobrepeso, por lo que comienza una dieta y dice «capaz que quiero mucho golpe... mucho de golpe».

El analista interviene: «¿Mucho golpe?».

Recuerda sueños, la mayoría de angustia.

«Tuve una pesadilla horrible con H (hija menor); yo estaba con mi pareja bajando la escalera, había una baranda alta. H se tira de la baranda. Le grito “¡NO!”. La veo en el piso, caída, consciente. Viene una persona que la toca, ya es tarde. Yo pedía ayuda por ella y ya no había más nada que hacer. H estaba toda vestida de negro. El negro se asocia con la muerte. Ella estaba toda de negro.» Asocia: «En la infancia me subía al techo de casa para subirme yo era terror de bajar del techo. Terror que voy a perder el equilibrio y me voy a caer. Con H pienso que si se asoma se va a caer. El terror me paraliza. Si lo interpreto tiene mucha lógica, yo te pido ayuda a vos por ella y ya es tarde, moría».

El analista interviene interrogando sobre quién podría ser esa niña que pide ayuda, atrapada en la fantasía mortífera de que ya es tarde y que no hay nada que hacer.

En una sesión comienza a hablar de que se rasca. X se rasca hasta lastimarse y sangrar, dice gustarle verse sangrar. Se rasca las piernas, los brazos, «la cola», así nombrada por X.

Queda su analista pensando a qué «cola» se referirá.

Habla en sesiones de la vagina, pero en otras se refiere a «la tira de la cola», dice que la piel de la vagina es distinta y por lo tanto las heridas también.

Especialmente en «la cola» presenta heridas que además de muy dolorosas no cicatrizan nunca, porque no les da el tiempo necesario, ya que vuelve a escarbar en ellas.

Lo hace a escondidas, por la noche, en su cama, desde siempre.

Dice que no logra identificar si se rasca porque le pica o le empieza el escozor al comenzar a rascarse.

No trae fantasías que acompañen el rascado.

Habiendo tenido un padre golpeador, lo recuerda también rascándose y sangrando.

Luego de una de las consultas con su dermatólogo, quien le indicó psicofármacos (indicación que rechaza), queda muy angustiada e impactada porque el médico le dijo que se trataba de un síntoma obsesivo-compulsivo.

Se horroriza cuando un día se sorprende a sí misma rascándose en público, ante el público para el cual trabaja.

A una sesión viene furiosa, sintiéndose impotente y avergonzada.

Le había mostrado por primera vez las heridas de la cola a su pareja.

A partir de haber hablado con él sobre esto, él le pide que le muestre las heridas.

«Ni yo me las miro», dice casi gritando.

Dice saber que tendría que esperar demasiado tiempo para que cicatricen y eso le resta el sentido que tendría el esfuerzo.

Y agrega: «Además, pienso y pienso, y no creo que encuentre nada que me pueda dar ese placer». ♦



X cuenta el cuento

SAÚL PACIUK¹

El texto propuesto en la sección Polemos, que alude a cierto momento de un tratamiento psicoanalítico, puede ser «leído como un cuento» centrado en la Sra. X, quizá una mujer joven con formación terciaria. El texto dice que está separada del padre de sus «hijos», que en el relato resultan ser «hijas».

Mi interés es considerar el texto como «apuntes» acerca de una asociación en la que X cuenta un sueño y un abanico de fantasías que de variadas formas y desde diferentes ángulos refieren al sueño. En este «cuento» se definen varias escenas y los actores se reubican y cambian de personaje o de lugar a medida que se despliegan las varias escenas del drama. Me abstendré de atender detalles que puedan aludir a las transferencias. Los entrecomillados siguientes corresponden a citas del texto propuesto.

En cuanto a mi punto de vista, entiendo que el contenido del relato alienta un comentario acerca de un nudo relacional edípico, nudo articulado como relación de objeto esquizoparanoide (escisión, agresión y culpa persecutoria). La circularidad de ese nudo es el ámbito en que X se siente encerrada («el encierro con el que vive su vida familiar»). Ese nudo se relata como teniendo lugar en un ámbito edípico y su despliegue ocurre en un espacio atemporal en el que los actores repiten en una y otra escena el nudo dramático que se expresa en el sueño.

El personaje central es X, la madre de dos hijas, y los otros personajes son un exesposo (?) o padre de las hijas y que luego de la separación pasa a ser pareja de X, y el padre de X. A ellos se suma una notoria ausencia, la de la madre de X, personaje *desaparecido*.

1 Licenciado en psicología. Psicoanalista. relaciones.mont@gmail.com

El nudo del cuento expone la masturbación que permea el drama; y como es propio del espacio esquizoparanoide, su constante es la repetición, el bloqueo de la temporalidad y la consiguiente ausencia de salida.

Los siguientes son algunos apuntes acerca de diferentes momentos del drama considerando escenas del «cuento» en lugar de intentar un encare global.

LO EDÍPICO Y LO AGRESIVO

En el relato se presentan dos separaciones centrales: separación de la pareja (los padres de X y la propia X). A lo que se agrega que la separación y el siguiente ocultamiento de la «nueva» pareja son la condición de la felicidad.

Puede considerarse que toda la trama edípica está dirigida a eliminar a la madre de X, lo que lleva a una situación esquizoparanoide persecutoria en la que X es alternativamente víctima y victimaria.

X está obligada (compulsión) a una actividad masturbatoria (en vagina y, como subrogado, todo el cuerpo) que consiste en rascar su piel y «la tira de la cola» (y quizá castigarse por llegar a herirse).

Esta masturbación es el escenario en el que se pone en marcha la reviviscencia de fantasías (deseo) de ser golpeada por su padre. El objetivo parece ser actuar la separación (muerte) de la pareja madre-padre, para lograr seducir al padre, deseando ser golpeada por él y tomando así el lugar de su madre.

Este acto lo realiza también con su exmarido: separados, descasados, entonces ella puede disfrutar, pero ese goce a su vez debilita o anula al marido en su posibilidad de vivir como padre de sus hijas y de tener otra mujer. Lo congela como hombre.

Cuando no se cumple o fracasa esta fantasía de separación (sueño: la hija frente a la pareja), la escena es vivida como una caída que acarrea la muerte (X bajando de la azotea).

LAS ESCENAS

Destacaré alguna de las escenas y el juego de los personajes en ellas; los actores repiten un mismo nudo dramático desde diferentes lugares.

Escena 1

En el inicio del texto encontramos: una unión (la del análisis) a la que sigue el relato de una anterior separación: separándose puede disfrutar (¿por qué se separa?, ¿qué disfruta?, ¿qué es disfrutar?). ¿Acaso disfruta de la nueva unión?

Escena 2

La voracidad y la separación: quiere mucho y mucho de golpe (todo, al padre y sus golpes), la persecución es el sobrepeso. A lo que responde separándose, con la aparente renuncia a querer todo, aceptando menos.

Hay un imparable maltrato a sus hijas, el que podría llevar a eliminar a su hija (sueño), tal como la madre pudo haber querido eliminarla a ella por querer tener el lugar de la madre. Ejecuta el maltrato odioso a la hija, a ella como hija.

Escena 3

La persecución toma también otra forma con otra respuesta: la pesadilla.

X está con su pareja, la hija se asoma y al ver la pareja se mata. Si X tiene lo que quiere, la consecuencia es una muerte, ¿de quién? (¿Quién es la muerta?, ¿la hija, X, la madre? Las tres.)

La hija cae como ella temió caer por irse a la azotea como triunfadora: «En la infancia me subía al techo de casa para subirme yo era terror de bajar del techo». En «la azotea» (la mente de ella) está la pareja de sus padres, y por verla y desear deshacerla como su desafío y su triunfo, ella caería desde lo alto de su ascenso, y moriría.

Escena 4

Castiga a sus hijas porque, viendo a X y su pareja, las hijas la acusan matándose, actuando lo que ella pudo fantasear en relación con sus padres.

Escena 5

Se rasca a escondidas, en la noche, en su cama. El padre también se rasca. Agresión y dolor, placer y persecución confundidos con erotismo. ¿Cuál es el placer? Se rasca, siente el picor (placer), continúa hasta sangrar: su placer (coito sádico).

No puede mirar las heridas (persecución). El disfrute es por el triunfo: el disfrute aniquila la pareja de los padres, y «nadifica» a su madre.

Son las señales de la eliminación de la madre y la seducción al o del padre, el crimen invisibilizado que revive como castigo: espanto y dolor físico.

Escena 6

«Ese placer» parece ser el disfrute ausente, el placer que llama a la muerte (sueño de la hija caída).

Triunfo por subir es placer y ese placer es agresión que ejecuta y que teme recibir: X quiere golpe, mucho golpe; el padre golpeador, la destrucción, la separación es eliminación. En este contexto de persecución, el castigo es el placer del padre. El circuito tiene como final: daño, muerte, encierro en lo esquizoparanoide. ♦



Goce, síntoma y acto

DANIEL SCHOFFER¹

En primer lugar, quiero agradecer a Magdalena Filgueira y a los demás organizadores la invitación que me han hecho para participar en este encuentro.

También quiero agradecer a la colega que tan generosamente nos pres-
tó el caso XX, en torno al cual voy a reflexionar.

Hay algo de pudor cuando se trata de intervenir, de dar sentido, de significar un caso clínico, porque se trata de un relato de una analista que escucha en transferencia y que convierte esa escucha en acto analítico, es decir, en síntoma.

Todo relato es síntoma en tanto busca vestir a lo real que nos consti-
tuye. Interesante caso para reflexionar en nuestro encuentro.

¿Qué podemos escuchar del relato de una analista sobre el relato de una paciente?

Resumamos:

1. Se trata de una mujer, de XX.
2. Hay un pedido de ayuda. Empiezan las entrevistas. Se convierte en X, en un interrogante.
De XX, de mujer, se convierte en X, en interrogante. El goce de la mujer como interrogante.
3. X dice que no puede poner freno al maltrato a sus hijos, lo que nos puede hacer pensar en el fantasma freudiano de «pegan a un niño»
4. También se queja de lo que llama «encierro familiar». No sabemos si se trata de claustrofobia o de endogamia.
5. Iniciado el análisis, se separa de su pareja.

1 Miembro titular de la Asociación Psicoanalítica de Madrid. danielschoffer@yahoo.es

6. Pero mantiene con esta pareja una relación, se junta sin juntarse, ahora se siente acompañada por él y además tiene una sexualidad satisfactoria que antes no tenía.

Este punto nos interroga: ¿Qué ha pasado? ¿Se trataba de la sexualidad atrapada en la familia? ¿Cómo separar el acto sexual de la prohibición?

Freud (1912) plantea que algunos hombres solo alcanzan el goce degradando al objeto y que solo disociando la esposa-madre y la prostituta logran la erección y la realización del acto.

Son hombres que cuando aman no desean y cuando desean no pueden amar.

La mujer, en cambio, dice Freud, no necesita degradar al objeto sexual, pero se enfrenta a otro problema, porque para gozar tiene que separar el acto sexual de su prohibición y por eso solo puede gozar si mantiene sus relaciones en secreto y sobre todo si se trata de un amor prohibido.

Se trata de mujeres que solo pueden gozar con el amante secreto.

Mujeres complementarias de esos hombres que para gozar tienen que degradar y que se preguntan si deben amar como madres esposas o gozar como putas.

Freud entonces dice que en general la dificultad para integrar la corriente tierna con la sensual hace que el hombre goce disociando entre la madre y la prostituta y que la mujer alcance el goce disociando entre el esposo y el amante.

Lacan agrega que no hay que olvidar que hay hombres que aman como mujeres y que hay mujeres que aman como hombres y que si bien la mujer, a diferencia del hombre, se ubica en un goce no todo, esto no la excluye del goce fálico.

Podemos preguntarnos: ¿esta mujer expulsa al marido para hacerlo exogámico?

... Como decía un paciente horrorizado ante los requerimientos sexuales de su mujer: «¡Cómo me voy a acostar con ella si es de la familia, eso es incesto!».

De esta manera, me pregunto: ¿se trata de una estructura neurótica con un conflicto edípico no resuelto?

Es decir: ¿se trata de una formación sintomática por efecto de la lucha defensiva del yo con la moción pulsional?

7. Preocupada por el sobrepeso, comienza una dieta, lo que indica que hay algo que no marcha en el cuerpo y comete un acto fallido cuando dice: «... capaz que quiero mucho golpe... mucho de golpe».

En el lapsus, ¿vuelven las fantasías de paliza, de «Pegan a un niño»?

Pero hay algo que no anda en esta aproximación al fantasma de «Un niño es pegado», porque no hay fantasía que acompañe al placer de «un niño es pegado», ni aparecen el enunciado primero de la fantasía: «un niño es pegado», ni el tercero: «pegan a un niño».

Solo aparece «mi padre me pega (me ama)» como segunda parte de la fantasía que no necesita ser construida por el analista porque en esta paciente se presenta como consciente.

¿Podríamos pensar que hay una dificultad incluso para constituir este fantasma que podría funcionar como freno al goce de lo real?

8. Luego viene el relato del sueño de la niña que se asoma y se tira por la barandilla cuando la paciente está descendiendo la escalera con su pareja.

¿Quién es la niña? ¿Qué es tan peligroso de ver que puede provocar la caída y la muerte? ¿Se trata de un aviso a la analista sobre los peligros de ver?

¿Escena primaria? ¿Filicidio?

9. Después habla del goce autolítico. Se rasca los brazos, las piernas y la cola hasta sangrar. Le gusta verse sangrar.

No sabemos de qué «cola» se trata, porque si bien habla de la vagina y de las heridas de la piel de la vagina, que aclara que es distinta de las otras pieles, también habla de lo que llama «la tira de la cola», de las heridas de la cola, que son muy dolorosas y que no terminan de cicatrizar porque vuelve a escarbar en ellas.

10. Se trata de un goce a escondidas, por la noche, en la cama.
11. Tampoco sabe si se rasca porque le pica o si le pica cuando empieza a rascarse.

12. Su padre, que le pegaba, también se rascaba y sangraba.
Si en la primera parte de la viñeta podíamos pensar que se trataba de formaciones del inconsciente, incluido el fantasma de pegan a un niño, presente en el maltrato a sus hijos, ahora aparece una posible identificación con el padre pegador que, como ella, se rascaba y sangraba.
13. No hay fantasías que acompañen al rascado.
14. Un día se horroriza porque se sorprende rascándose ante el público para el cual trabaja.
15. Viene a una sesión furiosa, impotente y horrorizada. Le contó a su pareja lo de las heridas y ante su pedido se las mostró. Casi gritando dice: «Ni yo me las miro».
16. No está dispuesta a hacer el esfuerzo de esperar a que cicatricen y, además, piensa que no hay nada que le pueda dar ese placer.

De un lado tenemos lo que se puede decir, lo que hace discurso, lo que hace cadena significativa (en lo que incluimos los sueños y los actos fallidos), y del otro lado tenemos el goce del síntoma, la verdad del síntoma como una satisfacción que opera desde lo más indecible de la pulsión.

En lo que se refiere a la clínica psicoanalítica, nos encontramos con una situación compleja porque la verdad del síntoma está en el goce, en la descarga pulsional con la que poco podemos hacer, salvo que intentemos colocarnos en el equívoco lugar del represor.

Solo podemos hacer con el síntoma en la medida en que lo podamos interrogar, y esto solo es posible si lo incluimos en el circuito de la palabra, en un decir que lo emparenta con las otras formaciones del inconsciente: los actos fallidos, los sueños y los chistes.

Sin embargo, al final de la viñeta aparece el goce no ligado a ninguna representación.

Aparece una compulsión que no está del lado del yo, sino de la pulsión, que no está ligada a la experiencia subjetiva regida por el principio de placer-displacer, sino que se corresponde con una tendencia más originaria, no ligada, una compulsión que está al servicio del «más allá del principio de placer».

Tánatos, verdadero amo del psiquismo, que opera en silencio, es mudo y no se interesa por descargar la pulsión manteniendo la homeostasis, sino

que insiste y busca descargar más allá de la constancia necesaria para la autoconservación.

Y la paciente cuenta que se trata de un disfrute solitario, dice, en la cama, de noche, sin fantasías, en silencio.

Que no sabe si se rasca porque le pica o si le pica porque se rasca.

Y que no cree que nada le pueda producir más placer que el rascar y el sangrar. Por eso, hay dos registros de la analista que muestran un cambio de posición del sujeto, momento en que la paciente pasa del goce autista a la demanda de sentido en el análisis:

1. Cuando se sorprende rascándose delante del público, y
2. Cuando, después de hablarle a su pareja del goce de rascarse y sangrar, acepta mostrarle las heridas.

¿Y Lacan?

Para Lacan, el goce afecta al cuerpo. Es el cuerpo el que goza. Es un cuerpo que goza y excluye al sujeto.

No hay armonía entre el goce y el sujeto.

Esta es la razón por la que el goce se presenta clínicamente como lo más real de la experiencia psicoanalítica.

Cuando dice que es lo más real, quiere decir que no se puede nombrar. En el cuerpo que goza no entra en juego el sujeto del inconsciente.

El goce es lo que queda fuera del discurso, fuera de la organización psíquica.

Y por eso Lacan ubica a la sexualidad del lado del goce, porque en tanto experiencia real queda fuera de la palabra, «no cesa de no escribirse».

Aquí se nos presenta un problema, porque hablar del goce, describir el goce del cuerpo es tratar de darle un sentido, es tratar de vestirlo de significantes, es disfrazarlo de semblantes.

Pero del goce propiamente dicho, del goce de lo real es de lo que no se puede decir.

Freud lo plantea tempranamente en el «Proyecto de una psicología para neurólogos» como cantidades de energía que llegan del exterior (del mundo de afuera y de las pulsiones) produciendo un aumento de excitación.

En Lacan, se trata de un bebé que goza desordenadamente de trozos de su cuerpo sin que haya una experiencia de unificación y que dejan huellas de esos distintos modos de gozar.

Es un gozar sin yo y sin sujeto.

Por eso dice que no se trata del síntoma sino del *sinthome*, en tanto no apunta a una formación del inconsciente sino a lo real.

El *sinthome* porque no está ligado al saber del inconsciente, a un saber que no se sabe pero que se puede saber, sino a la satisfacción pulsional.

Del síntoma, en tanto formación del inconsciente uno se cura, pero del *sinthome* nadie se cura porque es el modo de gozar de cada sujeto parlante en tanto poseedor de un cuerpo.

Entonces, y por un lado, la constitución del yo va a permitir que ese goce real, disarmónico y caótico sea organizado imaginariamente (a nivel del yo ideal y del narcisismo).

Y por otro lado, la constitución del sujeto va a permitir que ese goce real, disarmónico y caótico sea organizado simbólicamente (a través del ideal del yo y por lo tanto también del narcisismo).

Desde esta perspectiva tanto el yo como el sujeto son construcciones narcisistas porque permiten organizar y unificar el caos del goce fragmentado.

Por eso, a partir de la experiencia del espejo, el infante va a poder defenderse con el narcisismo de la angustia de fragmentación que se produce por la irrupción de las pulsiones parciales.

Y a través de la mirada y de la palabra del Otro se consolida la imagen corporal permitiendo un cierto apaciguamiento de los goces del cuerpo.

El narcisismo viste de imaginario y de simbólico al goce de lo real. Es la pulsión atravesada por la imagen y por la ley.

La demanda del Otro se hace presente en el discurso materno que al tiempo que desliza sus significantes sobre el infante lo rescata de su goce autoerótico y ordena sus zonas erógenas.

La madre, en tanto Otro, es la que establece que si el bebé llora es por hambre y también decide el objeto que le va a proporcionar. De este modo ordena los agujeros del cuerpo, convirtiendo a una determinada zona erógena en un agujero en torno al cual se organiza la satisfacción.

Así, los goces dejan de estar desperdigados y comienzan a ser nombrados, comienzan a ser cifrados y organizados en torno a los orificios del cuerpo.

Esta simbolización del cuerpo del bebé depende de lo que el bebé representa a nivel del deseo de la madre, es decir, de sus goces neuróticos, perversos o psicóticos.

Así es como parte de los goces que en un primer tiempo no fueron atrapados y aplacados por la imagen son atrapados por el significante y de este modo algo del orden de la perturbación corporal se convierte en representante pulsional, que es una de las maneras de decir que la pulsión ha sido atravesada por la ley y que ha sido cifrada en el inconsciente por los significantes.

Es así como parte del goce de lo real se transforma en realidad sexual del inconsciente, en goce humanizado, en goce pulsional, en goce atravesado por la ley; un goce que de signo se transforma en significante, lo que posibilita a las pulsiones combinarse y sustituirse entre sí.

Si el lenguaje antecede al nacimiento del sujeto, el goce es el efecto que se produce cuando el sujeto es atrapado por el lenguaje, es lo que queda como un resto que *lalengua* no puede significar.

Lacan sostiene que en *lalengua* podemos encontrar distintos tipos de signos que se articulan en el inconsciente y que anudan distintos tipos de goce.

Por un lado hay significantes que se caracterizan porque al combinarse y sustituirse producen efectos de significación.

Y por otro lado hay signos, a los que Lacan llamó *letras*: inscripciones en el cuerpo del hablante, signos aislados, carentes de significación, trazos sin sentido que no pueden ser significados y que están condenados a repetirse siempre de la misma manera.

Hay una discordancia, un encuentro traumático entre el sujeto y *lalengua*, que se manifiesta como la imposibilidad de inscribir al cuerpo sexuado en el mundo de la cultura.

Hay algo del organismo que no se transforma en cuerpo erógeno.

Por efecto de la significación, el cuerpo queda perdido en tanto real y solo entrará en la economía del deseo de forma fragmentada y a partir del goce propio de las pulsiones parciales, de un goce que hay que ubicar en el más allá del principio del placer, en la pulsión de muerte, en la inscripción de un goce del cuerpo que se supone perdido a partir del momento en que el sujeto ingresa en el campo del significante.

Una parte de lo que llamamos incorrectamente inconsciente queda como resto de lo que no puede ser atrapado en el mundo de las significaciones, es lo que quedando por fuera del sentido se hace letra, marca sobre el cuerpo y que emerge no como goce del síntoma sino como *sinthome*.

A estos restos Lacan los denomina *a* y va a decir que *a* es la causa del goce; de un goce vinculado a las pulsiones parciales y a partes del cuerpo a las que denomina objeto plus-de-gozar (Lacan, 1962-1963).

Freud los denominó placer de órgano, y también para él son marcas de excitación sobre el cuerpo que no entran en el juego de las asociaciones porque son previas a la constitución de su aparato representacional.

Y este es el campo en el que se despliega todo psicoanálisis: el campo del plus de goce como un resto que no puede ser atrapado en la red del significante.

Analizante y analista se enfrentan a la cuestión de lo curable y lo incurable en psicoanálisis.

Por supuesto que podemos pensar que la analizante de la viñeta se ha quedado fijada al primer tiempo de la etapa fálica y que la renegación de este primer tiempo, en lugar de funcionar como estructurante, fijó a la sujeto en una posición que le dificulta la simbolización de la diferencia de sexos.

También podemos pensar que el goce de rascar y de ver la sangre manar es un equivalente de la eyaculación, que pegarles a los niños es pegarles a los pequeños, es pegarle al pene, a la cola de la vagina, al clítoris, siguiendo la ecuación simbólica freudiana que establece que a nivel del inconsciente el pene es igual al niño porque a ambos se los denomina *das kleine*.

Podríamos pensar que lo que no ha sido atravesado por la castración simbólica aparece insistentemente como castración en lo real.

Pero todas serían interpretaciones imaginarias. Del imaginario del analista. Nada de esto aparece en las asociaciones de la paciente. No hay imágenes ni representaciones que acompañen al rascar y sangrar. No hay frase rectora de un fantasma.

Tan solo la afirmación de que no cree que pueda haber para ella un placer más gratificante que el de rascar y sangrar.

Se rasca y sangra. Entonces se siente viva. ♦

BIBLIOGRAFÍA

- Alemán, J., y Larriera, S. (2001). *El inconsciente: existencia y diferencia sexual*. Madrid: Síntesis.
- Freud, S. (1900). *Obras completas: t. 5. La interpretación de los sueños*. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.
- Freud, S. (1976). *Obras completas: t. XI (1912). Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa. (Contribución a la psicología del amor, II)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1976). *Obras completas: t. XVII (1920). Más allá del principio de placer*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1986). *Obras completas: t. I. Proyecto de psicología*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lacan, J. (1949). *El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*. México: Siglo XXI, 1989.
- Lacan, J. (1953). *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*. México: Siglo XXI, 1989.
- Lacan, J. (1962-1963). *El seminario. 10. La angustia*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Schoffer, D. (1995). A cien años del «Proyecto de psicología para neurólogos»: la «experiencia de satisfacción» y el objeto en psicoanálisis. *Revista de Psicoanálisis de la APM*, n.º 22.
- Schoffer, D. (2008). *La función paterna en la clínica freudiana*. Buenos Aires. Lugar.
- Soler, C. (2011). *Los afectos lacanianos*. Buenos Aires: Letra Viva.



CONVERSACIÓN EN LA REVISTA



Con José *Pepe* Mujica

EDICIÓN A CARGO DE CLAUDIO DANZA,¹ MAGDALENA FILGUEIRA,²
CORINA NIN,³ SOLEDAD SOSA⁴

La Conversación en la Revista la emprendimos con una figura del escenario político, para conversar cuánto y cómo se juega el deseo, el goce de quien ejerce el oficio del político. Surgió como intérprete de esa figura el presidente del Uruguay José *Pepe* Mujica (2010-2015) porque parece encarnarla y desplegarla de una singular forma.

Fue entonces, luego de compartir largas charlas, videos de conferencias, películas como *Frágil equilibrio*, lecturas de libros que se han escrito sobre él —deteniéndonos en particular en *Una oveja negra al poder. Confesiones e intimidades de Pepe Mujica*, de Andrés Danza y Ernesto Tulbovitz (Sudamericana, 2015)—, que concretamos la idea de mantener la Conversación con él.

Su aceptación no se hizo esperar, por lo que una cálida mañana de febrero, en la que el fin del verano se perdía en el comienzo del otoño, munidos de mate y bien pertrechados de artefactos varios para registrar la ocasión, partimos rumbo a la emblemática «chacra» con aquella psicoanalítica expectativa de ver qué surgía, porque sabíamos que el Pepe tropieza o hace tropezar con la sorpresa y lo inesperado, portando asimismo cada uno de los analistas lo que cada uno lleva consigo de vivencias, información y prejuicios.

- 1 Analista en formación de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay. claudanza@hotmail.com
- 2 Miembro asociado de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay. mfilgueira.mefe@gmail.com
- 3 Miembro asociado de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay. corinanin@gmail.com
- 4 Analista en formación de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay. lic.soledadsosagutierrez@gmail.com

A la entrada a la chacra nos recibió amablemente el Turco, quien nos pidió que esperáramos porque Pepe estaba en el tractor cultivando el campo. Al costado de la portera podíamos observar la construcción de la UTU pintada de colores vivos que sobresalía del edificio vetusto de ladrillos. En esa espera intercambiábamos respecto de si iría a nuestro encuentro directamente, y así fue que nos recibió el Pepe, con su ropa de trabajo, su pelo desgreñado y la apertura para conversar de lo que preguntáramos. En esta atmósfera que guarda un cuidadoso descuido que impregna el aire de espontaneidad, nos preguntábamos: ¿qué habrá pensado cuando le dijeron que unos psicoanalistas querían conversar con él?

Se revela muy alejado de alguien que portó una investidura presidencial. Por lo contrario, por momentos también parece que se esforzara por no mostrarse como un ejemplo, pues no disimula sus pasiones transgresivas, que le permiten dejar de lado expresamente lo «políticamente correcto», a la vez que no se preocupa por esconder lo que la sociedad puede entender como defectos. Parece exhibirlos, enarbolarlos, quizá como otra forma de rebeldía, y como algo que recuerda a la picardía de un niño, pero que cobra particular efecto en quien lo escucha.

Y en este contexto nos preguntábamos por el deseo y el goce. ¿Cómo se tensa esta línea compleja para quien todavía ejerce poder? De qué clase de poder podríamos estar hablando en esta figura que parece que se tambalea en su andar y en su decir, pero que a la vez tiene algo que va más allá. Su mirada no queda en el detalle del presente, ni en recuerdo amoroso del pasado, mira el futuro de los que comienzan o de los que vendrán, a la vez que no desmiente la fugacidad de la vida o la venidera muerte.

En su figura se encuentra subvertido lo que se espera, en tanto actúa como semblante de aquello que es denigrado y renegado, señala lo efímero y vacío de la sociedad, pero también de la existencia. Quizá con su presencia y su palabra intenta golpear desde la posición política a «la polis», a la sociedad, cuando esta se reviste de un gozoso discurso de odio a lo extraño, al extranjero, del que Freud nos advirtiese en varios textos, como *El malestar en la cultura*.



MAGDALENA FILGUEIRA (MF) —Queremos comenzar este diálogo contigo, Pepe, pensando ¿qué sería ser «sapo de otro pozo»?... ¿«oveja negra»?... Como psicoanalistas nos encontramos interpelados y queríamos conversar con una figura política que ha marcado con sus concepciones del poder como potencial de transformación, deseo... y el goce en el asunto de la cabecita humana...

PEPE (P) —Complicada la cabecita humana... hay cosas que no sabíamos y ahora tampoco sabemos, pero empezamos a sospechar, y las tripas tienen mucha más importancia de lo que parece.

MF —¿Las tripas?

P —Sí, el paquete biológico, todo eso...

MF —Cómo juega todo eso con la cabecita humana...

P —Te gobierna. Y a la vez interactúa. Creo que la cabeza también interactúa... mensajes bioquímicos que te hacen funcionar. Mi generación pagaba el precio de nuestros abuelos, la expresión del racionalismo. Nuestro abuelo era un poco salvaje, Robespierre, pero probablemente había que dar vuelta toda una época de educación en que esto era un valle de lágrimas y tenías que portarte bien para ir al paraíso, ¿verdad? El dogmatismo de la Iglesia provocó que el racionalismo surgiese como una reacción a todo eso, una explosión en un sistema de ideas. Nos comimos el cuento de que endiosando al dios «razón»... pero nos

quedó por el camino el emotivo, el sujeto emotivo, que también lo es. Terriblemente emotivo.

CORINA NIN (CN) —En eso estamos nosotros...

P —Aquí estamos nosotros con los cables entrecruzados, porque es obvio que la razón es el único elemento consciente que tenemos que nos permite medir, estamos navegando en esto... entre aguas anteriores y esta nueva tecnología... sin saber muy bien aún a qué puerto llegaremos...

MF —Sigue vigente el agujero del mate. ¿Querés uno, Pepe?

P —[Toma el mate.] Mientras a los chinos no se les ocurra tomar mate... seguiremos tomando mate...

MF —Pepe, esto del conflicto humano entre la razón y los proyectos, que en tu caso son políticos, y lo adverso, lo que sale al paso y no permite desarrollarlos, ¿no?

P —Ah, vivir es toparse con montañas, tratar de escalarlas, volverse a caer y ahí andamos. Creo que en nuestra juventud luchábamos por el poder. Ese fantasma que existe, que es muy real, pero es inasible. Y no nos dábamos cuenta de que en el fondo pertenecemos a la gama de la curvatura humana que zigzagueando así lo que va construyendo es civilización, con enormes caídas y retrocesos. Es como una escalera infinita, en la que de vez en cuando se rompe un escalón, hay que sacarlo y volver a comenzar, y así. Pienso que los humanos somos gregarios...

MF —Ahí lo de oveja, rebaño, juntos...

P —Sí, los humanos somos gregarios, no podemos vivir en soledad. A veces nos comportamos mucho peor que los animales, muchísimo peor, porque al ser mucho más inteligentes somos capaces de un margen mayor de maldad. Esa es nuestra contradicción, para bien y para mal. Vivimos en grupo, precisamos la existencia del grupo, lo que nos obligó muy tempranamente a la cooperación y esto le dio fuerza a la creatura para sobrevivir, avanzar y conquistar, es una consecuencia de ser gregario. Entonces estamos condenados a tener sociedad. Y si tenemos sociedad vamos a tener conflicto. Porque la existencia del conflicto es inherente a la sociedad. Por las mil razones que fueran. El reparto de la riqueza, los sentimientos. Y creo que ese es el papel de la política. Por eso es muy sabio Aristóteles cuando dice «el hombre es un animal político». Pero es político por necesidad, porque previamente es gregario.

MF—El hombre necesita del otro.

P —Y si quiere construir y vivir en sociedad está condenado a tener conflicto, y para que sobreviva la sociedad alguien tiene que mediar en los conflictos. Ese es el papel de la política. Y quienes median siempre se llevan una tajada...

MF —¡¿Ah?!, ¡¿sí?!

P —Esa es una de las contradicciones de la sociedad con clases sociales. Pero dicen que lo hacen por los demás...

MF —¿Sí?

P —Dicen ellos. [Risas.]

MF —Por el amor al prójimo.

P —¡Hay de todo!

MF —Amarás al prójimo como a ti mismo...

P —¡Hay de todo!

CN —¿Y en tu caso? ¿Cómo se jugó el poder, el conflicto?

MF —El amor a los ideales, a sí mismo y a la causa común...

P —Siempre se crean contradicciones. En la historia, admiro a Alejandro Magno y admiro mucho a Filipo, el padre. ¿Por qué? Porque soñaba con la unidad griega, de la única manera que se podía hacer, a sablazos. Inventó una forma de guerra, la falange, pero se dio cuenta de que la vida a él no le daba, y entonces se dedicó a educar al hijo para que la continuara. ¿Y a quién consiguió? Al mejor profesor de la época, Aristóteles. Por eso es grande. Vio que había una tarea que lo superaba y que tenía que ir hacia delante en el tiempo y prepararlo. Creo que quienes luchamos tenemos que aprender un poco esa lección. La vida va a continuar, lo importante es que quede otra gente militando. Eso hay que crearlo, hay que dar oportunidad, hay que lidiar con la vanidad humana, con las ambiciones y con todo eso que tenemos, que es fácil de decir, pero...

MF —Pero difícil de renunciar...

P —No es fácil construir escuela en ese pensamiento. Entonces, aunque es mera teoría, es bueno construir doctrina, no porque sea verdad absoluta, sino que ilumina una etapa y transmite. No tenemos otro camino que el transmitir por dos vías: por la magia de la palabra con sus contenidos y por el ejemplo. Tenemos que trabajar con esas dos cosas...

- MF —Sin saber el final... La incertidumbre tiene esta bisagra que tú nombrás muchas veces que es la de experimentar, si no experimentamos no estamos vivos, si no probamos no creamos, pero quedamos a merced del ¿qué pasará? No sabemos. ¿No?
- P —Siempre hay muchas cosas que no sabemos, que no podemos evidentemente prever. Con el diario del lunes se ven cosas que el viernes no se veían. Mil veces nos pasa eso. Las instituciones no son tan malas, tenemos que construir instituciones. El problema somos los humanos...
- MF —Habitándolas...
- P —En el marco de las instituciones fallamos y no estamos a la altura. Después nos desquitamos con las instituciones, que es como que si yo me enojara con la silla. ¿Verdad?
- CN —Con la silla y más con el sillón... ¿Cómo se hace? Porque ese es el problema, ¿no? ¿Qué les puede decir a las generaciones? ¿Cómo se lidia con todo eso?
- P —El único triunfo que hay en la vida es volverse a levantar y volver a empezar cada vez que uno cae, eso hay que tenerlo claro.
- MF —La caída está...
- P —La caída está en todos los órdenes de la vida, en las relaciones personales, en el amor, en el trabajo, en la pérdida de un ser querido. Hay un margen de contingencia negativa que nos va a golpear. El problema es la actitud que se asume ante eso. Una tendencia es la autocompasión, el lamento eterno, o el mirar para atrás y vivir alrededor de la columna dándole vuelta y vuelta.
- CN —Eso es muy humano, ¿no?
- P —Es humano. Es muy humano. Es desastroso.
- MF —Es desastroso, es mortífero.
- P —Paraliza y te sume en la angustia y no tenés salida. Porque el pasado fue.
- MF —Pero sigue estando de alguna manera...
- P —¡Siempre!... Pero el mundo es mañana. El pasado fue. No tiene arreglo.
- CN —Pero ¿se puede dejar así? ¿El pasado así nomás?
- P —Bueno, ahí está el dilema. Si somos capaces de cargar una mochila de recuerdos, que no necesariamente son olvido, pero que los llevás en la espalda y caminamos hacia adelante. Ese dilema lo he visto mucho. En

mi generación, en mis compañeros se ha dado. Se ha dado al grado de llevarnos a la estupidez. Porque a veces genera odio y el odio estupidiza.

MF —Y no construye.

CN —Paraliza.

P —A ver, pongamos, para entender esto, sobre la mesa un tema duro de los que hay... la dictadura, la justicia, las cuentas pendientes y el porvenir. ¿Qué le hace hoy a mucha gente despreciar a los de uniforme, a los milicos? ¿Quiénes lo hacen? Lo hacen tipos que lucharon por el poder con las armas en la mano y que dan una importancia brutal a las consecuencias políticas que tienen los aparatos armados. Te guste o no te guste son una realidad, porque desde que existe Estado, el Estado tiene herramientas coercitivas y una de ellas son las armas. Estamos lejos todavía de una humanidad que puede... [Se queda pensando.]

CN —De esa humanidad que puede ¿qué? ¿A qué te referías?

P —Los milicos son importantes, cuanto más los desprecies, más se los regalarás al adversario. Vos pusiste la vida y parte de tu producción fue para construir un aparato que pudiera sustituir eso, porque le dabas importancia. Ahora, por los sentimientos que te dejan las deudas de la dictadura no podés superarlo y no podés establecer una política para tratar de ganar los más que puedas, y se los estás regalando al adversario. No ven las cuestiones de poder. ¿Cómo te explicás lo de Venezuela hoy? ¡Porque tiene los milicos con él! ¡Qué joder! ¡Todo el mundo en contra! Pero tiene los milicos. Entonces, ¿importan o no importan? ¿Cuánto hubiera durado Maduro sin los milicos? Ni un cuarto de hora. Ah, cuentan entonces, ¿no? Nosotros, que estuvimos aguantando más de 10 años una dictadura militar, hicimos manifestaciones de todo tipo, pero hasta que no se negoció con los milicos no se fueron. Entonces, ¿no tienen importancia? A veces tenés que hacerle un nudo al corazón. Tenés que hacerles un nudo a las heridas...

MF —Una sutura...

P —Tenés que cerrar el pasado de alguna forma...

CN —¿Cómo lo hiciste?

SOLEDAD SOSA (SS) —¿Lo hiciste?

P —Yo lo hice, porque tengo estas cosas recontraclaras. No lo pueden hacer todos mis compañeros y cantidad de gente no lo puede hacer; tuvimos un ministro de Defensa que estaba haciendo eso, era evidente, le pegaron de todos lados, estaba haciendo lo que había que hacer. Por otra parte nosotros a nuestros hijos no los podemos mandar a escuelas militares para que sean oficiales porque no van a ir.

MF —A mezclarse verdaderamente...

P —¡Esa sería la fórmula! Pero vaya si tendrá contradicciones. Es un renglón importantísimo.

MF —¿Cómo hiciste ese nudo, poder suturar, perdonar y resignificar ese pasado?

P —¡Yo no perdono! No perdono, ni me preocupo por andar perdonando, me preocupa el mañana. Hay quienes creen que hay que pelear hasta morir. ¿Qué está fallando? La política. Está fallando la política, que es más que el diálogo. Nunca pidas lo que no te pueden dar. Tenés que darte cuenta a tiempo de qué es lo que no te podrán dar. Cuando tengo una fortaleza sitiada, lo más económico es dejar una ruta de escape. Porque tomarla por asalto tiene un costo que es brutal. La política tiene que establecer esas salidas.

MF —Puertas abiertas...

P —Claro, ¡y tiene que construirlas!

MF —¿La guerra sería el fin de las posibilidades políticas?

P —Hay una vieja definición, la guerra tiene finalidades políticas por otros medios. La política tiene siempre un escenario de fondo de carácter geopolítico. Por ejemplo, Estados Unidos no puede permitir que China quede administrando el petróleo venezolano, eso es como entregar una cuota de porvenir.

MF —La política, también la figura del político, y pensando en ti, ¿hay un personaje Pepe Mujica? ¿Un personaje Pepe? ¿Hacés el trabajo de desinvertir esos ropajes, aunque muchas veces se te pida que los portes, buscás lo despojado, no ambicioso y mucho menos soberbio?

P —Porque soy más viejo, al ser más viejo aprendí a pensar mucho con el que llevamos adentro.

CN —¿Cómo son esas conversaciones?



P —Eso es algo que casi no existe hoy. En esta civilización de la imagen, lo digital y eso, se habla muy poco con el personaje nuestro interno... Yo tengo el vicio... el vicio de pensar. Cuando no estoy haciendo nada, estoy al pedo, ahí divago, por lo tanto pienso. El pensamiento es desordenado, es aparentemente caótico, es «indominable», aquí y allá aparecen cosas, esta aventura de lanzarse a pensar. Claro que a mí me obligaron las circunstancias, años dentro de un calabozo, sin un libro, sin nada. ¿Qué voy a hacer? Se lo debo a esos años maravillosos de comodidad... ahora no lo puedo cambiar, eso quedó. Pienso que el hombre aprende mucho más —si no lo destruye— de la adversidad que de la ganancia, y se lo quiero transmitir a los muchachos. No quieren saber de derrota, «si pierde el gobierno, vamos a perder lo conquistado». ¡Habrà que empezar de nuevo! ¡Qué joder! ¡Es así y siempre fue así! La economía del mundo tiende a crecer desmesuradamente a favor de las corporaciones, del sistema financiero, y con ello hay un aumento de la desigualdad terrible. Es como si hubiera un nivel de superricos que se están apropiando del crecimiento de las clases medias del mundo, generando un inconformismo latente de esas clases medias en el mundo. La propia peripecia de eso que llamamos clases medias no puede ser otra que ambicionar ser más. Ese es tácitamente el anzuelo de la época que nos

toca vivir. En nuestra época están surgiendo los mayores márgenes de desigualdad en la historia de la humanidad. Cada dos días, hay mil millonarios nuevos. Es decir, alguien que supera los mil millones de dólares. Cada dos días. Y ¿significa que la gente está más pobre? No, no está más pobre. Esta más distante de los superricos...

CN —Más desiguales, el problema es la distancia económica y social...

P —Sí, las relaciones del poder con la política; la concentración de la riqueza es, al final, una concentración política. No hay gobierno que no tenga que hablar con los superricos o sus representantes, no hay más remedio, generan trabajo para la gente, los tenés que tratar para que los tipos inviertan y les estás dando ciertas ventajas que no les das a los tuyos, lo tenés que hacer porque tenés que generar oportunidades. Entonces, ¿dónde está el poder? Está siempre sesgado, al costado. Los presidentes se creen pavos reales que tienen y despliegan el poder.

MF —¡Minga!

P —Minga lo van a tener.

MF —Pepe, ¿y la relación con el poder? Cuando uno se enamora del poder lo disfruta, pero se puede producir un colapso y pasar a detentarlo y ostentarlo.

P —Lo escondido de cada quien. Los perros son todos amigos, pero cuando aparece un hueso, la cosa cambia. ¿Verdad?

MF —Ese sí que es hueso duro de roer.

P —La vida tiene una cuota de egoísmo natural que nos ayuda a preservarla, con eso andamos. Es decir, por un lado somos sociales y por otro somos egoístas. Nos tenemos que manejar con estas dos cosas. Aquello de conocete a ti mismo, es lo más difícil de lograr...

MF —¿Qué sale de uno en los lugares de poder? ¿Puede salir lo más jodido?

P —Estamos expuestos permanentemente a que esa cuota de egoísmo se nos traspole, de ahí a creernos imprescindibles hay un paso muy corto. En el fondo hay una afirmación del yo brutal, y lo curioso es que uno lo ha visto en hombres muy grandes y también lo ha visto en otros pequeños... Lo van a ver en todos lados, en la vida universitaria, por todos lados van a ver eso. Esa contradicción.

CLAUDIO DANZA (CD) —Parte de la condición humana.

P —Sí, aprender a manejar eso, no es changa.

MF —No es changa, es frágil equilibrio...

P —Entramos en una frontera, la del horror a la muerte, o al revés, por el amor a la vida nos hemos tenido que inventar un montón de cosas que nos ayuden a lidiar...

CN —Lidiar con la muerte, la finitud.

P —Creamos una serie de paréntesis, esa otra constante, no hay grupo humano que no haya terminado creyendo en algo.

MF —Agarrarse de algo.

P —Se termina creyendo con una fe que tiene más presencia que cualquier realidad material.

CN —Pepe, ¿de qué te has agarrado?

P —También de una fe, una fe de que no somos nada. A esa visión de colocar al hombre en el centro del universo no le encuentro sentido, porque no creo que el universo tenga una finalidad en sí, la necesitamos y se la damos nosotros. Yo respeto mucho a las religiones. Las respeto, porque son un servicio de bien morir. Ayudan a morir. Esto lo percibí en las salas generales del Hospital Militar cuando estuve baleado. Ahí había gente que se estaba muriendo, me di cuenta de que aquellos que creen tienen como una resignación y no es poca cosa eso. Las iglesias tienen reliquias como cualquier construcción humana, tienen que tener algo en el centro de la adoración, de las creencias. Esa es la condición humana.

MF —En ese sentido, Pepe, cierta trascendencia hay en la marca de un humano en grupo a otro humano.

P —Queda una marca en el contexto de la vida humana y en general en el tiempo de la vida humana. En el juego de la magnitud del universo con el hombre. Entonces esa visión de cosa infinita, que no es infinita, pero es infinita para nuestra magnitud, es un camino de humildad. Somos un instante. Pero, a su vez, esa aparente humildad crece porque multiplica el saber de la vida. Uno sabe a conciencia que estar vivo es un verdadero milagro; con todas sus peripecias, la vida es una hermosa aventura, pero como todas las cosas vivas responde a un programa, a un código que está planteado ahí. La vida a nosotros nos regaló una cosa que llamamos conciencia, con la cual podemos contemplar parte del camino de nuestra vida. Hasta cierto punto podemos darle rumbo a

nuestra vida. Hasta cierto punto. No podemos escapar a las trampas de las tripas, al código genético, a lo que nos marca el organismo. Hay una parte que es nuestra, que nosotros podemos acentuar o no. ¿Qué voy a hacer con mi vida? Es un desafío que solamente los seres humanos tienen, ningún animal se va interpelar, viven automáticamente, sometidos a sus necesidades naturales. Ahora bien, el dilema es el siguiente: si no te hacés esa pregunta, no te causa problema, no te preocupes, la sociedad ya tiene marcado un rumbo, una religión, el «dios mercado». Somos «animales místicos», siempre tenemos que estar enganchados con una religión. Esa es la religión de nuestra época. La nueva religión es el dios mercado.

CD —¿Y le ves salida a eso?

P —No sé si tiene salida. Si te hacés la pregunta, tendrás que aprender a vivir con el mercado y la orientación que lleve tu vida. Si no, está todo arreglado, ningún problema. De todos los estudiantes revolucionarios que encuentro por el mundo —y los encontramos en Estambul, Tokio, en Oxford, en Estados Unidos, en México, por todos lados—, muchachos jóvenes maravillosos llenos de sueños, la mayoría va a terminar trabajando para una multinacional o algo por estilo. La rebeldía juvenil va a quedarla.

CN —¿Se pierde?

P —Les va a quedar dosificada en cómodas cuotas. [Risas.]

MF —Empaquetada.

P —No es culpa de ellos. Es la civilización que tenemos.

CN —¿No hay lugar para la rebeldía ahora?

P —Sí, yo creo que siempre va a haber lugar para la rebeldía, si no la hubiera no hay progreso humano. El progreso humano es hijo de perdedores, los perdedores siempre se plantearon objetivos que nunca alcanzaron. Siempre fue así. Por eso la humildad en el sentido estratégico. Humildad cuando se triunfa, dado que es lo que te garantiza que tampoco sucumbirás cuando te derrotan. No te comés la pastilla del triunfo definitivo, del socialismo del siglo XXI, o cuestiones por el estilo. Tampoco te comés la derrota. Bueno, si me toca perder, pierdo, pero seguimos. Nuestra civilización avanza a los tumbos, con avances y retrocesos, tampoco creer que llegarás a una tierra prometida donde

- todos los problemas están terminados. Además sería imposible vivir. Si fuera posible, sería el paraíso, y qué aburrido debe de ser el paraíso.
- CN — ¡Sin conflicto sería! ¡El paraíso sin conflicto!
- MF — No existe el fin, no existe el fracaso, no existe la frustración...
- P — Pienso que estas cosas están en juego. Entonces...
- MF — Quizás, Pepe, como vos decís, le ganamos al paraíso la muerte. En todo caso, vamos entonces a la vida. Decís «la honda sensualidad de vivir».
- P — Sí, sí, sí, la vida palpita en los sentidos. En la piel, en las emociones, en los ojos, en el paisaje, en las orejas, la vida tiene aleteo de tripa, de realidades físicas, conmovedoras. Basta con observarnos cuando estamos alegres y cuando estamos tristes, cuando estamos enamorados, y cuando algo nos golpea, todo se expresa a través del cuerpo. No hay que tenerle bronca al cuerpo. Tiene que ver con las sensaciones. ¿Cómo explicar eso de que a veces tomamos decisiones de las cuales no somos conscientes y sin embargo ya las hemos tomado?
- SS — Y determinan.
- P — Determinan, claro. Lo pienso porque la naturaleza es muy sabia. Si a cada decisión que hay que tomar en la lucha por la vida tenemos que hacerle un exhaustivo análisis de causa y efecto, no hacemos nada, la realidad nos pasa por arriba. Eso que llamamos intuición no es intuición, es un cálculo que hicieron las tripas apresurado; a eso yo le llamo las tripas.
- MF — Tú le llamás a eso las tripas, que tiene de tripa y de otra cosa.
- P — ¿Por qué te enamoraste de Fulano? ¿Quién determina eso? Vemos que hay cantidad de cosas decisivas de nuestra vida...
- MF — En el amor...
- P — Nada más ni nada menos. Entonces somos mucho más complicados que las explicaciones racionales.
- SS — ¿Enamorarse de un ideal? ¿Qué tiene el poder que enamora y hace que alguien se juegue la vida?
- P — Pienso que es una trampa de amor a la vida. Es una trampa no consciente. ¿Por qué te digo esto? Las cosas que hicieron los emperadores, reyes, en la propagación del culto a la muerte. Carlos V se pasó no sé cuántos años edificando, los faraones, el emperador de China, hicieron un

- ejército de terracota. Una cosa increíble. El poder nos da la sensación de una prolongación de la vida, me parece. Es una trampa al subconsciente.
- MF —De que algo estamos perpetuando, trascendiendo.
- P —Y tiene un parentesco con la riqueza. «¿Y usted cuándo va a parar?», le pregunté a Rockefeller que con 98 años andaba con un andador. «Yo no puedo parar», me dijo. Hablaba bien el castellano. ¿Qué sentido tiene?
- SS —Eso como cualquier otra cosa que no nos deje parar, que no nos permita renunciar a un ideal.
- P —Sí, complicado el ser humano.
- MF —Pero que esa pasión vaya para sí mismo es una cosa, y otra cosa es el don de dar al otro, dar que pasa por la renuncia. No cualquiera puede y sabe renunciar.
- P —Pero probablemente dar sea una forma inconsciente de afirmarnos a nosotros mismos.
- MF —Más doy y más debo, porque resulta que soy el que da.
- SS —«La moneda falsa» de Baudelaire.
- MF —O la vida del estoico, más hambre paso, más cerca estoy de ese ideal despojado, pero resulta que más disfruto de esa posición dadora.
- P —En general la solidaridad ha logrado mucho más que el altruismo. El altruismo es doy porque doy. La solidaridad en el fondo es hoy por ti y mañana por mí.
- SS —¿Por qué cuesta tanto la solidaridad? A veces al escucharte pudiera parecer que fuera «tan fácil».
- P —Todo está exactamente al revés, cuanto más tenés, más cuesta dar. Soy nacido en un barrio netamente obrero trabajador en el que cuando una madre tenía que ir al centro nos dejaba en la casa de una vecina y la vecina lo mismo. Eso era una institución. Los fines de semana íbamos a darle una mano al vecino que tenía que hacer una planchada. Situaciones pequeñas si se quiere, pero tácitamente eran masivas. Eso ya no existe más. ¿Desapareció porque alguien lo mandató? No, no y no. La sociedad es infinitamente más rica de lo que era antes. Más rica midiendo las cosas materiales que tenemos. Los dramas que se hacen en Europa por los inmigrantes. Acá en el Uruguay, hubo años que llegaban cuarenta mil tipos, en 1910, una cosa increíble. Y no había ningún drama. ¡Y ahora es un drama!

CN —Porque me va a sacar el trocito que tengo.

P —En Estados Unidos quieren hacer un muro para que no pasen, un país que lo hicieron los inmigrantes. Y las dificultades económicas; no jodan.

CN —El cierre de fronteras, ¿cómo lo pensás? Porque hay cierre de fronteras.

P —Sí, sí. Contrario a la evolución. Por un lado nos vamos globalizando y por otro queremos afirmar el Estado nacional a muerte. Del Estado nacional, como vamos, en el área emergente, solo nos van a quedar las libertades municipales. ¿Cómo sacamos la basura? ¿Cómo prendemos la lamparita? Y todo eso. Porque, de hecho, han aparecido una serie de instituciones de carácter internacional respecto a las cuales nosotros somos pasivos, no decidimos, que cada vez tienen más fuerza. En el mundo financiero, nos obligan a ser cristalinos. Están en contra de los paraísos fiscales, las tesorerías de los gobiernos centrales están luchando contra la evasión de la gente que no paga impuestos. Ellos que son los inventores de los paraísos fiscales y ahora les juegan en contra. Entonces nos tuvimos que poner correctos, tenemos que cumplir las reglas del comercio internacional y Estados Unidos puede hacer lo que se le ocurra.

MF —¿Tú no creés que en lo complicado de lo humano hay algo que cuando llega a una posición poderosa lo lleva a gozar excluyendo? Por esto que decías, por ejemplo, Estados Unidos, país de inmigrantes, la Nueva Inglaterra, porque el imperialismo era Inglaterra.

P —Lo que pasa es que les ha dado resultado, al fin y al cabo obtuvieron territorios de Texas a California, y ese brutal continente costó trece mil personas, perdieron la vida trece mil soldados en la guerra con México, una inversión realmente cómoda. Entonces esa política les ha dado resultado a ellos. Querían hacer el canal de Panamá, inventaron un país, fueron y le encajaron un manotazo a Colombia, y andá a discutir en ruso.

MF —¡Chau, pinela!

P —Agarraron un zar zaparrastroso, atorrante y le compraron Alaska por cuatro pesos, la Florida se la compraron a España. Esa política a prepo, militar o de chantaje económico, les ha servido.

CN —O plata o invasión.

P —O plomo. La alternativa es narco.

CD —A lo Pablo Escobar.

P —Sí, esa fue la política y les dio resultado.

CN —¿Qué hacemos con todo eso, Pepe?

P —El problema es que a cada chanco le llega su san Martín, ese es el problema que tienen, se les viene China y no lo pueden soportar. Lo que pasa es que China lo único que precisa es tiempo, paciencia le sobra. Es como dice Mao en... cuenta Kissinger que le responde Mao: «No, usted se equivoca, nuestras reformas llegaron hasta las afueras de Pekín. Pero mire que China es una nación milenaria. Exactamente». Entonces, tienen paciencia. Si nosotros juzgamos el éxito de la sociedad por esos parámetros que levantan los economistas contemporáneos, el mejor sistema que se ha dado en el mundo es China. ¿Por qué? Juntaron la centralización del comunismo con la decisión de la economía planificada y el mercado. Juntaron algo que parecía imposible.

CN —Y la esclavitud del hombre en el trabajo.

MF —Claro, la mano de obra y las castas, con su lengua cada una. Y ahí va, lo lograron.

P —¿Quién dijo que tenemos que tener una igualdad? ¿Quién dijo?! La igualdad es de los ladrillos. Eso es de los ladrillos, y los seres humanos no son ladrillos. Hay miedo a la libertad, porque después te trae la expresión de las diferencias. ¡No! ¡Los queremos a todos iguales! Los quieren igualados, pero para abajo, confundimos igualitarismo con igualdad, igualdad es similitud en el derecho impartido.

SS —Además no hay tal igualdad.

P —Claro, es terrible. Quisimos transformar la educación y me mataron, los propios compañeros me mataron cuando propuse transformar la Universidad del Trabajo. Entonces me dieron como consuelo la Universidad Tecnológica. Pero es muy distinto fundar algo desde nada que transformar algo que ya existía.

MF —Ahí todos aquellos que podían adherir se resisten.

P —Curiosamente, para la UTEC yo tenía más apoyo de los intendentes del interior, la mayoría eran de los partidos tradicionales, por el aspecto local ellos se enganchaban, más que los del Frente. Esto es curioso. Salió por la mano de las intendencias, porque para fundar una universidad en el país necesitás mayoría especial. Hay una cantidad de cosas que no hemos podido lograr porque no hemos conseguido los votos.

Y no hemos conseguido los votos porque no bancan el problema de la autonomía. Bueno, ahí vamos. Algún día va a salir, pero va a costar... No sé si lo que les he dicho sirve para algo.

MF — ¡Muchísimo! Para muchos lados, porque tampoco sabemos los efectos de esta conversación.

P — Yo estoy en una altura de la vida como el papayo ese que se está secando. El papayo, ves esa cosita que flota y tiene espiguitas, es una gramínea latinoamericana, maravillosa, porque hay una variedad que es la única gramínea que hace simbiosis. Eso, que es propiedad de las leguminosas, las alfalfas, los porotos, no lo tiene ninguna gramínea. Hay un pariente de este pasto que tiene esta propiedad, si algún día el hombre puede transferir esa propiedad a las gramíneas de gran cultivo como el trigo, el maíz, la caña de azúcar, el arroz, no va a necesitar fertilizantes nitrogenados. Con este otro regalo: ese mecanismo no contamina. Es natural.

SS — ¿Y la gramínea, Pepe?

P — Los yuyos... ¿sabés lo que es difícil de los yuyos para el pasto? Domesticarlos. ¿Qué es domesticarlos? Lograr que tengan una época promedio en la cual semillen parejo. Porque los yuyos están programados para luchar por la vida y van semillando en una larga época. Entonces al tener una época de semillación distinta siempre vas a encontrar una semilla que tiene buenas condiciones para germinar y mantener la especie. Pero eso hace inviable la cosecha de las semillas, económicamente. Entonces domesticar un pasto significa tener la paciencia de, en una parcela, juntar la semilla que sale en una determinada época y volver con esa el año siguiente a hacer otra parcela, y así sucesivamente años tras año. Eso es domesticar un pasto. Bueno, yo estoy como el papayo, sembrando semillas...

MF — Domesticado nada.

P — Uno aprenderá y otro yo qué sé.

CN — La domesticación del Pepe está difícil.

MF — Que cosechen. Él parece que trata de esparcir y ver qué pasa... Como salir de los espejos, de los espejitos de colores del poder pero que tienen efectos del deseo al goce.

P — Hay soluciones en torno a lo que hablamos que van a venir con el tiempo. ♦



DE UNO Y OTRO

Edmundo y su doble mundo



MAGDALENA FILGUEIRA¹

A la hora de escribir en esta sección «De uno y otro», vuelvo a recrear aquella semana de intercambios, trabajo y charlas con Edmundo, cuando despuntaba la primavera de 2015 en Montevideo. En los comienzos de esa semana de octubre, Edmundo participó de una sesión del seminario que por entonces dictábamos con Zuli O'Neill, en la APU, en torno a la repetición y lo siniestro, por lo que fuimos entrando en el calor del doble de la mano de esos temas y de su reciente libro *Freud con los escritores*, que escribiese junto con Pontalis. Fue entonces abriendo los pliegues de sus dobles.

Conversando y pensando en torno a la presentación de Edmundo, en vísperas de su conferencia en la Facultad de Psicología, le pregunté: «¿Y cómo te presento?». Rápidamente, con su aguda mirada y sus filosas palabras, me respondió: «¿¿Quién soy?! Me preguntás ¿quién soy? Soy mi doble, porque tengo dos amores, la literatura y el psicoanálisis, casi que dos vidas...».

Es otro pliegue, otro de sus dobles el haberse formado en letras. Edmundo fue profesor de literatura, literatura francesa, ejerció la docencia en liceos nocturnos de la ciudad de Montevideo. Fue profesor de profesores.

Doble asimismo porque se formó en dos oficios más, fue médico psiquiatra y psicoanalista, una doble manera de acercarse a la locura, un doble territorio para sircarla.

Otro doblez es que nació, se crió y vivió en Uruguay, pero debió partir debido al terrorismo de Estado y exiliarse en París, Francia, desde 1976. Por lo que fue siempre un retornante. ♦

1 Miembro asociado de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay. mfilgueira.mefe@gmail.com

Poesía y psicoanálisis

La relación con la verdad psíquica en Freud y en los escritores²



EDMUNDO GÓMEZ MANGO

EL TEJEDOR, LA FÁBRICA DEL PENSAMIENTO Y DEL SUEÑO

Es para mí un gran honor estar hoy aquí con ustedes, participando de este coloquio organizado por la querida casa de estudios que nos alberga, la Facultad de Psicología de la Universidad de la República. Quiero agradecer especialmente a la psicoanalista Magdalena Filgueira el haberme invitado a participar de él.

Tiene para mí una dimensión o significación personal que no deseo ocultar. Yo frecuenté en mi juventud el aula en tanto que espacio educacional donde se enseñaba en aquella época psicología, la Facultad de Humanidades y Ciencias, a los fines de los años cincuenta. Aún dudaba sobre la orientación de mis estudios, psicología, medicina —que para mí era el camino de acercarme, desde el comienzo, de la psiquiatría— o literatura. En aquel entonces se comenzaba a enseñar psicoanálisis en aquel ámbito universitario, y creo que Willy Baranger, que venía de la filosofía y que se formó como analista en Buenos Aires, fue uno de los primeros docentes de esa disciplina. Años más tarde seguí en la misma casa de estudios un curso de Ezra Heyman, que había conocido en el Instituto de Profesores Artigas, donde enseñaba filosofía del lenguaje, sobre Martin Heidegger, centrado en su libro *¿Qué es la metafísica?* Recuerdo que fui compañero de clase de Juan Carlos Plá; en aquel entonces, como muchos psiquiatras, psicólogos y psicoanalistas, admirábamos las descripciones

2 Conferencia dictada en la Facultad de Psicología de la Universidad de la República en octubre de 2015.

fenomenológicas de la angustia, del tiempo vivido, del aburrimiento, del ser para la muerte del filósofo germano. El azar quiso que lo encontrara en otro momento mucho más tardío de la formación interminable de todo psicoanalista, en París, en 1976, cuando, en un momento crítico, le solicité una entrevista. Obligado por la dictadura y el terror de Estado imperante en Uruguay, tuve que abandonarlo y rehacer mis actividades profesionales en Francia. Baranger estaba en aquel momento en París, transitoriamente, y pude entonces conversar con él. Me reaseguró en algunas opciones que yo ya había presentado para proseguir con mi formación analítica que había comenzado en Uruguay.

Construcciones, opciones, acontecimientos político-sociales van modelando nuestras existencias. Este momento para mí de retorno a la ciudad en la que nací y viví más de treinta años se presta para reflexionar sobre los hilos que tejen nuestras vidas, sin saber muy bien quién maniobra el telar, quién es el tejedor, quién mueve el torno que nos hace a veces salir, saltar, exiliarnos, y otras, volver, tornar o retornar.

Me voy aproximando al tema de mi intervención, psicoanálisis y poesía, porque quizá algunos de ustedes hayan evocado, al escuchar las palabras *hilos, telar, torno, tejer* o *tejedor*, la célebre imagen de Goethe, con la que Freud intenta acercarse al «trabajo» del sueño, al taller de pensamientos donde se fabrica la imagen onírica. Freud intenta explicar al lector de esta obra tan extraña, *La interpretación del sueño*, que marca la cultura europea contemporánea al publicarse en el comienzo mismo del siglo XX, en el año 1900, lo que él denomina *punto nodal* del sueño. Este resulta del entrecruzamiento de múltiples hilos de pensamientos, que a menudo pueden como condensarse en una sola imagen, una sola palabra. En el caso en particular del sueño del propio Freud, que se conoce como el de la monografía botánica, es el término *botánica* el punto nodal en cuestión.

Los versos de Goethe evocados por Freud en ese momento dicen:

el taller del pensamiento,
se parece al telar del tejedor
un golpe del pie mil hilos mueve,
mientras vienen y van las lanzaderas

y mil hilos se deslizan invisibles
y a cada golpe se entrelazan otros miles.³

Recuerdo que se había entretejido en mí una suerte de intuición, de representación o de figura muy investida, en la que se dibujaban dos caminos que tendían hacia un mismo fin: el estudio, la indagación, la comprensión de la «locura» era la meta. Las vías por las que yo sentía que podía acercarme a ella eran dos, una científica, que yo designaba oscuramente como psicología, psiquiatría, psicoanálisis, y otra, los estudios literarios y especialmente de la poesía. Demás está señalar que el motivo juvenil de esta vocación desde el comienzo híbrida, mestiza, era mi propia «locura», mi neurosis personal, mi sufrimiento psíquico. El psicoanalista está obligado intentar conocer su propio sufrir psíquico para ayudar a quienes lo consultan a confrontarse con los suyos. Es esto lo esencial de la tarea tan delicada de los psicoanalistas. Recibimos pacientes, hombres o mujeres que padecen psíquicamente y que buscan ser ayudados a comprender por qué, de dónde proviene y cómo se ha gestado ese malestar a veces muy profundo que impide vivir más plenamente una vida humana, para transformarlo o, al menos, disminuir su intensidad.

La imagen goethiana del tejedor evocada por Freud ha sido explorada por muchos psicoanalistas para imaginar no solo el trabajo del sueño, sino también la tarea misma del analizar qué se trama o se entreteje entre los protagonistas de la «cura por la palabra». Esa caracterización constituye casi una opción importante entre diversas concepciones psicoanalíticas contemporáneas. Insiste en el carácter de oficio, casi artesanal, del ejercicio del análisis y lo aleja de la de un pseudoexperto, técnico esmerado que aplica protocolos «científicos» preestablecidos.

Los fundamentos del psicoanálisis son históricos, freudianos, porque fueron establecidos, descubiertos y también creados por el propio Freud. El fundamento del psicoanálisis no es un acontecimiento acaecido en el pasado y allí terminado, sino que es lo que funda la actualidad de cada

3 Citado por Freud (2003), *Obras completas: Vol. IV: La interpretación del sueño* (J. Laplanche y equipo Trad.), PUF. La cita proviene de Goethe, *Fausto*, I, versos 1924-1927.

tratamiento psicoanalítico en particular aún hoy. Justifico así esa extraña pasión que los psicoanalistas, o algunos, preservan por la obra del fundador Freud, y que hace que su lectura y relectura constituyan una actividad incesante siempre recomenzada. Esto no quiere decir que no haya habido y que no siga habiendo producciones, avances, despliegues del pensamiento analítico después de Freud, tanto en su teorizar como en su práctica. Pero creo que no puede ignorarse esa relación tan particular entre el fundador de la disciplina analítica y la presencia de su obra en la actualidad de su ejercicio contemporáneo. No en todas las disciplinas sus fundadores pueden ser declarados sus más actuales contemporáneos, como pueden hacerlo por lo menos muchos psicoanalistas, entre los que yo me encuentro, con respecto a Freud.

FREUD Y LA PASIÓN DEL ARCHÉ

Este rasgo, esta especie de «anacronía» del fundamento del psicoanálisis, esta vigencia tan presente de sus comienzos, más de un siglo después de su emergencia histórica, tiene sin duda algo que ver con su calidad intrínseca, su estructura íntima. No se trata de «a-temporalidad», porque todo hecho humano, creación cultural o descubrimiento científico se inscribe necesariamente en el tiempo, es «temporal», histórico. Y aún todavía más cuando se trata de una disciplina científica que se entromete con sustancias tan marcadas por la época, tan históricas, como la sexualidad humana, su influencia en el psiquismo, las costumbres, la moral, lo que está prohibido y lo que es socialmente aceptable y tolerable. Perderíamos nuestra capacidad de pensadores críticos si pretendiéramos hacer del psicoanálisis y su práctica una entidad fuera del tiempo, de su tiempo, inamovible y cerrada en sí misma. Como tampoco podemos ser profetas, no podríamos hoy imaginar el devenir del psicoanálisis en el futuro.

El enigma del sufrimiento humano requiere ser considerado también en su historia y en su gestación. El fundamento del psicoanálisis freudiano invoca lo mítico como un aspecto constituyente de su teoría. O más precisamente: Freud indaga en el sufrimiento humano, en sus orígenes, en sus formas clínicas, partiendo de los discursos de las mujeres histéricas de Viena. Ellas quieren hablar su dolor, le piden que

las oiga, que no las interrumpa con preguntas que pretenden orientar sus palabras. Reclaman su libertad de decir lo que les pasa y lo que se les ocurre, imponen al gran «oidor», Freud, el silencio, para que ellas puedan ser verdaderamente escuchadas. Así nace el «loco hablar» del psicoanálisis, de la *talking cure*, cura de palabra. En los albores de su teoría y de su práctica, Freud recurre al mito, al *muthos*, ese otro decir o relato popular que proviene de los orígenes mismos de las civilizaciones occidentales, grecolatinas. El primer psicoanalista encuentra en figuras míticas esbozos, imágenes, palabras en los que se forman los gérmenes de su teorización: en el mito y en la tragedia de Edipo le parece aprehender algo general del sufrimiento humano, de la génesis del malestar humano. Edipo surge como una figura nodal, como el punto del sueño, condensación de muchos hilos que tejen la dolorosa historia de los pequeños, de hombres y mujeres, de madres y de padres, de niños, hijos o hijas. El gran «oidor» Freud las vuelve a escuchar, con variantes, en el *Hamlet* de Shakespeare y en los sueños nocturnos que se cuentan los humanos cuando se despiertan a sí mismos, a otros de su entorno o a los terapeutas. Es importante destacar la presencia, en el nacimiento del pensamiento analítico, de este confluir del relato diurno del sueño nocturno, del decir del sufrimiento de los hombres y mujeres de su tiempo, del narrar de las leyendas, de los mitos. Estos últimos son fundamentalmente búsqueda de los orígenes, cuentos de los comienzos.

Es esta relación primera, también primaria, del pensamiento analítico con el pensamiento mítico y con el pensamiento de la tragedia y de la poesía lo que confiere, creo, al psicoanálisis esa aura de un pensamiento que trasciende lo cronológico en una busca incesante de un tiempo primero, de una «génesis» de lo humano, de lo primitivo, de lo naciente. También quizá por eso el fundamento psicoanalítico no puede ser aprehendido más que en el presente, en lo más actual de la circunstancia psíquica, en la mujer y en el hombre que viven en el aquí y en el ahora sus antiguos dolores de la infancia, o en los soñadores que reencuentran en las figuras nocturnas de las pesadillas el Horror, el Miedo, la Angustia, la Culpa, y también las más extremas felicidades de la ilusión, como si esas figuras hubieran estado allí, al lado de los que dormían o, peor aún, dentro de sus propias cabezas cuando soñaban.

La alianza de la poesía y el psicoanálisis es así fundadora. Hacia ella iba sin duda la intuición juvenil de la que hablaba al principio, y que me «im-pulsaba», como dos «pulsiones» psíquicas diferentes pero que pretendían converger en algún lado, hacia la literatura y el psicoanálisis. El doble camino elegido fue arduo, como todos los caminos, pero era para mí, y mi neurosis, necesario. El Tejedor así lo decidió. No siento que haya sido una opción personal. Más bien parecen ser ellos, los objetos de donde emanan las atracciones que sentimos, los que en realidad optan o llaman a quienes los siguen.

Los inicios del pensar analítico son fronterizos. Frontera entre la ciencia pura y dura del laboratorio de Ernst Brücke donde trabaja Freud los diez primeros años de su juventud, alto lugar que irradia e inspira lo mejor de la fisiología de finales del siglo XIX, y la «nueva ciencia», el psicoanálisis, inventada por el mismo Freud cuando se confronta con la histeria, con su propia neurosis, lo que provoca su «auto-análisis», desarrollado de manera original e inesperada, en su correspondencia con su amigo médico Wilhem Fliess, que gustaba de la teorización científica. Frontera entre la vida diurna de la observación y del razonamiento, y la vida nocturna del sueño, reino de la fantasía y la imaginación, que solo puede compartirse cuando lo visible de sus imágenes ha desaparecido y solo puede ser recordado por el relato de las palabras. Frontera entre el pensamiento racional y lógico, que utiliza el científico cuando investiga y el hombre común en su quehacer diario, y el pensamiento del que se nutren la poesía y más generalmente las manifestaciones artísticas. Frontera, en fin, entre el espacio de lo íntimo y de la interioridad subjetiva de lo psíquico, y el espacio social, que Freud no cesó de investigar, y que plasma en el título de una de sus obras mayores. (*Psicología de las masas y psicoanálisis del yo*)

El pensamiento de Freud se siente casi en permanencia solicitado por lo arcaico, lo primitivo. Freud recurrió a la metáfora arqueológica para describir algunos aspectos de la tarea del psicoanalista: adivinar lo que está «sepultado», «desaparecido» en el olvido, aquello que ha sido «reprimido», puesto fuera de la conciencia, y que, sin embargo —diferencia importante con las ruinas inertes—, pretende volver, hacerse presente.

Sabemos además que su biblioteca contenía muchas más obras que concernían a la mitología, la prehistoria, la antropología que a la psicología. Cuando Freud comunica a Fliess, su amigo confidente, el descubrimiento a través de su autoanálisis y del análisis de los sueños de escenas psíquicas primitivas, arcaicas, fantaseó en transformarse en el Schliemann, el arqueólogo contemporáneo que había resucitado a Troya. Algunos historiadores pensaban que no era más que una ciudad imaginaria, y el arqueólogo demostraba que había existido como una realidad viva que había dejado vestigios.

Puede decirse que Freud estaba animado por la pasión del *arché*, raíz griega que significa origen, comienzo, pero también *principio*, en el sentido de lo que prima, de lo que manda, dirige u orienta. Se ha acercado a la palabra *arché* de *archón*, 'poder', lo que se manifiesta en términos como *monarquía*, *oligarquía*, poder ejercido por uno o por pocos. Esta pasión por los comienzos también se manifiesta en la obra de Freud en la utilización frecuente del prefijo alemán *Ur*, que indica lo que es primero o primordial, lo primitivo, y en general secreto y escondido. Aparece en expresiones como *Urvater*, padre primitivo, *Urphantasien*, profantasías o fantasmas primitivos, capaces de organizar la realidad psíquica, como la escena primitiva (*Urszene*), percepción o imaginación del coito de los padres, fantasmas de seducción, fantasmas de castración. También aquí Freud se acerca a Goethe, que suponía detrás de todo fenómeno de la naturaleza la existencia de un *Urphänomen*, un fenómeno originario, afirmando así una concepción genética de las formas. Freud intenta comprender la vida psíquica actual, contemporánea, adivinando o construyendo su *arché*, su principio, su estado originario o primitivo, su *status nascendi*. Uno de los elementos esenciales de la práctica analítica, su *regla principal*, solicitarle al paciente que trate de decir todo lo que ocurre en su mente, intenta justamente acercarse a ese estrato primordial o primitivo de lo psíquico, superando, en la medida posible, la represión que se ejerce sobre la palabra por la censura de la moral o de las costumbres. Intentaba así escuchar algo del estadio más primitivo de la palabra humana, cuando esta puede decirse lo más espontáneamente, como una improvisación no meditada, no preparada. Este régimen particular de la palabra en análisis favorece el surgimiento de la *einfall*, la palabra que «cae», que «incide», que surge en

la lengua inesperadamente, como una ocurrencia, muchas veces portadora de elementos significativos. Se abre así otra frontera paradójica: es lo más efímero del habla, la que funciona en una suerte de hablar por hablar, pero que está siempre dirigida al analista, lo que permite hacer aflorar lo más duradero, lo más reprimido o sepultado en los hondones de la psique.

Es este otro posible entrecruzamiento fecundo de la poesía y el psicoanálisis. La poesía también canta lo efímero, lo que aparece y se desvanece, como la belleza de los rostros o de los paisajes; ella también indaga en el origen de las grandes pasiones, las emociones, mociones o pulsiones que mueven y animan la vida psíquica. Explora sin cesar con el lenguaje la frontera del amor y del dolor, intenta con la palabra aprehender los grandes afectos, lo que nos afecta, lo que nos con-mueve. Indaga así en permanencia en la frontera del amor y de la muerte. Se inquieta y se asombra de su propia actividad, de su *poïesis*, en su poética. Paul Valéry, poeta y a la vez pensador eminente de la poesía, llamaba poética a la tendencia de la crítica que se interesa en el originarse mismo de las formas poéticas más que en sus contenidos manifestos. «Tenía la manía —decía— de no amar en las obras más que su gestación.»

LO NOVELESCO EN LA FICCIÓN Y EN EL PSICOANÁLISIS

Roman Jakobson, en su célebre diferenciación de las funciones del lenguaje, caracterizaba a la función poética como aquella en la que el emisor del mensaje pone su mayor énfasis o interés en el mensaje mismo, en su forma, en su construcción. Cuando el hablante se propone fundamentalmente describir un objeto o una escena, utiliza particularmente la función referencial del lenguaje, le importa sobre todo aquello a lo que su mensaje se refiere. Cuando el uso de la lengua tiende sobre todo a influenciar, provocar efectos en el receptor, estamos frente a la función conativa, la que da órdenes, la que atemoriza, la que injuria. Jakobson distinguía aún las funciones expresiva, de contacto y metalingüística.

Los poetas ya lo sabían: para Baudelaire, el poeta estaba enfermo de poesía y no podía más que hablar de ella. Para Novalis, el gran romántico alemán, la poesía es el ejemplo vivo de una lengua que habla fundamentalmente de sí misma, lo que quedó claramente enunciado en uno de sus fragmentos

más famosos, «El monólogo». Las funciones de la lengua diferenciadas por Jakobson van siempre mezcladas en la realidad del uso lingüístico, y es solo el énfasis en una de esas modalidades lo que permite distinguirlas.

Para Freud investigador, como en general para el discurso científico, lo referencial es lo que cobra más importancia. Es interesante recordar el punto de inflexión en la obra escrita de Freud, cuando se manifiesta una vacilación, un cuestionamiento entre el lenguaje literario y el científico. Ya la escucha de las histéricas lo había sensibilizado: ellas mismas conferían mucha importancia al mensaje mismo que transmitían, se sentían aliviadas solo cuando la palabra podía ser dicha libremente y cuando era realmente recibida por quienes las escuchaban. En los *Estudios sobre la histeria* [1895], escritos con su maestro y amigo Joseph Breuer en el comienzo entonces de la obra psicoanalítica, Freud se descubre él mismo escribiendo como un novelista. Él pretendía transmitir en sus escritos lo que había descubierto en el encuentro con las histéricas, ese es el referente más importante de su comunicación, la descripción del objeto psíquico. Pero para lograr el objetivo, debe prestar atención a su propio mensaje, a cómo lo construye, a cómo lo escribe. Es entonces que cae en la cuenta de que no puede escribir como el psiquiatra o el neurólogo que lo habían precedido. Él acaba de abandonar la «magia» pseudocientífica de tratar a las pacientes histéricas con electroterapia, y después de haber intentado otro ensayo terapéutico a través de la hipnosis, se ha convencido, progresivamente, de que es en el campo de la palabra, en el escuchar y el hablar, donde puede encontrar los métodos más seguros para comprender el sufrimiento psíquico y lograr, aunque sea en algo, modificarlo. Se instaura así el modelo de la cura de palabra o del tratamiento psíquico de la neurosis. Cuando intenta transmitir al lector lo que él ha comprendido del funcionamiento psíquico de las pacientes histéricas, se da cuenta de que debe proceder como lo hacen los escritores, especialmente los novelistas, y que sus historias clínicas, sus relatos de relatos de las enfermedades psíquicas se parecían mucho a las novelas breves. Para intentar ser «verdadero», debe aprehender primero las formas y los mecanismos de los procesos psíquicos de las histerias. Para ello debe proceder como los novelistas y no como sus colegas psiquiatras o neurólogos. Es como si Freud descubriera, sorprendido, que existía en él mismo un escritor, un *Dichter* puede decirse en alemán, un *poeta* en senti-

do amplio, un literato, que se despierta en él cuando pretende aproximarse a la complejidad del objeto psíquico y de los procesos dinámicos que ha descubierto detrás de los síntomas o en los síntomas de los pacientes. El paso dado aquí por Freud tiene, a mi modo de ver, una doble importancia. Primeramente reconoce sin ambages que la literatura novelesca posee una capacidad de comprensión y de descripción, que ella es también un modo de conocer y de aprehender el funcionamiento psíquico. Y segundo, Freud no rechaza esta apariencia, que algunos pueden considerar poco seria y no científica, del modo de describir literario, sino que admite este modo como legítimo e intenta utilizarlo él mismo en su tarea de investigador del alma humana. Insiste en atribuir este cambio cualitativo de su escritura a una exigencia que viene de la cosa estudiada. Es como si admitiera que existe en la vida psíquica una manera de funcionar, fenómenos imaginativos que son de algún modo ellos mismos novelescos.

Muchos años más tarde, Roland Barthes, un investigador de la semiótica, de los signos, tan singular pero que también fue un tan admirable escritor de lengua francesa, le dará razón. Él también reconoce lo que denomina lo «novelesco de la vida psíquica». Lo novelesco no se confunde con la novela. Esta es una producción literaria objetivable, un libro más o menos terminado, mientras que lo novelesco es casi una cualidad del psiquismo, que Barthes describe como una «errática de la vida cotidiana, de sus pasiones y de sus escenas».⁴ La imaginación activa y la percepción precisa del novelista y del analista son capaces de reproducirla.

Este reconocimiento del escritor por un investigador manifiesta la tendencia freudiana de respeto a lo laico, de no alejarse de lo profano, de estar siempre cerca de una realidad tal como él la percibe en la lengua popular o en el funcionamiento psíquico de los pacientes. Así como defenderá a los psicoanalistas «laicos» o «silvestres», que no son médicos pero que se han formado como psicoanalistas, reconoce que los saberes no científicos, populares, sobre la histeria o sobre el sueño habían construido representaciones que se acercaban más a la verdad de esos fenómenos que los que habían evocado la ciencia y la academia.

4 R. Barthes (1977). «Texte à deux (parties)», Œuvres, París: Seuil, 1977, III, 763-764.

Más tardíamente insistió en esa extraña aproximación de novela y psicoanálisis que trama mucho de sus escritos. Llamó al ensayo consagrado a Leonardo da Vinci «novela psicoanalítica» [1910], y a una de sus últimas producciones, *El hombre Moisés y la religión monoteísta* [1939], «novela científica». Hasta el final, Freud no se priva de asociarse a la forma novelesca de la escritura literaria para aproximarse a la «cosa», lo inconsciente, y para transmitir al lector la fuerza de su atracción. Reafirma así, de otro modo, la alianza creadora de literatura y psicoanálisis. El *Forscher*, el investigador de lo psíquico, como él se designaba, puede coexistir y trabajar al lado del *Dichter*, del poeta. Es quizá lo que explica la perennidad de la obra de Freud, y el placer intacto, intelectual y sensible que se preserva en muchas de sus mejores páginas.

Cuando su referente se vuelve el sueño, cuando escribe *La interpretación del sueño* (es así que Jean Laplanche y su equipo traducen el título del libro), Freud da todavía otro paso que lo acerca al escritor. La mayoría de los sueños relatados en la obra le pertenecen, es él que los ha soñado. El científico, que por lo general intenta mantenerse en la objetividad, alejando lo que podría venir de su vida personal o privada, debe aquí cambiar de postura. No puede interpretar, es decir, analizar, comprender sus propios sueños, y transmitir esta aprehensión nueva y revolucionaria del acontecimiento psíquico, sin abrir su mundo interior, relacionarlo con la formación onírica nocturna y darlo a conocer, por lo menos en parte, a sus lectores. Esto implica un cambio radical de la relación del sujeto que conoce y que transmite su conocimiento, en la relación con el lenguaje mismo. De allí surge la extrañeza de esta obra, el *Libro* del psicoanálisis, que no puede compararse con nada de lo escrito anteriormente por el psiquiatra o el psicólogo, que no pertenece a ningún género, cuya arquitectura o composición mucho se asemeja a la estructura misma que intenté describir. *Traumbuch*, libro-sueño, sueño-libro, así llamaba Freud a su obra. Y no deja de ser por ello, al contrario, una obra que revoluciona el saber científico sobre el funcionamiento psíquico, la base de la teoría del inconsciente freudiano y una nueva concepción del sujeto humano, habitado por un extranjero que forja sus pesadillas nocturnas, pero también sus ensoñaciones diurnas.

Freud, claro está, se reconoce como el «autor» de este libro, lo firma con su nombre. Sin embargo, en el prólogo de la segunda edición, que

aparece cuando difícilmente se han vendido unos 350 ejemplares, afirma lo siguiente: recién después de terminar de escribirlo, cae en la cuenta de que su significación más importante es la de ser un fragmento de su autoanálisis, una «reacción a la muerte de su padre». Como si alguien que no es el autor, un «otro», hubiese introducido en el libro una significación, un sentido, que el autor ignoraba hasta el momento en que la descubre, luego de haberlo terminado. La escritura produce entonces significaciones que el autor del libro ignora mientras lo está construyendo. El escritor e investigador psicoanalista debe admitir, como el escritor de novelas, que su obra está cargada, habitada por producciones de sentido que no son voluntarias y conscientemente elaboradas, pero que surgen y se traman en el acto mismo de escribir. Otra confirmación, entonces, de la escisión que Freud describe en el sujeto de la modernidad: lo inconsciente lo habita e impregna sus producciones conscientes, algo trabaja inconscientemente, incluso cuando la indagación consciente se orienta hacia la confirmación de la existencia de una zona inconsciente de la psique. El fabricar la obra, el acto de escribirla, produce verdades, significaciones psíquicas que el autor descubre leyéndola cuando está frente a él, separada, terminada. Con este comentario del segundo prólogo, Freud introduce una notable modificación de la relación entre el escritor-autor y su libro, tal como era tradicionalmente concebida. Admite entonces que la verdad de lo psíquico es producida, construida por la obra misma, sin que él se lo proponga. Nietzsche había decretado la muerte de Dios, con Freud asistimos a los comienzos de la muerte del autor, por lo menos a la desaparición de una manera de concebirlo.

POESÍA Y VERDAD

Goethe fue uno de los primeros grandes autores que plantearon el problema del estatuto de la verdad en la ficción literaria, lo hizo en el célebre título de su ensayo autobiográfico *Poesía y verdad (Dichtung und Wahrheit)*. El título completo de su libro es *De mi vida. Poesía y verdad*. No utiliza los términos *memorias* o *autobiografía*, sino ese lacónico *De mi vida*, señalando así que es esta la sustancia misma de la escritura del libro. La palabra *Dichtung* no tiene equivalente exacto en las otras lenguas europeas. Algunas traducciones prefieren *ficción*, otras, *poesía*.

La primera opción insiste sobre una de las franjas del espectro semántico de la palabra alemana, que destaca la importancia de la fantasía o del fantasma psíquico, de la imaginación. *Poesía* parece atender sobre todo al hecho de la fabricación, del crear con palabras, un poco como Borges habla del Hacedor para referirse al poeta. Freud utiliza la palabra *Dichter* en su célebre artículo que algunas traducciones dan como *El creador literario y la fantasía (o el fantasear)* [1908]. Es claro en el contenido de este que *Dichter* es empleado por Freud en un sentido muy vasto, que incluye al gran escritor como al autor de novelas de entretenimiento. Y elige como analogía de lo novelesco, quizá como su «fenómeno primitivo» o modelo más corriente, el fantasear de un joven humilde que se dirige a la casa de un señor a quien le solicitará un empleo. Freud imagina una especie de «ensueño diurno» que invade la vida psíquica del joven mientras camina hacia la casa del posible empleador, piensa y se dice a sí mismo no solo que obtendrá trabajo, sino que además se transformará en el novio y luego en el marido de la hija del señor poderoso, antes de conocerlos. El *Dichter* es quien crea literatura con este tipo de deseos o de fantasmas constitutivos de la psicología cotidiana. El ensueño diurno no está lejos de «lo novelesco de la vida psíquica» evocado por Barthes. Aquí también Freud tiende a aproximar lo que a veces se considera muy alejado; la *Dichtung* es la gran poesía de un Goethe, pero también existe en el fantasear de un pobre muchacho que imagina una vida feliz realizando su intensa vida de deseo en las imágenes de su ensueño diurno y en su relato.

Goethe escribe *Poesía y verdad* a los sesenta años, poco después de la muerte de su madre. Quizás intentar evocar su propia vida, su infancia y su adolescencia, era una manera de recordarla, aunque la crítica ha señalado la ausencia de la figura materna en dicho libro. El autor comenta el título elegido, dice intentar combatir un prejuicio del público de su época que desconfiaba de la veracidad de los escritos autobiográficos. «Me confesé —escribe— en una especie de ficción [...] fue el esfuerzo más serio para representar y expresar, en la medida de lo posible, la verdad profunda que ha presidido mi vida»; y agrega, enigmáticamente: «todo lo que resulta de mi vida y de cada uno de los hechos aquí narrados no sirve más que para sustentar una observación general y una verdad más

alta».⁵ No excluye entonces la intervención de la ficción para narrar la verdad de su vida, lo que puede ser útil para la educación de los hombres y porque pretende alcanzar verdades generales y elevadas.

Freud reconoce haber recibido con verdadera alegría el premio Goethe otorgado anualmente por la ciudad de Fráncfort (1930). Debió sentirse muy satisfecho de que el prestigioso premio reconociera así su intenso amor por la obra del poeta en la cual se inspira en momentos cruciales de su obra. Ofrece a Goethe el mejor regalo que podía otorgarle: reconoce que los conocidos versos de la «Dedicatoria» del *Fausto* podrían inscribirse como el exergo de cada tratamiento psicoanalítico. Los versos elegidos dicen así:

De nuevo aparecéis, figuras vacilantes,
Como ya antaño ante mis ojos perturbados.
¿Debo intentar ahora reteneros?
[...]
Como una vieja leyenda casi borrada,
vuelven los primeros amores, la primera amistad.

La «Dedicatoria» que Goethe parece destinar a las figuras amigas y amadas de su juventud, y también quizás a sus propios personajes, como Fausto y Margarita, puede así abrir, comenzar, inaugurar los tratamientos o curas analíticas que inevitablemente evocarán las figuras del pasado que vuelven al presente en las palabras del analizando.

Goethe y Schiller colaboraron estrechamente en la elaboración de la teoría freudiana. Freud tomó de Schiller, que él designa a menudo como el «poeta filósofo», los elementos que le permitieron construir su primer dualismo pulsional en torno a la oposición de una pulsión conservadora que tiende a investir al yo y otra que va hacia el objeto. Reconoce que encontró el germen de esa distinción en los conocidos versos de Schiller: «Ella (la Naturaleza) asegura el funcionamiento de sus engranajes / por el hambre y el amor». El hambre asegura la conservación del individuo, y el amor preserva la continuación de la especie.

5 Goethe, *Conversaciones con Eckermann*, 30 de marzo de 1831.

La construcción teórica del segundo dualismo funcional se vio facilitada por la figura de Mefistófeles. Freud percibió en ella la encarnación de una de sus concepciones más debatidas y complejas: la pulsión de muerte, que se contrapone a la pulsión de vida, sustentada por Eros.

El dualismo pulsional, la existencia de dos tipos de pulsiones que se oponen en el seno de la vida psíquica, surge como una teorización que se le impone por la omnipresencia del *polemos*, del conflicto inherente a los procesos psíquicos. Las pulsiones de vida, sustentadas por Eros, combaten sin cesar contra las pulsiones de destrucción y muerte, que se expresan como agresión dirigida hacia el exterior, también hacia el propio sujeto (en las diferentes formas del masoquismo). Pero lo más escandaloso y paradójal de la pulsión de muerte es que «pulsa» contra la vida como desde dentro de ella misma, de manera silenciosa, como fuerza que tiende a extinguir el impulso de lo vital y a reducir lo viviente al estado inorgánico.⁶ A nivel de lo histórico y social, esta concepción parece ser confirmada por el inagotable estado de guerra y destrucción que asola a la humanidad, la sed de destruir, la repetición sin fin de asesinatos de masas, de una actividad bélica generalizada e interminable. Ella no parece atenuarse con los inmensos progresos del saber humano. Por el contrario, la fuerza de destrucción logra utilizarlos para aumentar cada vez más su capacidad de aniquilamiento. La evolución del «progreso» de las tendencias que preservan y salvaguardan la vida humana y la de su entorno se ven permanentemente desafiadas por las energías y los intereses que tienden a la destrucción de todo lo existente. La especie humana, que ya no sabe y no puede proteger su propio entorno natural, parece avanzar hacia su propia extinción. Freud entrevió en la figura de Mefistófeles la encarnación misma del principio del mal, aquello que tiende a la desaparición de lo viviente.

6 Se reconoce actualmente en biología el mecanismo de la apoptosis, algo así como una muerte programada genéticamente en las células vivas. Cf. Jean-Claude Ameisen, *La sculpture du vivant, le suicide cellulaire ou la mort créatrice*. París: Seuil, 1999.

El personaje demoníaco afirma:

Pues todo lo que existe
es digno de ser destruido.

Agrega que «lo malo es su propio elemento». La dualidad pulsional, la pareja de opuestos, Fausto, el hombre que busca y que construye, y Mefistófeles, el representante del mal que destruye e impulsa hacia la muerte, es también necesaria para la teoría freudiana, que ve en el conflicto el motor de lo viviente, que no escapa nunca a la posibilidad de su propia aniquilación. Esta visión goethiana que Freud hace suya es trágica, aunque no pesimista. Afirma la necesidad del conflicto, del combate, pero no acepta la claudicación del ansia fáustica de proseguir en la búsqueda. El desafío, el pacto que Fausto acepta consistía al fin de cuentas en lo siguiente: solo si Fausto abandona su trágica lucha, si renuncia al impulso (*Streben*) que lo alienta a proseguirla, aun cuando se equivoque, solo en ese momento Mefistófeles podrá hacer de él su siervo y arrastrarlo al abismo. La verdad psíquica de Fausto reside en la primacía que él otorga al amor, a la actividad que construye, que hace vínculos y tiende puentes, que intenta hacer retroceder el mar para liberar la tierra y proteger lo humano (el ejemplo del secamiento del Zuiderzee, el mar del sur de los Países Bajos).

Es importante señalar que las citas de Mefistófeles que acabo de evocar en relación con la pulsión de muerte aparecen en el ensayo de Freud *El malestar en la cultura* (1930). En ese trabajo, refuta la creencia religiosa de que el hombre, creado a la imagen de Dios, no puede llevar dentro tendencias agresivas y destructivas. Afirma, por el contrario, que la intimidad de la vida del alma está constituida por esta trama contradictoria de pulsiones de destrucción y de vida que animan el conflicto psíquico.

Me gustaría señalar otro tipo de entrecruzamiento de la verdad psicoanalítica y la de la literatura. En ocasiones, el surgimiento de lo poético en el texto de Freud es vertiginoso, se condensa en la simple evocación de un verso, que viene a resonar en el eco de los desarrollos racionales del pensador. Freud no es solo un pensador moderno que trata de descifrar el enigma de los mitos, también se ha permitido crear algunos. Así, en *Tótem y tabú* [1912-1913] construye una de sus

«verdades» más complejas y discutidas, pero que deviene un elemento central de su edificio teórico: el asesinato del padre primitivo por la horda salvaje de hermanos (que ya había sido imaginado por Darwin). Este crimen colectivo, seguido del despedazamiento del cuerpo del padre, dueño y señor de todas las mujeres de la tribu originaria, y su incorporación oral por los hijos es, según Freud, el principio, el comienzo del vínculo social, de la prohibición del incesto, de la exogamia, lo que permite la existencia misma de lo humano y de la cultura. Freud, consciente del carácter osado e inesperado, casi escandaloso de esta afirmación, la llama *hipótesis fantástica* o *fantasmática*, o también *mito científico*. Es una *hipótesis* porque ha sido construida racionalmente, porque pretende explicar a través de argumentos. Responde además a una serie de interrogantes que surgen de hechos establecidos por los etnólogos de su tiempo, y se transforma en un elemento necesario para la comprensión teórica de algunos hechos clínicos descubiertos en su práctica analítica. Es *fantástica* porque su concepción necesita del despliegue creativo de la imaginación, y porque no puede ser confirmada por la experiencia. Del mismo modo, es *mito* porque es un cuento de los comienzos, un relato de los orígenes, inenarrables, pero es *científico* por ser el resultado de un proceso de pensamiento racional, como el utilizado por las ciencias y por la mayoría de las transacciones que nos relacionan con la realidad. La construcción freudiana que tiende a atrapar o asir una realidad prehistórica, primitiva, se fue haciendo a través del desarrollo del libro, condensando en ella diversas «concordancias» (el subtítulo del ensayo es *Algunas concordancias entre la vida psíquica de los salvajes y la de los neuróticos*) que estableció entre diferentes interlocutores, antropólogos, viajeros, monografías científicas. Pero la que él hace resonar al final de la obra, en su última línea, es la voz del poeta, la de Goethe: «En el comienzo era el acto». El acto originario, el parricidio del padre incestuoso, es así, en su violencia fundadora, el que determina la prohibición del incesto, la instauración de la ley, el comienzo de la cultura.

Es el Doctor Fausto quien pronuncia el verso. Está en su gabinete de estudio, acompañado por un perro negro que acaba de encontrar y que se transformará en esta misma escena en Mefistófeles. Fausto desea intensamente una «revelación» (el término alemán elegido, *Offenbarung*, significa

a la vez ‘revelación’ y ‘apocalipsis’) que apacigüe su sed de conocer la humanidad y el secreto de su creación. Intenta entonces traducir el evangelio de Juan del griego al alemán (a destacar: la búsqueda de la «revelación» pasa aquí por una traducción, cercana a una interpretación). Se detiene en el primer verso, que en griego dice: «En el *arché* era el *logos*», y es la traducción de este segundo vocablo, *logos*, que lo detiene. Intenta diferentes términos para decirlo en alemán: *verbo*, *pensamiento*, *fuerza*, hasta encontrar *acto*, que lo satisface. «En el comienzo era el acto (*die Tat*)»: es la última de las *Übereinstimmungen*, de las «concordancias» anunciadas en el subtítulo del ensayo, que hace resonar juntas, en un vertiginoso instante con que termina el libro, la voz del poeta y la voz del pensador. Lo poético surge aquí como una reafirmación de la hipótesis freudiana, y la concordancia parece renovar el diálogo ancestral, las nupcias siempre renovadas de la poesía con el pensamiento. El poeta y el pensador coinciden en sostener que la «revelación» que buscan el hombre Fausto y sus ancestros primitivos surge de un acto. La creación de lo humano es entonces un producto de la acción humana. En el «principio», entendido como *arché*, hay acto y acción de grupos humanos, y no una creación divina, *ex nihilo*. No es un Dios, padre bueno todopoderoso, el que crea la vida humana, sino un acto, el asesinato de un padre tirano y cruel perpetrado por el grupo social de la horda de hijos primitivos.

En torno a la pulsión de muerte Freud continuará su diálogo con los poetas. En 1937, en *Análisis terminable e interminable*, retoma la consideración del segundo dualismo pulsional. Confiesa haberse regocijado cuando encontró en uno de los poetas-filósofos presocráticos, Empédocles de Agrigento, de Sicilia, nacido hacia 495 a. C., su propia teoría. No deja de causar una «inquietante extrañeza» esta alegría del viejo Freud, ya plenamente reconocido en Occidente como una figura mayor del pensamiento contemporáneo, al comprobar que un aspecto de lo que él había desarrollado como uno de los fundamentos del aparato psíquico humano, logro de una larga tarea de meditación y de articulación metapsicológica, ya había sido anunciado por uno «de los grandes pensadores de la aurora griega». Sacrifica de buena gana, declara, el prestigio de la originalidad, y abre incluso la posibilidad de ser responsable de una criptomnesia. Puede haber leído a Empédocles en sus años juveniles y haber cometido una

suerte de plagio involuntario: lo que creía haber pensado originalmente quizá no fuese más que un recuerdo olvidado.

Freud destaca al mismo tiempo la coincidencia de las dos concepciones, pero también las diferencias. Empédocles, «investigador y pensador, profeta y mago, político, filántropo y médico naturalista», recuerda Freud, crea un poema filosófico en el que une afirmaciones cósmicas, míticas, fantásticas y algunas ideas que aún hoy pueden considerarse racionales: el desarrollo por etapas de los seres vivos, la sobrevivencia de los más aptos, la existencia del azar. Creía que dos principios, amor (*Philia*) y discordia (*Neikos*), regían el devenir del mundo y el del alma. Es en esta dualidad que Freud encuentra la mayor proximidad con la teoría de sus dos pulsiones primordiales, Eros y pulsión de muerte. Freud las restringe a lo biopsíquico, y fundamentó largamente su existencia contradictoria con argumentos clínicos y también teóricos.

Hacia el final del párrafo surge en el texto freudiano la expresión «núcleo de verdad», que abre otra posibilidad de concordancia entre el filósofo poeta y el pensamiento racional del investigador escritor Freud. Este último se pregunta bajo qué nueva vestidura el «núcleo de verdad» de la doctrina de Empédocles podrá aparecer o mostrarse en el futuro. Distingue así lo temporario, la apariencia de la doctrina, condenada a decaer, y el «núcleo de verdad», que persiste, y que puede reaparecer presentado de otro modo. La dualidad pulsional, la pareja de contrarios, el conflicto originario, sería el núcleo de verdad compartido por la doctrina del poeta filósofo presocrático y por el *Naturforscher* (investigador de la naturaleza), así se autodenominaba el joven Freud. El núcleo de verdad, para ambos, es una construcción, un acto del logos, pensamiento, y también del *poiein*, del crear del lenguaje. Creo que en el regocijo que le causa la constatación de la repetición o retoma de un *núcleo de verdad* por dos autores tan distantes existe una nota de humor: quizá también la vestidura de mi teoría, el psicoanálisis —puede haberse dicho su creador—, sea en parte precedera, y queden de ella gérmenes, semillas que podrán reaparecer con otras apariencias.

En otro artículo del mismo año, *Construcciones en psicoanálisis* (1937), Freud vuelve a la consideración del *núcleo de verdad*, *Wahrheitskern*. Descubre que puede también encontrarse una verdad escondida, de manera

sorprendente, en el delirio y en las construcciones teóricas racionales. La construcción es una formulación, un pequeño cuento o historia que el analista forja en su mente utilizando trazas, vestigios que aparecen en detalles de algunos sueños, en las ideas incidentes que surgen en el paciente cuando se abandona a la asociación libre, repeticiones, a veces compulsivas, de afectos reprimidos en relación con escenas infantiles íntimas y ocultadas del analizando, que se hacen presentes en la transferencia, la relación con el analista. Intenta así «reconstruir» fragmentos de la historia infantil del paciente que ha sido olvidada, reprimida y deformada. Freud compara nuevamente, ya casi al final de su obra, el trabajo del analista con la actividad del arqueólogo. Este trabaja con indicios y vestigios y a partir de ellos intenta recrear lo destruido definitivamente, lo desaparecido. El analista tiene la ventaja de trabajar con fragmentos psíquicos animados, que intentan resurgir y volver al presente, y que nunca desaparecen totalmente. Freud afirma que «Todo lo esencial se ha conservado, aun lo que aparece totalmente olvidado».

Es este otro aspecto que comparten el psicoanalista y el *Dichter*: ambos creen que lo infantil olvidado está sin embargo en algún lugar vivo y presente, el poeta tiende hacerlo revivir a través de la actividad creativa de la lengua, inspirándose en el reservorio imaginativo de los sueños, de los mitos y de las leyendas, y en el mundo íntimo de sus vivencias. Y el analista puede repetir con Wordsworth, uno de los primeros románticos ingleses, «el niño es el padre del hombre».

Pero también la «formación delirante» de los psicóticos encierra y se despliega en torno a un «núcleo de verdad» psíquica, a un «fragmento de verdad histórico vivencial»: de allí surge la «convicción delirante» del paciente; lo que él siente, sus alucinaciones, sus sentimientos de persecución u omnipotentes son ciertos, es inútil tratar de convencerlo de la inadecuación a la realidad, de su incoherencia lógica. Podría sí, opina Freud, ayudárselo a descubrir ese fragmento de realidad psíquica infantil más allá de las desfiguraciones, de las deformaciones a las que ha sido sometida por la censura y por la represión. La analogía del sueño y el delirio es aquí manifiesta. La formación delirante también realiza deseos, a veces en forma alucinatoria, desplazando en elementos del presente energías intensas que en la época infantil habían investido otros objetos reales.

La formación delirante trabaja con desplazamientos y sustituciones, con metáforas que condensan y metonimias que significan por contigüidades.

En realidad, señala Freud, la construcción del analista presenta analogías con la formación delirante. La construcción en análisis consiste en presentar o hacer presente un fragmento de realidad psíquica vivencial del paciente reprimida y olvidada. El analista adivina, no puede observar lo que ha desaparecido y queda escondido en el paciente. Lo imagina y lo propone como una «construcción», que provoca el *sí* o el *no* del paciente. El delirante construye su «formación», su delirio, sustituye, deniega y rechaza elementos de su realidad contemporánea, de la que se ha alejado, extrañado, alienado, replegándose en sí mismo. Fragmentos de realidad psíquica infantil ya vividos psíquicamente, traumáticos, emergen con fuerza de lo reprimido y se imponen a la conciencia actual como alucinaciones y certezas inamovibles.

Puede decirse que en estas consideraciones sobre «el núcleo de verdad» como fragmentos de vida psíquica que resurgen de lo reprimido Freud utiliza, sin decirlo explícitamente, la noción de verdad como *aletheia*, término griego que significa des-ocultamiento, revelación de lo escondido, aparición de lo que estaba velado, recordación de lo olvidado. Recientemente, en un trabajo publicado en la *Revista Uruguaya de Psicoanálisis* que intitué «Freud, el espejo y la lámpara», recordé la alternancia y a veces la cohabitación de dos paradigmas de la verdad en los escritos freudianos. El primero se inspira fundamentalmente en la adecuación de lo representado en la mente del sujeto cognoscente y la realidad del objeto percibido, o la correspondencia entre lo que aparece y el discurso que lo dice, paradigma que proviene de Aristóteles y que se impuso como el criterio de verdad más aceptado en la cultura occidental. La representación del objeto intenta reflejarlo fielmente como lo hace un espejo. El segundo paradigma se construye en torno de la *aletheia* griega, insiste en la verdad como revelación de lo que estaba escondido, como expresión de aquello no percibido en la superficie, pero que se intuye como fuerza o germen que tiende a manifestarse, a veces sin lograrlo totalmente, como estrategia enunciativa entre lo que se dice y se calla, lo que se disimula, lo que se insinúa, lo que se declara. Se acerca así a la «lámpara» que se enciende e ilumina la oscuridad que la rodea, permitiendo ver los objetos y también sus sombras.

«Cuando el espejo se vuelve lámpara» es un verso de Wordsworth que el crítico estadounidense Abrams tomó como título de un célebre ensayo sobre el romanticismo inglés que analiza la época de transición de los fenómenos estéticos y su teorización entre el Siglo de las Luces y el Romanticismo.⁷

La imagen del espejo corresponde a tendencias artísticas inspiradas en la mimesis, en la observación y la reproducción de lo real en la obra. La de la «lámpara» ilustra sobre todo las tendencias románticas y posrománticas expresivas, que pretenden reproducir lo que irradia del alma, lo que surge de las profundidades íntimas del sujeto y de su historia. Freud observó los síntomas, escuchó los discursos de los pacientes, intentó reproducir en sus escritos la realidad de estos, de las imágenes oníricas. Al mismo tiempo, «adivinó» lo oculto, «vio» lo que se esconde en lo invisible o en lo no dicho, imaginó lo que no es directamente perceptible, intentó acercarse a través de trazas y de indicios a lo que está reprimido en lo inconsciente y aspira a resurgir en la vida consciente. Fue a la vez realista y visionario. La verdad psíquica está íntimamente relacionada en sus escritos, y también en la praxis del análisis, con lo que retorna de lo reprimido y tiende a hacerse consciente.

El escritor, como el delirante, cree que el poema o la novela se despliegan para intentar atrapar, adivinar, presentar y resguardar en la obra pensamientos verdaderos, fragmentos de vida psíquica intensos aunque enigmáticos. Por eso muchas veces el «tenor de verdad»⁸ de la literatura le parece de un valor más elevado que el de la vida real. Marcel Proust lo decía con estas palabras: «La vraie vie, la vie enfin découverte et éclaircie, la seule vie par conséquent réellement vécue, c'est la littérature» («La verdadera vida, la vida al fin descubierta y esclarecida, la única vida por consiguiente realmente vivida, es la literatura»)⁹.

7 M. H. Abrams (1962). *El espejo y la lámpara* (G. Aráoz Trad.). Buenos Aires: Nova.

8 *Wahrheitsgehalt*, noción que W. Benjamín utiliza en oposición a la de «tenor de cosa», y que es reconocible a partir de ideas filosóficas. Cf. su comentario sobre *Las afinidades electivas*, de Goethe.

9 M. Proust (1969). Le temps retrouvé. En *En busca del tiempo perdido III*, p. 891. Biblioteca de la Pléiade, Gallimard.

Recordamos, en el mismo sentido, que Balzac, enfermo, algo confuso y alucinado, gritaba: «¡Bianchon, Bianchon!», llamando al médico que había tratado a decenas de personajes de la *Comedia humana*. O la exclamación de Flaubert: «Mme. Bovary, c'est moi».

No es raro que en momentos particularmente intensos de la experiencia analítica también el analista, como el paciente, sienta que se han aproximado, con las palabras dichas y escuchadas, a algo que se acerca a la verdad del sujeto, que algo de lo infantil ha sido rozado y casi aprehendido en su sensibilidad primitiva, en un movimiento de palabras y pensamientos temblorosos, a veces angustiante, inquietantemente extraño, que atraviesa la sesión.

Según esta concepción, construida en torno a la *aletheia*, la literatura es revelación de lo escondido, tiende a aproximarse, a contornear y delimitar, palpar casi la cosa buscada, y en el mejor de los casos a iluminarla, esclarecerla y representar lo que obstinadamente tiende a esconderse, a cubrirse, a disimularse en lo no manifiesto, en lo mudo, en lo oscuro y en el silencio.

La búsqueda de lo que solo la obra puede decir y hacer oír es a menudo sentida por el escritor como un combate entre vida y muerte. Marlow, el gran narrador-personaje de *En el corazón de las tinieblas*, de Joseph Conrad, extraordinario relato que ve la luz casi al mismo tiempo que la *Interpretación del sueño*, pregunta a quienes lo escuchan: «Ven la historia? Ven algo?... Me parece contarles un sueño – vano intento, ningún relato puede transmitir la impresión de un sueño... ¿Llegaremos a someter esa cosa muda o será ella la que nos someterá?».¹⁰

Muy anteriormente, en *El delirio y los sueños en la Gradiva de Jensen* [1906], Freud había utilizado la expresión de grano o semilla de verdad que se esconde en el delirio. La convicción delirante del paciente, fenómeno clínico siempre presente, la creencia en lo cierto que de manera inamovible atribuye a sus ideas delirantes proviene, según Freud, de la existencia de este grano o semilla de verdad psíquica que lo habita. Hacia el final de *Construcciones*, abre otro cuestionamiento que concierne al núcleo de verdad de las formaciones religiosas inventadas por los hombres. Es

10 Joseph Conrad (1996). *En el corazón de las tinieblas*, París: Gallimard.

extraordinario, considera, cómo permanecen durante siglos sistemas de ideas delirantes que siguen suscitando en masas considerables de humanos creencias tan duraderas. Freud supone que este tipo de fenómenos también se apoyan en fragmentos de verdades psíquicas e históricas de las épocas más tempranas de la humanidad. La eucaristía cristiana, para muchos antropólogos, es un vestigio del banquete común que reunía a los pueblos primitivos para alimentarse con los restos del animal totémico, representante del padre arcaico. Millones de fieles musulmanes concurren a La Meca y en el lugar llamado Mina arrojan piedras sobre tres pilares que indican los lugares donde el diablo intentó tentar a Abraham. El rito se conoce como la lapidación del demonio.

No he podido abordar el tema de la verdad en psicoanálisis en Melanie Klein, en Lacan o en Winnicott, entre otros. Antes de dejar esa temática quisiera evocar a Georges Canguilhem, filósofo, también médico, autor del conocido *Lo normal y lo patológico*, su tesis de medicina de 1943, luego prologada por un texto de Michel Foucault. Afirmó: una verdad científica en el inmenso calendario de la vida no es más que el error más reciente. Este gran investigador de la historia de la ciencia y de la biología sostenía que el carácter radical de la vida era el error, que la anomalía atravesaba toda la biología. La vida llega con el hombre a un «viviente» que no encuentra su justo lugar, que yerra y se equivoca. Canguilhem pretendió encontrar los fundamentos de una ciencia de lo viviente que tomara en cuenta «la posibilidad de la enfermedad, de la muerte, de lo monstruoso y del error».¹¹

ROLAND BARTHES Y LOS «MOMENTOS DE VERDAD» DE LA LITERATURA

Roland Barthes hacia el final de su brillante y enriquecedora tarea de semiólogo conoció algo así como una conversión a la literatura. Como si el fino autor de los análisis lingüísticos y estructuralistas hubiese reconocido hacia el final de su obra que la fuerza, la energía, la verdad de la literatura

11 Cito de acuerdo al hermoso artículo de Michel Foucault «La vie: l'expérience et la science», en *Dits et écrits*, T. IV, texte n.º 361, París: Gallimard, 1994.

no había sido atrapada por las sutiles redes de la semiología y de la lingüística contemporáneas. No renegó del trabajo realizado, lo dejó detrás de él, y avanzó creando otro horizonte que surgía del ir de su escritura aún más adelante. La meta que se había propuesto era la novela. Pero no alcanzó a llegar a ella. En los cursos del Colegio de Francia habló largamente de la «preparación de la novela». Produjo al mismo tiempo, entre otros, quizá su libro más hermoso, en el que se realiza no ya como un teórico, sino como un escritor de lengua francesa: *La chambre claire (La cámara clara)* (1980), escrito fundamentalmente en memoria de su madre, fallecida poco tiempo antes. Yace junto a ella, en una misma tumba, en la localidad de Urt, País Vasco francés, cerca de Bayona. Había sido, con Lévi-Strauss, Sartre, Lacan, un fecundo agitador del mundo cultural. Sus *Mitologías* desnudaban la sociedad francesa y mostraban detrás de la pretendida modernidad lo inamovible de algunos de sus mitos cotidianos.

Barthes siente que ha llegado *Nel mezzo del camin de nostra vita*, que no es un momento cronológico, sino que es aquel que marca un inicio, un nuevo rumbo, el llamado de un nuevo sentido, *una vita nova*,¹² y para el escritor, una nueva escritura. Coincide muchas veces con un duelo, «cruel, único y como irreductible [...] cuando se descubre que la muerte es real y no solamente temible». Previene: «Deseo ahora hablar de “mí” », en el sentido de que: «Es lo íntimo lo que quiere hablar en mí, hacer escuchar su “grito”, ante la generalidad, ante la ciencia». Vuelve sobre el poder de la literatura, y retoma los efectos de lectura que han producido en él algunos grandes textos. Señala como ejemplos la muerte del viejo príncipe Bolkonski en *Guerra y paz* o la muerte de la abuela en *A la búsqueda del tiempo perdido*. Los llama *momentos de verdad* de la literatura. De las reiteradas lecturas de estas dos escenas, Barthes dice haber aprendido dos cosas: que él las recibía como «momentos de verdad» (entre comillas):

12 Cito de acuerdo al texto de R. Barthes, «Longtemps, je me suis couché de bonne heure», O. C., T. V, París: Seuil, 2002, pp. 459 y sigs.

de pronto la literatura —prosigue— (puesto que de ella se trata) coincide absolutamente con un desgarramiento emotivo, con un «grito». El lector, conmovido, siente hasta en su propio cuerpo la separación dolorosa del ser amado. Pero debe además confrontarse con una «trascendencia» que puede formularse con esta pregunta: «¿qué Lucifer ha creado *al mismo tiempo* el amor y la muerte?». El «momento de verdad» de la literatura es así, reconocimiento simple del *pathos* como padecimiento íntimo e incluso corporal, como conmoción intensa del lector, turbulencia que conlleva sufrimiento pero también a veces el inicio de un extraño sosiego. Ese momento provoca al mismo tiempo algo que lo sobrepasa y que va más allá: una «trascendencia», un significado que no se agota en lo subjetivo del lector, en lo particular de un acontecimiento.

Es conmovedor, al menos para mí, escuchar a Barthes (el texto es una lección de sus cursos en el Colegio de Francia) reconocer que la «ciencia literaria», que él tanto contribuyera a edificar, tiene mucha dificultad en reconocer «al *pathos* como fuerza de lectura». Nietzsche podría, piensa, ayudarla, si se acepta no situar la esencia del libro en su estructura, sino reconocer que la obra «emociona, vive, germina, a través de una especie de estremecimiento agónico, que no deja en pie más que algunos momentos [...] verdaderas cimas. “La lectura viviente” seguiría esta “línea de cresta”, la de los momentos de verdad, “puntos de plus-valía” del relato».

FREUD «CON» LOS ESCRITORES

En un libro reciente, que he tenido el honor y el gran placer de escribir junto con J.-B. Pontalis, *Freud con los escritores (Freud avec les écrivains*, Gallimard, 2012, traducido al español, Nueva Visión, 2014), intentamos profundizar en la relación que Freud establece entre su obra, cuyo objeto central es el psicoanálisis, y la literatura. Nos pareció importante destacar primeramente la presencia extraordinaria del escritor y de lo literario en la obra científica de Freud, y en segundo término, intentar explicar o comprender esa relación. Por qué Freud se apoya tantas veces en los escritos literarios, por qué los utiliza como confirmación de sus propios descubrimientos, cómo se presenta en él la cita literaria, qué sentido le

otorga. Pero también es interesante preguntarse de qué manera Freud se apropia de lo literario, lo incorpora, lo utiliza en su propia escritura y con qué finalidades lo hace. El libro escrito con Pontalis convoca a los grandes autores más citados por Freud, sus compañeros de viaje, y describe, de la manera más cercana posible, el vínculo particular establecido con cada uno de ellos. El *con* los escritores, no *y* los escritores quiere dar cuenta o aproximarse a la relación más íntima de admiración o también de envidia que Freud siente hacia ellos, así como explorar la especie de convivencia, de complicidad, de participar juntos en el campo de la cultura.

El psicoanálisis y la literatura intentan, por vías diferentes, acercarse a una representación de la vida psíquica, permitirnos entender y comprender mejor el funcionamiento del alma humana, que en Freud se transforma en «aparato del alma». Esta expresión, en su disonancia, acerca un poco a Lautréamont y a los surrealistas, dos términos que no suelen ir juntos en el habla corriente. *Alma*, *Seele* en alemán, muy cercana de un discurso literario, religioso, popular, surge de la raíz griega *psuché*, 'soplo'. *Aparato* parece intentar un acercamiento más técnico, que aproxima el alma a lo instrumental, o más fisiológico (decimos aparato digestivo, respiratorio). Un «aparato» está compuesto por varias partes que se articulan entre ellas. Los hombres se sirven de «aparatos» para explorar, conocer o modificar el entorno real que los rodea. «Alma» o «aparato del alma» es entonces el objeto al que tienden las producciones literarias y el psicoanálisis.

Freud persigue una teorización del funcionamiento psíquico en lo que él mismo denominara *metapsicología*. Esta es una tarea central del pensador Freud, que nunca cesó de creer en el logos, el pensamiento, como el instrumento esencial para hacer progresar el conocimiento humano. Es esta una diferencia del psicoanálisis con la literatura, y más particularmente con la poesía. Esta última actividad crea objetos literarios, novelas, poemas, obras de teatro, representaciones literarias que utilizan palabras para encarnar los conflictos o las interrogaciones fundamentales de los seres humanos. Provocan placer psicológico en los receptores del mensaje de sus obras, pero también ayudan a estos a percibir mejor la realidad escondida o secreta de las actividades humanas y también de la percepción de la naturaleza. Blake señalaba: «Si las puertas de la percepción fuesen limpiadas, cada cosa aparecería al hombre como ella es,

infinita».¹³ Ellos, los artistas, los *Dichter*, no se sienten obligados a construir teorías generales sobre el funcionamiento psíquico de los humanos. Freud sí respondió a esta exigencia, impuesta por su tarea clínica, de recibir, acoger y comprender lo más a fondo posible el sufrimiento psíquico humano. La praxis clínica se desdoblaba en clínica e investigación. Es sabido que Freud consideraba que el aporte fundamental del trabajo analítico era analizar, es decir, desligar, separar, ir de lo complejo a lo más simple, desatar los nudos del dolor que se presenta masivamente en el síntoma, acercarse a su esclarecimiento, a la comprensión de cómo se ha construido, de qué elementos está compuesto, de cuál fue su génesis en la historia personal del paciente, y cómo se revela en la relación que se establece con el psicoanalista, la transferencia.

Ambos comparten otro espacio o sustancia común que es el lenguaje. Freud fue sensible a otras producciones artísticas, como la escultura (dedica un importante ensayo al *Moisés de Miguel Ángel*, también a la pintura, con *Un recuerdo de infancia de Leonardo da Vinci*. Pero frecuenta mucho más el espacio literario que el de las artes plásticas o musicales. Los nombres de autores literarios citados y las citas pueden contarse por miles en la obra completa y en la correspondencia de Freud. Se ha dicho con razón que los hombres y mujeres (aunque poco numerosas en aquella época) que se dedicaban a actividades científicas poseían una cultura clásica bastante desarrollada, habían estudiado griego y latín, conocían a los autores y los filósofos de esas culturas, por lo general hablaban varias lenguas. Lo específico en el caso de Freud es que él hace entrar, participar y colaborar, como ningún otro científico de su época, a la literatura y a los escritores que frecuenta en el propio saber que él está descubriendo y desarrollando.

Puede afirmarse que el *Dichter*, el poeta, es uno de los interlocutores más importantes de Freud. No es el único: Freud, llevado por una intensa «sed de saber», necesitaba confrontar su «nueva ciencia» con los avances más importantes de las ciencias contemporáneas. Ya he citado su curiosidad por el trabajo de los arqueólogos contemporáneos. Dialogó con lingüistas, con historiadores, con sociólogos, con antropólogos, bastante

13 W. Blake, *Las bodas del cielo y del infierno*.

menos con los filósofos. Consideraba que estos últimos se alejaban demasiado de la realidad y se empeñaban obsesivamente en crear grandes sistemas de pensamientos que dieran cuenta de toda la realidad. Adhería a la visión que de ellos tenía «su compañero de incredulidad», Heinrich Heine, cuando describía así a los «filósofos constructores de sistemas»: «con sus gorros de dormir y los jirones de su bata / tapa los agujeros del edificio del mundo».¹⁴ Con respecto a Nietzsche, por el contrario, sentía una proximidad o afinidad de pensamiento tan intensa que confesó que evitaba leerlo para no encontrar en sus escritos ideas o pensamientos demasiado similares a los que él mismo trabajaba. También quizás lo perturbara la alianza tan íntima entre la poesía y el pensamiento encarnada por Nietzsche, un «poeta filósofo» contemporáneo. Pontalis fue uno de los analistas franceses que reivindicaron con mayor fuerza la utilización del término *infans*, usado por Freud, y muchas veces, hasta en los debates actuales, sustituido por *bebé*. El término *infans* significa antes del habla, sin palabra. El recién nacido o el bebé son denominaciones de etapas evolutivas que se desarrollan dentro de límites cronológicos más o menos precisos. *Infans* intenta designar una suerte de memoria de antes del hablar, pero que persiste y acompaña el desarrollo de la psique. Se constituye con las trazas de la experiencia originaria de la psique, confundida con lo sensorial, cuando la percepción y las funciones intelectuales estaban en gestación. La época de extrema dependencia, de precariedad, cuando la supervivencia estaba asegurada por la figura que Freud llamaba *Nebenmensch*, que proporciona auxilio, cuidado, que anticipa y adivina los deseos y las necesidades del pequeño de hombre. Este conoce a la vez las grandes angustias de aniquilamiento, de desaparición, y las grandes satisfacciones vitales, la ilusión, alucinaciones que le proporcionan placer (el prototipo de estas últimas: el chupeteo que alucina el seno) y lo amenazan a la vez de extinción. El *infans* es así la zona oscura, la sombra, un modo de existencia de la vida psíquica inconsciente, inseparable de la vida de vigilia y cotidiana. En la transferencia aparece como lo infantil, que tampoco puede ser confundido con la infancia, ni con los recuerdos que el

adulto construye *sobre* ella. Lo infantil son los restos o la memoria sensible despertada por la transferencia, y que se expresa fundamentalmente como un *actuar* inconsciente, por la manifestación en la sesión de la sexualidad infantil inconsciente. Lo infantil no es observable, puede ser adivinado por el analista en la transferencia.

Hacia la experiencia psíquica del *infans*, de lo infantil, parecen converger psicoanálisis y literatura. Pontalis intentó reunir estas dos tendencias cuando inscribió al final de *L'amour des commencements (El amor de los comienzos)* (1986), en una lengua antigua pero viva, en el olvido del origen de las palabras, *infans scriptor*. El autor se reconoce así, no ya en el *Ego scriptor*, título de un libro de Paul Valéry, sino en el *infans*, el mudo, lo viviente, cuando entra en el lenguaje y comienza a dejar hablarse por la lengua.

«[...] por poco que yo sea en la lengua —yo, no la persona del otro— invariablemente soy en la lengua el mudo», dice André du Bouchet en *L'emportement du muet (El arrebato del mudo)*. El poeta reaviva al *infans* primitivo sin palabras, que ha caído para siempre en el lenguaje. Es un clandestino, un apátrida, que no podrá nunca volver a la vida anterior, inmensa, intensa y sin palabras, sensorial y sensual, que es arrastrado por el flujo incesante de la lengua, que se golpea contra los vocablos para hacer resonar la música silenciosa de la palabra poética. ♦

Edmundo Gómez, el retornante¹



DANIEL GIL²

*El destiempo le duele en la sangre
Y otra vez vuelvo a encontrar
boliche viejo en tu ayer
lo que nunca volverá.*

Ignacio SUÁREZ

Hace muchos años, Felisberto Hernández, gracias a una gestión de Jules Supervielle, fue becado a Francia. Allí pasó cerca de un año. Un día mi padre, que no sabía que él había regresado, viajando en ómnibus por 18 de Julio, lo vio. Apresurado bajó en la primera parada y fue en su busca. Se abrazan y mi padre le dice:

—Sabés, Felisberto, te vi y pensé: ¡pero si Felisberto nunca se fue!

Y Felisberto, con esa gran carcajada que lo caracterizaba, le responde:

—Es que yo nunca me fui.

Pichuco Troilo, en una composición titulada *Mi barrio*, responde a un supuesto interlocutor que le reprocha que se fue del barrio. Con la voz cascada por las noches en vela, el alcohol y la coca, Pichuco dice que en realidad él nunca se fue y recuerda a sus amigos de la infancia y la juventud, los partidos de fútbol, las callecitas del barrio, «que tienen ese ¡qué sé yo!», las noches estrelladas. ¡¿Cómo le van a decir que se fue del barrio?! No, él nunca se fue.

Claro que hay maneras y maneras de irse. Juan Gelman decía, en un impresionante texto, que él era una especie de planta monstruosa que tenía su tronco, sus ramas y sus hojas en Europa y sus raíces en América.

1 Escrito en julio de 1999.

2 Miembro de honor de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay. danielgilquinteros@gmail.com

Algo de esto pasa con Edmundo. Él mismo dice que yo permanecí en Uruguay y Marcelo volvió, mientras que él es el que siempre retorna.

Edmundo, como otros, es de los que siempre vuelven, o, tal vez, siempre están retornando de no irse jamás. Su condición no es la de los que se quedaron, tampoco es la de los que volvieron, como Marcelo Viñar, es la de los *retornantes*.

Por eso mi tarea de presentarles a mi hermano Edmundo tiene algo de absurdo o paradójico: ¿Cómo presentarlo si él siempre ha estado y está entre nosotros? Pero, al mismo tiempo, desde aquel terrible enero de 1976 está en París, sin haberse ido nunca.

Hay seres en nuestras vidas que no solo extrañamos y recordamos, sino que de pronto, sin saber por qué y sin aviso previo, caen en nuestros ensueños, en nuestros pensamientos, nos visitan, están allí, acompañándonos, siempre presentes, siempre fieles. Por ello el lector sabrá perdonarme que cuando hable de Edmundo, inevitablemente estaré hablando de mí, de mi relación con él.

Ni aun esos terribles años de la dictadura lograron que menguara nuestra amistad. Muy por el contrario. Yo desde aquí compartía las mateadas de Edmundo y Marcelo cuando en los días soleados paseaban por el Bois de Boulogne o al llegar los largos días grises del invierno parisino —esos que le aumentaban la nostalgia a Marcelo— «se reunían» por teléfono. Luego iban y venían cartas con los cuentos; como ahora Edmundo, desde Francia, comparte con Marcelo y conmigo nuestras charlas, nuestros proyectos, nuestros asados, nuestros trabajos. Sin que todo ello deje de tener una nota nostálgica, con toda la carga de su sentido etimológico, como bien señala Edmundo, de dolor por el deseo de regresar.

Regresar de ese exilio, que todos padecemos en el fondo de nuestro ser, regresar al barrio, a la tierra de uno, a la madre tierra, los padres fundadores, los cielos de la infancia, los primeros amores perdidos y anhelados, míticos siempre. Eso hace que el retorno, como acto concluido, sea imposible, lo que lo hace permanente, ya que se busca lo que no se tiene en algo que no fue. Por ello nuestras historias son siempre ficciones. Pero ¿acaso esto no es el deseo?

Eso aparece, expresado de una manera ejemplar, en el libro que ustedes tienen ahora entre las manos. En él, como en toda la obra de Edmundo, se

aprecia el trabajo interminable de elaboración, desde ese exilio fundante, originario, primordial, exilio engendrado por la palabra, o, mejor (con un término más caro para Edmundo), por la lengua, que nos separa, irremediablemente, de la Cosa, esa que la misma palabra engendra como mito desde su aparición. Este exilio es redoblado luego por aquellos otros exilios a los cuales la vida nos condena. Edmundo ha elaborado eso y con ello ha perlaborado su condición de humano doblemente exiliado. Nos entrega páginas maravillosas (no encuentro un adjetivo más justo), que nacen de una reflexión dolorida y dolorosa, de su experiencia personal como ciudadano y de su experiencia como psicoanalista, apoyadas, además, en su otro gran amor: la literatura. Basta leer este libro o *La place des mères* o *Fragments vers le natal*, su último trabajo publicado, para notar cómo los temas del dolor, la soledad, la literatura y el psicoanálisis, en Edmundo, no podrían vivir el uno sin el otro. Más aún, ni siquiera en aquellos trabajos que llamaríamos psicoanalíticos se deja de apreciar la fineza de una pluma que es envidia de todos nosotros, sus amigos.

Volvamos a los comienzos.

Conocí a Edmundo en el año 1958, militando por la aprobación de la Ley Orgánica de la Universidad. Allí surgió un grupo nuevo de estudiantes que recién ingresaban a la Facultad de Medicina. Grupo brillante constituido por varios afiliados al Partido Comunista o a la Juventud Comunista, otros próximos a ese partido, un blanco, varios excatólicos y un nuevo espécimen, un «católico de izquierda», lo que para aquella época era una especie de contradicción en el adjetivo: Edmundo Gómez Mango.

Al año siguiente se produjo, si mal no recuerdo, una huelga de la UTE, y se decretaron Medidas Prontas de Seguridad. La respuesta de la FEUU fue inmediata y decretó la huelga. La respuesta de la derecha no se dejó esperar y se citó a asamblea. En Medicina, como en toda la FEUU, los ánimos estaban caldeados. La concurrencia a la asamblea fue masiva, al punto que debió realizarse en el Salón de Actos de la facultad. En aquella asamblea intervinieron, probablemente por última vez en su condición de estudiantes, porque estaban ya próximos a recibirse, Pablo Carlevaro, Hugo Villar, Juan Carlos Plá. Recuerdo que la intervención de Edmundo fue brillante y nada tuvo que envidiar a la de aquellos «veteranos» fogueados en cientos de asambleas.

Fueron largas jornadas de militancia estudiantil jalonadas a lo largo de los años, tales como la lucha por el presupuesto, el apoyo a la joven Revolución cubana, la protesta por la visita de Eisenhower a nuestro país, el rechazo al asalto a la Universidad, y más tarde, ya en la escalada fascista, por la muerte de Líber Arce, entre otras. Época en que Edmundo era el director de *Noticias*, la revista del SMU. Testigo de aquella época es aquel viejo local de la AEM, en la calle Uruguay, donde funcionaba también la FEUU, y donde estaba un piano en el que, según la leyenda, Matos Rodríguez había compuesto *La Cumparsita* (¿a dónde habrá ido a parar?).

En todos esos años, de luchas e ideales, de corridas de la policía en manifestaciones no autorizadas —en que el riesgo era una mojadura, algunos gases lacrimógenos o un sablazo—, se fue forjando la amistad con Edmundo.

Al tiempo que él estudiaba Medicina, daba clases de francés en Enseñanza Secundaria y estudiaba literatura en el IPA. Cuando llegó el momento de preparar la jefatura de clínica, en los ratos libres o para despejar la mente, traducía y anotaba *Les fleurs du mal*, de Baudelaire, texto que aún se utiliza. Y, por si fuera poco, nunca faltaba a las reuniones que los domingos de mañana se hacían en lo del Mingo Bordoli, donde, entre mate y grapa, se hablaba de literatura. Narro esto como una pequeña muestra de la enorme capacidad de Edmundo y del espectro de intereses y pasiones que lo han acompañado toda la vida. No era entonces de extrañar que Edmundo se orientara naturalmente, dentro del campo de la medicina, hacia la psiquiatría y que estuviera «condenado» a dirigirse al psicoanálisis. Por ello culminó su internado en la Clínica Psiquiátrica de la Facultad de Medicina. Yo, aunque mayor, anduve más a los tumbos y demoré más en llegar a ello, motivo por el cual nos encontramos en el Hospital Vilardebó, Edmundo como interno y yo haciendo el posgrado. Fue un momento peculiar de la Cátedra de Psiquiatría. Fortunato Ramírez, el catedrático, era un impresionante psiquiatra con formación neurológica y psicoanalítica, quien, ya próximo a su retiro, no era mucho lo que andaba por las salas, aunque sus clases y ateneos eran memorables. Al mismo tiempo, grandes maestros, como Rodolfo Agorio y Jorge Galeano, se habían retirado, y el sector joven, entre los que se encontraban Juan Carlos Plá, Marcelo Viñar, José Luis Brun, Tomás Bedó, estaba haciendo su formación analítica y tampoco concurría. Con Edmundo nos encontrábamos en una especie de

páramo donde teníamos que revolvernos lo mejor que pudiéramos, inventando nuestro propio camino. Así, los sábados de mañana, con el hospital desierto, nos reuníamos con un grupo de colegas y leíamos *Les leçons du mardi*, de Charcot, los textos de Lasègue, las lecciones de Kraepelin, que traducíamos del francés Edmundo o yo. Hasta ahí podía acompañarlo, pero cuando nos internábamos en *Les contes drolatiques* de Balzac era Edmundo el que se encargaba de todo.

Un momento fundamental en nuestra formación y amistad comenzó un día, cuando haciendo la visita de sala, en ese desamparo al que ya estábamos habituados, nos encontramos con una paciente que empieza a relatar su sufrimiento diciéndonos que estaba «naufragada en vida». Nuestro asombro fue enorme no solamente porque estábamos ante un delirio de negación, que no habíamos visto nunca, sino por la impresionante metáfora con que expresaba su dolor. Correr a leer el estupendo estudio de Henry Ey y empezar a hacer un trabajo sobre el tema fue una sola cosa. La jornada del sábado entonces se extendió a la tarde, cuando seguíamos trabajando, entre los juegos de mis hijos, y leíamos desde psiquiatría y psicoanálisis hasta filosofía, antropología, historia de las religiones, pasando, obviamente, por la literatura. Descubrimos a George Simmel, a Paul Lansberg, Edgard Morin, Eugen Minkowsky, transitamos una y otra vez por Freud y volvimos a Montaigne y Tolstoi. El trabajo titulado «El yo, el cuerpo, el alma, el mundo y la muerte» lo incluí luego en mi libro *La vida, la muerte y la pulsión*. Aún hoy, pasados ya veintiocho años, lo miro con cariño, más que por su valor, del cual creo que no nos avergonzamos, por lo que significó en nuestra formación y amistad.

Ya estábamos en los comienzos de la década del setenta cuando Edmundo, ya casado con Assia Viera, consigue una beca, de 1972 a 1973, para la clínica de Daumezon en París. Durante ese año se produjo, bruscamente, la muerte de su madre, a la cual Edmundo no pudo asistir, pero allí estuvimos todos sus amigos, llevándolo a él con nosotros.

A su retorno ya se había producido el golpe de Estado.

Se presenta al concurso para jefe de la Clínica Psiquiátrica, cargo al que accede en primer lugar.

Pero en esa época la espiral de la violencia ya se había desatado irrefrenable y las fuerzas más retrógradas llevaban adelante el proyecto de

avasallamiento de las instituciones. Fueron años difíciles, terribles, los que empezábamos a vivir, pero aun así, y sin evadir los compromisos que cada cual decidió asumir, seguimos trabajando, atendiendo a nuestros pacientes, estudiando y cultivando la amistad.

Así siguieron nuestras vidas hasta aquellos terribles enero y febrero de 1976. Estábamos de vacaciones en Rocha cuando sin querer creerlo nos enteramos de que Marcelo y Maren se habían ido. Cuando se lo comunicamos a nuestros hijos, Juan Pablo abrió desmesuradamente los ojos, que se le llenaron de lágrimas, y Gabriela lloró desconsoladamente sin poder aceptar la partida de aquel padrino que ella misma había elegido. El dolor nuestro se redobló cuando al llegar a Montevideo nos enteramos de que también Edmundo y Assia se habían tenido que ir. Años de dolor, de exilios de ellos y nuestro, pero las cartas erigían puentes infinitos e indestructibles.

Edmundo tuvo que retomar su formación analítica en París y lo hizo en el marco de la Association Psychanalytique de France, de la que hoy es miembro titular y en cuyo marco dicta seminarios.

Además de la práctica psicoanalítica, ha trabajado en el Centre Minkowska casi desde su llegada. Este centro se dedica a la atención de emigrantes del Tercer Mundo, en los cuales se suma al exilio económico la persecución política. Desde esa práctica Edmundo ha elaborado varios trabajos de fundamental importancia sobre el exilio y el lugar de la palabra.

Ha sido colaborador de la *Nouvelle Revue de Psychanalyse* y hoy pertenece al comité de redacción de la revista *Le fait de l'analyse*, en la que se publican muchos de sus trabajos.

A esto hay que agregar su labor periodística que podemos disfrutar en los artículos que ha escrito, de los cuales quiero evocar «París era una huelga», publicado en *Noticias* del SMU, y los del semanario *Brecha* sobre la exposición de Cézanne, el homenaje a Lévi-Strauss y el más reciente, en que reflexiona sobre la guerra de Kosovo.

Todo lo ha hecho desde Francia, que ha sido para él no solo el país de una cultura en la que en buena parte se formó, sino también el país que lo recibió, lo cobijó, lo salvó de la cárcel. Y no solo eso, Francia es, desde 1976, su hogar. Allí vive, trabaja, escribe. Allí nacieron sus hijas Casilda y Guiomar.

El tiempo pasó y volvió la democracia. Para bien o para mal, algunos tenían el firme propósito del retorno, y tenían la ilusión de un desexilio, cuando no hay un *des* que anule al exilio, como ha dicho Edmundo. Para otros la resolución no era tan sencilla, desgarrados entre los viejos y los nuevos amores. Edmundo, luego de una prolongada elaboración, resolvió quedarse, pero sin sentirse ya «una planta monstruosa».

Por eso tiene esa extraña y poco habitual condición de retornante, que no es la de un alma en pena, sino, muy por el contrario, la de un alma viva y vivificante.

Por eso nadie se extraña cuando Edmundo retorna y fielmente visita la casa de la calle Demóstenes, donde nació, donde murieron su padre y su madre, y se da una vuelta por El Caburé, el restorán donde su padre, todos los sábados, se reunía con amigos.

Por eso nadie se asombra si lo ve entrando en un boliche, de esos que van quedando pocos y que frecuentábamos en nuestra juventud, con un libro en la mano y su gorra de vasco en la cabeza, y vuelve a oír los versos, nostálgicos y melancólicos, de Ignacio Suárez y la música de Yamandú Palacios. Si el lector me lo permite, dejo a Edmundo para que los lleve al otro Edmundo, «el otro en París»:

Otra vez los boliches nocturnos,
amarillos de sueños perdidos,
quinieleros de suertes extrañas,
opacados en humos y vino.
Viejas radios rezongan canciones
y un Gardel arrullando su trino,
y en la mano madera de un tango
un borracho camino al ayer.

Desgastadas paredes que miran
sin fervor, sin asombro, las cosas,
por el ojo de buey descordado
de un reloj que hizo el tiempo y murió.
Opacados espejos que imitan
otra vida mejor o la misma,

marionetas de pan en la niebla
tras un sol empañado de alcohol.
El boliche conversa en silencio
sus palabras de vino y tabaco,
cuando llueven las sombras florecen
desolados versos de papel.

Los amantes se buscan el alma,
nafragados de ausencias preguntan,
el destiempo les duele en la sangre,
laberinto de mar el amor.
Y otra vez vuelvo a escuchar,
boliche viejo en tu ayer,
lo que nunca volverá.

IGNACIO SUÁREZ

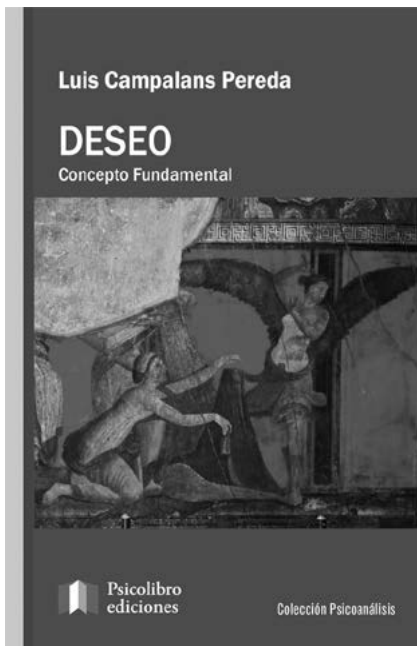
Así transcurre la vida, y si bien con Edmundo y Marcelo no somos, como en el tango de Cadícamo, el trío más mentado que pudo haber caminado por esas calles del sur ni nos estamos esperando en la esquina de Suárez y Necochea, siempre habrá una esquina, un libro, una cantata de Bach o uno de los últimos *lieder* de Strauss, un ideal, una pasión que nos siga hermanando más allá de la distancia y el tiempo. ♦

RESEÑA DE LIBRO

*Deseo. Concepto fundamental*¹



JAVIER GARCÍA CASTIÑEIRAS²



Titulado *Deseo*, a secas. El subtítulo: *Concepto fundamental*, logra reforzar lo enunciado en el título, haciendo más a secas aún la palabra *deseo*. Convengamos que el concepto de deseo en psicoanálisis es de uso frecuente, pero ¿cuántos libros recuerdan ustedes que lleven como título *Deseo* a secas?

Al leer el libro verán que esto tiene sus motivos: la columna vertebral que atraviesa, sostiene y articula el texto es el deseo, y el cuerpo que lo sostiene contiene los grandes conceptos del psicoanálisis en su acoplamiento: fantasía, inconsciente, interpretación, sujeto, repetición, pulsión, amor, goce, transferencia. Además de letras de canciones, poemas y epitafios que le permiten abrirse a otras formas de decir del deseo, aparte de potenciar y refrescar la lectura.

Con el subtítulo *Concepto fundamental*, el autor no solo hace un recorrido solvente del concepto de deseo en psicoanálisis, tanto en Freud como particularmente en Lacan, sino que además sostiene a lo largo del libro una propuesta del deseo como concepto fundamental al situarlo como piedra funda-

- 1 Campalans, L. (2018). *Deseo. Concepto fundamental*. Buenos Aires: Psicolibros.
- 2 Miembro titular de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay. jgarciaacast@gmail.com

cional que soporta, con otras, el edificio teórico o el campo discursivo del psicoanálisis. Lo que es discutible, ciertamente, porque el deseo es des-construible en conceptos más básicos como el de inconsciente, el de pulsión, incluso el de represión originaria, los cuales podrían considerarse referentes en que se funda el deseo, cimientos o fundamentos que lo sostienen.

Sin embargo, coincido con Luis en que proponerlo como concepto fundamental es productivo, dado que sostiene la zona epistémica creada por el psicoanálisis entre la excitación real, el *reitz* del que habló Freud y el signo o, mejor, significativo.

Pero sostener el deseo a secas hoy como concepto fundamental del psicoanálisis es, además, un acto de «resistencia» —la resistencia de los partisanos, no la resistencia psicoanalítica—. Quiero decir, a contrapelo de la demanda cultural sobre el psicoanálisis que le requiere formas pedagógicas, psicoterapéuticas, adecuadas a lo que se categoriza como «salud mental» y especialmente centradas en el conocimiento y las conductas.

A grandes rasgos, el autor plantea cómo delimitar y especificar el concepto de deseo en psicoanálisis:

- No se trata de un deseo biológico o natural ni de uno filosófico.
- Se trata del deseo inconsciente, pero también del deseo como sinónimo de lo inconsciente.

- El deseo tiene como característica la «otredad» o ajenidad.

Ya desde la definición freudiana de deseo, que el autor recorre finamente en un retorno, el deseo sexual e inconsciente se encuentra en un estado de «no realización». Su cumplimiento solo puede ser alucinatorio. No se trata del reencuentro de un objeto perdido, sino de la re-activación de una huella-significante. La diferencia entre lo esperado y lo encontrado, dice Freud, relanza la búsqueda. Pero el objeto de reencuentro en esa búsqueda siempre es un sustituto metonímico que deja un resto, lo cual hace al deseo indestructible por irrealizable o de satisfacción imposible.

Esta forma de pensar el caso de Freud con conceptos estructurales de Lacan permite ver que no es el objeto lo que mueve al deseo, sino que el deseo es deseo de deseo, lo que implica una estructura al menos ternaria (p. 76), o una vuelta al concepto de Edipo en Freud desde los aportes de Lacan. Desde esta perspectiva estructural, no hay un objeto de deseo primero ni un deseo primero o innato, sino que el deseo es consecuente a la prohibición, es un efecto de Ley (p. 79), y su objeto es otro deseo, no un objeto.

Lo que apoya una idea de des-centramiento y des-encuentro. Des-encuentro en la articulación misma de sujeto, objeto, deseo y fantasías. Esto se contrapone a una lectura en la que todo tiende a cerrar, sin

pérdida, y a surgir desde un todo inicial completo: narcisismo primario. Entonces, el deseo surge desde la falta y nunca llega a encontrar su satisfacción. Por el contrario, hay desencuentros, in-ade cuaciones y satisfacciones parciales, con resto. Condición que también marca la concepción de fin del análisis.

Así, la importancia del lugar dado a la falta y a la pérdida es muy decisiva para la experiencia analítica. Luis (p. 177) cita a Lacan en el *Seminario 10*, a propósito de que la falta es esencial para el psicoanálisis. Si se desconoce su lugar central en el deseo ya no se está en el campo psicoanalítico. No es tan esencial cómo se conciba la falta —dice el autor—, ya sea como falta, como «posición depresiva», como «amor primario», como «carencia básica», siempre que se la ubique como pérdida irreversible. Tampoco —dice— es esencial que se la conceptualice, sino que se la sostenga en análisis (p. 177).

Con respecto a la relación entre deseo y goce hecha por el autor, resaltaré especialmente el acento en des- armar una frecuente falsa oposición deseo *versus* goce (p. 202), que incluye muchas veces un sesgo moral. La castración establece esa línea divisoria entre goce y deseo, aunque paradójicamente también los une, ya que el deseo castra al goce que queda como imposible (p. 199). No obstante, en el origen del deseo y en su horizonte, podemos habérmola con el goce. Lo cual da

la pauta de que todo recorrido del deseo lleva su *reitz* de goce tan irrealizable como irrenunciable.

Respecto a la sublimación, el autor dice que «[e]l objeto implicado en la sublimación supone un anudamiento entre amor, deseo y goce».

Así, toda esta idea de descentramiento —a partir de priorizar el deseo— supone también un cambio en la noción de interpretación. Consecuente también con que lo inconsciente no se supone como un ente que existe tapado en una oscura bolsa. No es un existente, sino, por el contrario, un efecto de algo que se produce como sustracción de significantes en el discurso por represión. Y es, precisamente, en la interpretación en que se pueden ofertar esos significantes ausentes.

Situándonos pues lejos de una idea de interpretación mutativa, o de interpretación de sentidos. Quiere decir que esos significantes ofertados o señalados son el deseo mismo.

El capítulo final del libro trata sobre el deseo del analista, a mi modo de ver un punto de capitón de muchas de las ideas de Luis Campalans. En este capítulo, se dedica a pensar la función del analista en términos de deseo y a des- centrar dicha función del saber académico de las teorías.

En este último capítulo además se trabaja la relación entre deseo y culpa. Esta última es también una señal de deseo. El deseo, la ley y la culpa se anudan, como

lo trae Freud en *Tótem y tabú* (p. 293). Pero también como lo trae Lacan cuando dice que «[l]a única cosa de la que se puede ser culpable es de haber cedido en su deseo, lo cual conlleva cierta dimensión de traición, de traición a sí mismo, a menudo en el nombre del Bien» (p. 298).

Ya en el final del libro, nos reencontramos con algo que se venía esbozando en algunos párrafos de capítulos anteriores. La relación del deseo con el goce en la cultura actual y su impacto en los analistas, cómo hoy tienden a olvidar o desconocer

la esencia conflictiva del deseo freudiano y a creer que «trabajan en el orden de las necesidades y del principio de placer como normalizante» (p. 306). Si los analistas, en cambio, sabemos apreciar el malestar del deseo haciendo brecha y resistencia a la normalización y no actuamos como orientadores-educadores-adaptadores a la realidad y normalidad, podremos mantener esa brecha, esa tensión de diferencia (para decirlo en términos de Derrida), la vigencia del psicoanálisis como peste, esto es: su eficacia ♦

*Deseo. Concepto fundamental*¹

*De por qué el deseo es un concepto fundamental
Apuntes para una lectura introductoria
al libro de Luis Campalans*



DANIEL GIL²

A MANERA DE COMIENZO

Hace ya muchos años, en nuestro país, se hizo un llamado a un concurso de cuentos. Entre los postulantes se encontraba un joven pero ya reconocido como excelente narrador de cuentos y novelas. A los efectos escribí un cuento con el que se sintió muy satisfecho, casi diría confiado en que obtendría el primer premio. Cuando llegó el fallo, entristecido y desilusionado, se enteró de que fue otro el autor galardonado, y pensó que el cuento que había ganado debería ser muy bueno para haber sobrepasado al suyo.

Cuando tuvo oportunidad de leer el cuento premiado no tuvo más remedio que reconocer que era mucho mejor que el suyo. Con el pasar de los días sintió, primero, que algo le chirriaba; luego, ciertos pasajes empezaron a resultarle conocidos y se le fue imponiendo la idea de que ya los había leído. Pero ¿dónde? De allí en más fue una búsqueda frenética. Primero la certeza de que se trataba de un cuento de uno de los grandes escritores norteamericanos y luego el nombre del autor, que, si mi memoria no me falla, era nada menos que William Faulkner.

Hecha la denuncia correspondiente, se llamó al escritor premiado, ahora reconocido como plagario, para que diera alguna aclaración de su proceder. Para asombro de todos, explicó que ese era un cuento que siempre le había gustado tanto que, incapaz de escribir algo igual, decidió «apropiárselo».

1 Campalans, L. (2018). *Deseo. Concepto fundamental*. Buenos Aires: Psicolibros.

2 Miembro de honor de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay. danielgilquinteros@gmail.com

Bueno, algo así me ha pasado más de una vez en mi vida, sin el hecho de cometer un plagio, y me sucedió una vez más mientras leía este libro de Luis.

Valga esta anécdota como forma de expresar el juicio que me merece la obra que nos regala Luis.

Dicho esto, estas páginas merecen una aclaración. Luis me pidió que interviniera en la presentación de su libro *Deseo. Concepto fundamental* (Campalans, 2018). Por la amistad que le profeso, por la estima que me merece, no podía rehusar a ello, que para mí es un honor. Mi intención, de acuerdo al pedido, era, entonces, la de presentar un libro. Pero la escritura tiene sus misterios y sus caminos, que, como los que conducen al infierno, están empedrados de buenas intenciones que no se llegan a cumplir. Eso me ha sucedido a mí, ya que, en vez de la presentación del libro, se me fueron imponiendo determinadas ideas en detrimento de otras que llevaron a que esto que voy a desplegar en vez de una presentación sea algo así como lo que en el campo de la música se llaman variaciones sobre un tema, que aborda el libro. Lo que comprueba una vez más que el valor de un pensamiento, en este caso el de Luis, está no solo en lo que nos transmite, sino también en lo que suscita en nosotros, nos hace pensar y enriquecer.

En suma, lo que el libro que Luis nos ofrece no es solamente una exposición detallada y profundamente fundada del deseo como concepto fundamental en el psicoanálisis, *más que eso, me atrevo a decir, es la demostración de que el deseo es un, o el, concepto fundamental en el psicoanálisis.*

INTRODUCCIÓN

Y como de este libro no se puede perder ni una línea, comenzaré por la portada.

Deseo es el título principal, seguido por el subtítulo *Concepto fundamental*.

Primera observación: no se trata de *los deseos*, en plural, sino de *el deseo*, en singular. Pero este singular implica una doble lectura, porque lo podemos tomar tanto como el verbo en la primera persona del presente indicativo como como un sustantivo. Y esto tiene su sentido porque, en el campo del psicoanálisis, siempre se trata de deseos encarnados en un sujeto.

A ello se agrega que todo el desarrollo del libro trabaja la concepción del deseo en dos autores: Freud y Lacan. Digo más: todo el libro es un desarrollo que muestra cómo Freud y Lacan hacen «trabajar» al concepto de deseo en el desarrollo de la teoría.

Para comprender esta preferencia por el pensamiento de Freud y Lacan, debemos primero, como hace Luis, analizar qué ha pasado con el deseo a lo largo de la historia del psicoanálisis.

Y en esto el autor es categórico cuando dice: «Es un hecho que buena parte de los analistas no sitúan el concepto de deseo en el lugar central en el que Freud lo situó; muchos ni siquiera lo consideran en cuanto a los conceptos que manejan como referentes, lo cual desde luego se refleja en la clínica que practican. Otra buena parte puede que use o considere el término, pero su clínica, sabiéndolo o no, tiene como referente central “la realidad” y su propósito consiste en una adaptación normalizante a ella». Y unos párrafos antes había dicho: «Pensamos que gran parte de la historia del psicoanálisis post-freudiano ha sido la historia del incesante deslizamiento y caída en desuso de la noción vertebral del “deseo” con respecto a otros ejes o paradigmas, [...] Desde “las resistencias”, “el Yo o el *self*”, “la relación de objeto”, “la conducta”, “la personalidad”, “el apego”, hasta incluso el “goce” o lo “real”, toda vez que operan como un saber preformado que posee y administra el analista». «Y no hay ninguna otra razón más poderosa que el deseo para que el psicoanálisis exista, puesto que [el psicoanálisis] no vino a responder a ninguna necesidad en el orden de la salud pública como bien común.»³

Si en el psicoanálisis se excluye al deseo y a la castración, indisolublemente unidos, se transformará en una terapia, la cual podrá tener efectos curativos y normalizantes, cuando no normativizantes, pero no será psicoanálisis, para el que la cura, si llega, vendrá por añadidura.

¿Cuál es el lugar del deseo? «Como concepto fundamental —afirma Luis— articula o se ubica en la intersección de prácticamente todos los demás conceptos fundamentales que configuran el campo propio del psi-

3 Cuando en los entrecomillados no queda aclarada la autoría, se trata de citas directas del libro que estoy comentando.

coanálisis. ¿No podría decirse que es el “hilo del deseo”, aquello que los enlaza? ¿Qué procesa el inconsciente si no el deseo? ¿Qué insiste como repetición si no su condición “indestructible”? ¿Cómo la pulsión alcanza a articularse si no como deseo? ¿Qué sostiene la transferencia si no la interpretación por parte del “Deseo del analista” como función?»

Sin duda, y de acuerdo con el autor de este libro, pienso que para Freud y Lacan el deseo es el eje fundamental de la teoría y la práctica psicoanalíticas.

Pero hay algo más en la «coincidencia» que une a estos pensadores, porque, como dice Luis, si bien «no hay Lacan sin Freud, tampoco hay Freud sin Lacan».

¿Qué significa una afirmación tan radical? Se ha dicho que no habría Descartes sin Galileo, como no habría Kant sin Newton. En la cita anterior de Luis se dice algo parecido, pero no igual. Yo entiendo que afirmar que «no hay Freud sin Lacan» significa que todos aquellos que nos hemos nutrido con el pensamiento de Lacan cuando leemos a Freud lo hacemos, inevitablemente, dentro del nuevo horizonte interpretativo que se abre a partir del pensamiento lacaniano.⁴

Restituir la importancia del deseo, y más incluso, recuperarlo, como hace Luis, como *concepto fundamental* es indispensable para la teoría y la praxis psicoanalíticas. Y este es el objetivo de este libro, en el que se ve, en forma palmaria, cómo el concepto de deseo vertebró toda la teoría psicoanalítica. Repito la idea central del pensamiento de Luis: «[el deseo], como concepto fundamental, articula o se ubica en la intersección de prácticamente todos los demás conceptos fundamentales que configuran ese campo propio del psicoanálisis».

Pero, entonces, ¿qué es un concepto, y más aún, un concepto fundamental?

4 No hay que confundir esta afirmación con la que hace Allouch cuando dice que «el psicoanálisis será foucaultiano o no será». Desde mi perspectiva, Foucault se separa ampliamente del psicoanálisis cuando considera que el sexo y la sexualidad son meramente construcciones culturales.

SOBRE EL *GRUNDBEGRIFF*

Podría pensarse que el concepto de *Grundbegriff*, haciendo honor a su nombre, es algo fundamental en el marco de la teoría psicoanalítica. Pero, por ejemplo, no se encuentra consignado ni en el vocabulario de Laplanche y Pontalis ni en el diccionario de psicoanálisis de R. Chemama. A su vez, Etcheverry, que lo traduce como ‘concepto básico’, no hace referencia a él en su útil libro *Sobre la versión castellana*, introductorio de las *Obras completas de Freud*, que él tradujo. Tampoco se encuentra consignado en el índice general del tomo XXIII de las *Obras completas de Freud*. Extraña ausencia.

Preguntémosnos, entonces: ¿cómo se puede pasar de *los deseos* particulares (en plural) a *el deseo* (en singular) como concepto, y desde allí al deseo del psicoanalista? Dicho de otra manera: ¿cómo desde una generalidad empírica se llega al universal del concepto, y desde allí al concepto como concepto fundamental y al particular de deseo del psicoanalista?

Que yo recuerde, Freud hace referencia al *concepto fundamental* (*Grundbegriff*) una sola vez en forma explícita, en el párrafo introductorio de «Pulsiones y destino de pulsión», lo que no significa que lo haya abandonado, como se desprende de ese mismo párrafo.

Entonces, no puedo dejar de evocar, como ejemplo elocuente de lo que expongo, esa joya de análisis epistemológico que abre su trabajo «Pulsiones y destino de pulsión».

Freud establece allí que sobre el material clínico amorfo («los fenómenos» los llama impropriamente)⁵ hacemos operar ciertas ideas abstractas que «no provienen de la experiencia nueva», y que «*parecen extraídas de ese material cuando en realidad lo someten*. Las ideas abstractas, futuros conceptos fundamentales (*Grundbegriffe*), *son relaciones que creemos colegir antes que se las pueda conocer y demostrar*. Es decir que operan de una forma semejante a las categorías kantianas, que no provienen de la experiencia, es decir, que son *a priori*, trascendentales, [*no son demostrables y someten la materia ordenándola, clasificándola, describiéndola, organizándola como fenómenos*]. [...] Al principio deben comportarse

5 Kant llama *fenómeno* a un objeto de conocimiento.

con cierto grado de indeterminación; no pueden pensarse en ceñir con claridad su contenido. [...] Solo después de haber explorado más a fondo el campo de fenómenos en cuestión, es posible aprehender con mayor exactitud también sus conceptos científicos fundamentales y afinarlos para que se vuelvan utilizables en un vasto ámbito, y para que, además, queden por completo exentos de contradicción» (Freud, 1979a, p. 113).⁶

Cabe preguntar hasta dónde es legítimo el uso de este procedimiento en la ciencia de hoy. Al respecto es elocuente lo que Freud le escribe a Einstein, en la carta de respuesta a este, fechada en setiembre de 1932, sobre el tema «¿Por qué la guerra?». Dice así: «Acaso tenga usted la impresión de que nuestras teorías constituyen una suerte de mitología, y en tal caso ni siquiera una mitología alegre. Pero, ¿no desemboca toda ciencia natural en una mitología de esta índole? ¿Les va a ustedes de otro modo en la física de hoy?» (Freud, 1979b, p. 194).

Volviendo al texto de Freud, en él se refiere a *concepto* (*begriff*) en sentido kantiano. El *concepto* se debe distinguir de las sensaciones y las percepciones, frutos estas de los efectos de la realidad sobre los sentidos, elementos de la experiencia con los cuales se construyen los *objetos de conocimiento* (fenómenos). Pero los conceptos no son intuiciones, ya que las intuiciones deben entenderse como una visión directa de la realidad que opera sobre lo dado —con lo cual la intuición se contrapone a la deducción—, y, a su vez, las intuiciones se diferencian de los conceptos del entendimiento o categorías. Y si bien no hay intuiciones sin conceptos, como no hay conceptos sin intuiciones, dentro de los conceptos, los *Grundbegriffe* son categorías a priori, conceptos puros del entendimiento, como los designa Kant.⁷

6 Destacado de Daniel Gil.

7 Marx, en los *Manuscritos*, da un ejemplo aclaratorio del *concepto*. Dice que el *proceso de producción* consta de varios eslabones: la producción, la distribución, el intercambio y el consumo. Como se puede apreciar, el término *producción* se encuentra dos veces. Una vez como especie, formando parte de una cadena como elemento particular, concreto, empírico; la otra como género, como concepto, elemento abstracto, general, que engloba a todos los otros.

Los conceptos de este tipo no tienen una oposición real ni una contradicción lógica, son antinomias.⁸

Pero ¿cómo *los deseos* particulares (en plural) pueden pasar a ser *el deseo* (en singular)? Si *el deseo* es un concepto, «es, por definición, universal, [es decir que] designa una característica particular abstracta —no sumada a su universalidad [lo que sería propio de una generalidad], sino en virtud de ella». Y esta capacidad es solo propia de «un ser pensante, [ya que] solo un ser pensante *puede sustraer de la multitud empírica una única característica unificadora y designarla como tal*. [...] En un Concepto determinado, la universalidad y la particularidad coexisten inmediatamente, es decir, la universalidad del Concepto “pasa” inmediatamente a su determinación particular» (Žižek, 2015, pp. 405-406).

Pero tenemos que dar otro paso: en *Grundbegriff* el *begriff* no es un concepto más, sino que está determinado por *Grund*, término de una enorme riqueza e historia en el campo de la metafísica y la teología.

Pero ¿qué significa *Grund*?⁹

Dentro de la polisemia de este término, me limitaré al sentido que tiene este concepto en Freud y que se relaciona, entre otros, con los místicos y místicas del siglo XIII, alguno de ellos caros a Lacan.¹⁰

8 Las *antinomias* son objetos pensados pero no son fruto de nuestra experiencia, es decir, no forman parte de nuestra realidad, por lo tanto no se pueden catalogar como verdaderos o como falsos; por ejemplo, Dios, el alma, y podríamos agregar la Cosa (*das Ding*, el objeto *a*, etc.). Se entiende que en esto las antinomias se diferencian de las *oposiciones reales* (dos fuerzas que, en la realidad, se oponen entre sí) y las *contradicciones lógicas* (por ejemplo, el círculo cuadrado), que son lo que Kant llama *Unding*, no-cosas. Véase S. Žižek (2016, pp. 143 y 181-186).

9 J. L. Etcheverry traduce *Grund* como 'básico'. Si bien la traducción es correcta, me parece que el término *fundamental* se adecua mejor a la idea freudiana.

10 *Grund*, en este sentido, tiene una relación con el concepto de Dios, tal como se puede ver en los místicos renanos del siglo XIII. El Maestro Eckhart distinguía en la divinidad dos aspectos: a uno lo llamaba Dios (*Goth*) y al otro Deidad (*Gothēit*). El primero es el Dios de la Creación, tal como lo conocemos por sus atributos. El segundo, la Deidad, es el fondo original, el fundamento (*grund*), principio supremo de todas las cosas, el que dio a las criaturas su ser, y es en relación con ellas que «Dios se torna Dios cuando las criaturas dicen: Dios», como decía el Maestro Eckhart. «La Deidad es el ser de Dios que está por encima de todo ser y de toda distinción.» Utilizando las categorías de Freud, expuestas más arriba, podemos decir que Dios es predicable y la Deidad es «inasimilable», incognoscible en sí. En este sentido la Deidad tiene una definición similar a la Cosa. Es, como diría Kant, un incondicionado absoluto, que, si bien no podemos conocer, es imprescindible para el desarrollo de toda una cadena de pensamiento.

El *Grund* ('fundamento') es lo que fundamenta, en este caso una teoría, pero que no es fundamentado por nada. El concepto fundamental es, en este sentido, como el sueño que, en un punto, «conecta con lo incognoscible (*unbekannt*)», que no puede ser experimentado como un objeto en nuestro campo de representación (*Gedankending*) (Freud, 1979c, pp. 346 y 350); lo que lo diferencia de lo desconocido [no reconocido (*unerkennen*)], que es aquello que no se (re)conoce pero es posible conocer (*erkennen*).

Es claro, también, que *Grund* (lo fundamental) no es lo mismo que *Ur* (lo primordial). Con *Ur* Freud nombra algo primario, originario, y lo utiliza para referirse a mitos de origen (*Urvater*, *Urpanthasien*, *Urszene*) o mecanismos (*Urteil* [juicio primario]), *Urverdrängung*, *Ursache* [causa], *Ursprünglich* [originario]), etcétera.

EL DESEO: DE FREUD A LACAN, PASANDO POR KANT Y HEGEL

La forma en que Lacan articula con Freud me parece de enorme fineza enriqueciendo el tema del deseo.

Como se recordará, Lacan «descubre», en el «Proyecto de psicología» (Freud, 1982), un término que había pasado inadvertido para millones de lectores. Me refiero a *das Ding*, 'la Cosa'.¹¹

En el complejo-percepción del *complejo del prójimo*, Freud describe dos elementos que implican una operación de «discernimiento» (*erkenntnis*, reconocimiento, entendimiento): uno son las cosas con sus tributos; el otro, la Cosa (*das Ding*), la cosa misma, su núcleo (*Kern*). Son los que Freud, en el «Proyecto de psicología», distingue, uno como los elementos que «permanecen idénticos», que «tiene una ensambladura constante», que es «no comparable», «inasimilable» {*das Ding*} [la Cosa], que «no dará

11 J. L. Etcheverry traduce *das Ding* como 'Cosa del mundo'. En realidad, tal como creo que se desprende del texto de Freud, *das Ding* no es 'Cosa del mundo'. Lacan entiende por *mundo* un campo de representaciones, y *das Ding* es, justamente, lo no representable. Para las *cosas del mundo* es más adecuada la palabra *die Sache*. Las cosas-del-mundo (*die Sache*) son *Gegenstand*, lo-que-está-ante-mí (*ob-yecto*), que es diferente de *objekt*, que, en lenguaje kantiano, hace referencia a una representación mental fruto de la síntesis entre algo dado en la sensación ligado por la actividad del entendimiento. *Gegen*, en general, forma parte de términos que significan oposición, contrario, contraste, etc. Debo todas estas precisiones terminológicas del idioma alemán a mi amigo y colega Tomás Bedo.

ocasión para pensar». Los otros, que prefiero nombrar *die Sache*, pueden ser «reconducidos a noticias del cuerpo propio» y «tienen investidura cambiante», por lo tanto, tienen atributos, «son predicables», «son comprendidos por un trabajo mnémico». Ambos forman parte del comienzo de la operación de discernimiento (*Urteil*, juicio primordial) (Freud, 1982, pp. 371, 373, 376-377, 414).

Este prójimo, suerte de *Urmutter*, ha sido (míticamente) «el primer objeto satisfacción, el primer objeto hostil y el único poder auxiliador» cuando el *infans* se encuentra en estado de desamparo (*Hilflosigkeit*) (Freud, 1982, p. 376).

Cuando el «estado de deseo» despierte nuevamente un impulso (pulsión), se provocará «una animación del deseo» que se dirigirá a los objetos que han quedado registrados como huellas, despertándose los recuerdos y provocando una alucinación que, obviamente, no aliviará el estado de deseo, originará displacer, que conducirá a poner en marcha el principio de realidad que hará que se busque en los objetos del mundo, objetos empíricos («objetos patológicos», los llama Kant), aquellos que puedan aliviar el estado del deseo y la insatisfacción (Freud, 1982, pp. 364, 370). Pero lo que se buscará estará guiado por el modelo de ese primer objeto, *das Ding*, que nunca se encontrará, y del cual más que una experiencia (*Erfahrung*) como algo que podemos describir, tendremos una vivencia (*Erlebniss*). Entonces, entre el objeto hallado y el buscado *siempre* habrá una brecha irreductible, incolmable, entre lo que se busca, que es un modelo, es decir, algo ideal, y lo que se alcanza, que hará que el deseo quede relanzado.

Y aquí entra Hegel: si la búsqueda es siempre infructuosa, si no hay ningún objeto natural que pueda satisfacer al deseo, ¿qué es lo que se busca si no otro deseo? Es decir, el deseo del otro, en la doble dimensión del genitivo: de deseo al otro-Otro, el deseo de que el otro me desee y el desear lo que el otro desea. Pero esto, para Hegel, es el deseo de reconocimiento, que pertenece al campo de la conciencia. Eso lleva a un enfrentamiento cuyo resultado dependerá de quien, por no ser capaz de arriesgar la vida, renuncia a la lucha, constituyéndose en esclavo, cuya función será la de aportar objetos para el otro, ahora su amo, que satisfagan su deseo y con ellos goce. Así, *para el esclavo*, el amo se hace dueño del goce al quedarse con el plus de gozar, que le es arrebatado.

Aquí es que Lacan da un paso más, que es el de una inversión dialéctica: traspone el «deseo de reconocimiento» al «reconocimiento del deseo» como «deseo de deseo», lo que implica la castración.

Y es también aquí que Lacan hace un aporte teórico que él considera el más importante: el objeto *a*.

¿Cuál era la necesidad de crear tal objeto? «El objeto *a* es un “objeto lógico”, una premisa, no tiene estatuto óptico y por lo tanto no es un objeto de conocimiento». El objeto *a*, al igual que «el falo no tiene significado o referente alguno y por ello funda la significación». Pienso que con él se logra salvar el obstáculo del problema que significaba resolver cómo podían articularse la Cosa (*das Ding*), otro objeto lógico, con las cosas (los objetos) del mundo (objetos empíricos).

Lacan toma los dos elementos del *complejo del prójimo*: el primero, la Cosa (*das Ding*), que sigue siendo lo inasimilable, lo no predicable, y al cual, una y otra vez, se tratará de volver a ese lugar, lugar al que nunca se llegará y en el que nunca se estuvo; el segundo, que reconduce a experiencias del cuerpo propio, se hace predicable, es decir, se hace cosa-del-mundo (*die Sache*). Pero para llegar a ello tiene que cumplirse un paso previo que es el de que algo sirva de puente entre la Cosa y las cosas (del mundo).¹² Ese es el lugar del objeto *a*, objeto-cause del deseo, que tiene un lado que se vincula con la Cosa y otro lado que tiene como «experiencia» la de los objetos que se «pierden»: el seno, las heces, la voz, la placenta. Este objeto se une con el sujeto barrado (§), efecto del lenguaje,¹³ sujeto de la falta, constituyendo el fantasma (§ \diamond *a*), que es, como dice Lacan, el sostén del deseo. Es desde el fantasma que se llega a las cosas-del-mundo «haciéndolas» objetos de deseo ($a \rightarrow \S \diamond a \rightarrow a'$), y por su acción (*Handung*), es decir, por el trabajo, transforma al mundo, haciéndolo mundo humano, y transformándose él.

12 En esto también Lacan reproduce un modelo kantiano. A Kant se le hace necesario un punto de articulación entre lo ideal (las categorías que se refieren al principio racional de causalidad) y el campo de las sensaciones, es decir, la materia sensible no informada por las categorías. Para ello postula una instancia bifronte que por un lado articula con las categorías del entendimiento puro (facultad de conocer) y por otro articula con la materialidad de lo sensorial. Esto se efectúa a través del *esquema* y se opera una *síntesis trascendental*, que da como resultado el *fenómeno*.

13 Lacan define al sujeto como «lo que es un significante para otro significante».

EL PSICOANÁLISIS NO ES UN CAMPO DEL SABER

La nosografía es propia del saber médico en el que «las estructuras clínicas son modelos operativos con los que se pueden pensar los fenómenos clínicos, pero no dan cuenta de ningún sujeto particular objetivado o capturado por ellas». Su aplicación conduce a que «pueden operar como un obstáculo a la escucha toda vez que se piensa a un sujeto singular como “un caso de”...». Lacan dice que «en la experiencia analítica lo particular tiene el valor más universal porque no hay universal y un caso particular solo puede cotejarse con otro u otros casos particulares». El carácter universal que tienen los casos particulares se debe a que *ese* caso particular tiene el valor de un *singular universal*: por eso es el «uso» que hacemos de «los casos», volviendo una y otra vez a los mismos ejemplos, llámense Irma, Dora, la joven homosexual, el presidente Schreber, el hombre de las ratas, el hombre de los lobos, para nombrar algunos de los más famosos. Ello se debe a que, en el uso materialista de los ejemplos, «es el ejemplo particular el que sigue siendo el mismo en todos los universos simbólicos, mientras que el concepto universal que se supone que ejemplifica cambia constantemente de forma, de modo que obtenemos una multitud de nociones universales que circulan en torno a un único ejemplo. [...] El ejemplo materialista es por consiguiente un *singular universal*: una entidad que persiste como universal a través de todas las interpretaciones» (Žižek, 2015, pp. 404-405).

El deseo en psicoanálisis no es el saber de las teorías, sino el de una verdad que nace puntual, evanescente, incluso en el equívoco.

VISIÓN GENERAL

A continuación haré una enumeración sumaria, una visión, diría, «drónica», de la temática que desarrolla este libro, en la que se podrá comprobar la magnitud de la labor realizada por el autor.

Vemos así cómo desde la vertiente hegeliana de *el deseo*, como deseo de un objeto natural, se pasa a un deseo de deseo, deseo del Otro, es decir, deseo de reconocimiento, para, con Lacan, ser reconocimiento de deseo, lo que significa, desde ya, la carencia, la falta en el sujeto ($\$$), en el otro y en el Otro (A).

En suma: falta en ser, castración simbólica, acompañada de su dimensión imaginaria (amenaza de castración).

Pero, desde el *infans*, el deseo está dirigido a la búsqueda-reencuentro con la Cosa, lugar mítico de una satisfacción imposible y, desde allí, intenta satisfacerse con los objetos del mundo, objetos empíricos, «con lo que se procurará una realización sustitutiva en forma de desvíos, recorridos, rodeos alrededor de un agujero central, el de la falta del objeto primordial». Agujero de la Cosa que nunca podrá colmarse con ningún objeto ni con la palabra, pero con ese movimiento el ser humano se realizará y construirá el mundo.

Pero para alcanzar esos objetos lo hace mediado por el fantasma, que es el sostén y soporte del deseo, al articularse el sujeto barrado ($\$$) con el objeto a , lo que hace al deseo diferente de la necesidad biológica, y al ser humano ser-en-el-mundo.



Las limitaciones en la extensión de este artículo me obligan a dejar de lado temas fundamentales, que Luis desarrolla con maestría y profundidad. Por ejemplo el de los significantes y el sujeto ($S^1, S^2, \$$), sus relaciones con el objeto a , la fantasía ($\$ \diamond a$), el \mathcal{A} , los objetos de deseo; las relaciones del deseo, la repetición, el amor, el goce y la sublimación;¹⁴ el lugar de la interpretación, su relación con la transferencia y la contratransferencia, la lengua y *lalengua*. Los que abren el camino para enfocar otros dos grandes problemas de la teoría y de la práctica psicoanalítica, puestos de relieve por Lacan, a los que no puedo dejar de reseñar: el del Deseo del psicoanalista y (el de) la ética del psicoanálisis.

14 El amor, la transferencia (simbólico), la contratransferencia (imaginario) son intrínsecos de la relación analítica. El amor en sus extremos implica la renuncia al cumplimiento del deseo (al placer y al goce), y la sublimación, en la que, contra la formulación freudiana, hay cambio de meta, pero no en todos los casos cambio de objeto, sino cambio en el objeto, forma en que el deseo se eterniza. La praxis analítica no se hace en el amor, pero no se puede realizar sin él (el amor de transferencia). De allí la relación del deseo con el amor (y la violencia), la repetición y el goce, y también la sublimación.

EL DESEO DEL ANALISTA Y LA ÉTICA DEL PSICOANÁLISIS. FREUD Y LACAN CON KANT

El deseo —cuando es reconocido efectivamente, es decir, no como deseo de reconocimiento, sino como reconocimiento del deseo en su dimensión de deseo puro— aparece como un vacío, una nada, una negatividad. Pero este deseo *de nada*, tal como afirmaba Nietzsche, no es lo mismo que el deseo *de la nada*, deseo de muerte, sino que es el deseo de deseo, o deseo de ninguna cosa que —para que se revele como tal, como deseo puro— debe vivirse como experiencia de la pura negatividad, debe ser destino de muerte diferida, es decir, «muriendo cada cual a su manera». Dicho de otra forma: el reconocimiento del deseo como puro deseo solo es posible en la experiencia de la negatividad, de la falta, de la castración, en el horizonte de la muerte. Esa nada que es causa del deseo es la Cosa, o mejor la a-Cosa, vacío en torno al cual se construye el mundo del deseo, es decir, el mundo a secas, como en la metáfora del cántaro que Heidegger expone en su artículo sobre *das Ding*.

Pero qué es *el deseo*, en psicoanálisis, si no la interpretación. Porque ya cuando sabemos algo de él, porque se manifiesta como *los deseos*, estos ya son una interpretación, y ni qué decir de la interpretación fruto de la transferencia en la sesión analítica.

El deseo y la ley tienen una relación vinculante, porque sin la ley no habría deseo. De allí la culpa, la deuda, la falta, el pecado, y, por lo tanto, la moral y la ética.

De ahí ese otro «invento» de Lacan: la ética del psicoanálisis,¹⁵ que está en íntima relación con el Deseo del analista.

15 Entiendo *acá* por ética del psicoanálisis la ética en (de) la sesión analítica. Otra ética del psicoanálisis es la que se deduce cuando Freud y Lacan se refieren al mandato cristiano «ama a tu prójimo como a ti mismo». Freud dice que es un mandato imposible —y yo agregaría absurdo, aunque fecundo para generar culpa—, porque no se puede amar a otro más que a uno mismo, incluso, muchas veces ni siquiera lo merece; y, en segundo lugar, porque tampoco yo no siempre me amo, e incluso, muchas veces, me odio. Desde esta posición es otra la ética del psicoanálisis que se concluye.

En esto, una vez más, en Lacan se ve una veta kantiana cuando dice que el deseo del analista debe ser no desear.¹⁶

Pero no es solo Lacan el que tiene esa referencia kantiana. El mismo Freud, en un artículo fundamental para su concepción de la moral, como es «El problema económico del masoquismo», alude a él. Por ejemplo cuando dice que «el imperativo categórico de Kant es la herencia directa del complejo de Edipo». A Freud no le pasó por alto la contradicción que existía en esta afirmación, ya que no se puede originar la ley, el imperativo categórico, a partir del complejo de Edipo, puesto que el complejo de Edipo es fundado por la prohibición (la ley), y por eso «inventa» un origen: el mito de la horda.

Más adelante sostiene que «el complejo de Edipo es fuente de nuestra eticidad individual», que en el curso del desarrollo ha pasado de los padres a los maestros, autoridades, héroes, hasta la figura última de esta serie que comienza con los progenitores y termina con la «pareja divina *Logos* y *Ananké* [razón y necesidad]» (Freud, 1979d, pp. 173-174). (Volveré sobre ello para fundamentar por qué este desarrollo está inspirado en Kant.)

Veremos que Lacan, en lo referente a la relación del deseo con la ética, toma el modelo kantiano, pero es como si a las categorías de Kant las hiciera jugar en otra cancha. El deseo ya no es el de los deseos en relación con la moral y las buenas costumbres, ya no está en relación con un *mal radical*, porque la ética del psicoanálisis está más allá del bien y del mal, pero sí tiene relación con otra forma del mal que llama el *mal diabólico*, como trataré de mostrar. Además, si en el psicoanálisis la ética está indisolublemente unida al Deseo del analista, este deseo no es lo que una persona desea, sino que tiene que ver con un lugar o una función, y la ética no tiene relación con mandatos y prohibiciones, con culpas y castigos, como la moral, sino con «no ceder ante el deseo».¹⁷

16 Y a texto expreso cuando, en el seminario de *La ética del psicoanálisis*, al referirse a la *Crítica de la razón práctica*, dice que la considera «un libro extraordinario desde más de un punto de vista», y que «es imposible que progrese en este seminario, en las cosas planteadas por la ética psicoanalítica, si no tienen ese libro como término de referencia», que es algo de lo poco que yo trataré de hacer.

17 Esquemáticamente podríamos decir que el deseo del analista no es el deseo (apetito) de un analista en tanto persona, sino un lugar; es, paradójicamente, el deseo de un no deseo, y, por último, es un hecho puntual.

Kant, en el capítulo primero del libro primero de la *Crítica de la razón práctica*, define así a los principios de la razón pura práctica: «Principios prácticos son proposiciones que encierran una determinación universal de la voluntad, a cuya determinación se subordinan diversas reglas prácticas. Son subjetivos o *máximas*, cuando la condición es considerada por el sujeto como valedera solo para su voluntad; son, en cambio, objetivos o *leyes* cuando la condición es reconocida como objetiva, es decir, valedera para la voluntad de todo ser racional». De allí se desprende la «ley fundamental de la razón pura práctica» que dice: «Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, y al mismo tiempo, como principio de una legislación universal». Es por la «razón pura [*a priori*, al margen de la experiencia] que el hombre alcanza una ley universal que nosotros llamamos ley moral»; y es la ley moral (universal) la que no puede ser contingente porque para que el lazo social funcione es indefectible esa ley moral, está regida, como evocaba Freud, por la razón (*Logos*) y la necesidad (*Ananké*). Unos párrafos antes dice que «en una voluntad patológicamente afectada de un ser racional puede tener lugar un conflicto de las máximas frente a las leyes prácticas por el mismo conocidas» (Kant, 1951, p. 20).¹⁸ Conflicto que va a existir entre la ley fundamental universal (la ley moral) y la voluntad patológicamente afectada. Pero ¿afectada por qué? Por lo que Kant llama *el amor a sí mismo*.

Por otra parte, Kant, en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, desarrolla en forma extensa su concepto del mal. Para él, el mal no está en el corazón del hombre, como pensaba Lutero, en contraposición con Erasmo, para quien el hombre es capaz del libre albedrío. Para Kant, como vimos que planteaba en *Crítica de la razón práctica*, el mal es fruto de un conflicto entre la ley moral y el amor a sí mismo. Consecuentemente, en la búsqueda de la satisfacción a través de los «objetos patológicos»: «[...] el hombre (incluso el mejor) es malo solamente cuando invierte el orden moral de los motivos al acogerlos en su máxima: ciertamente acoge en ella la ley moral junto con el amor a sí mismo; pero dado que echa de

18 Destacado de Daniel Gil.

ver que no pueden mantenerse una al lado de la otra, sino que una tiene que ser subordinada a la otra como su condición suprema, hace de los motivos de amor a sí mismo y las inclinaciones de este la condición del seguimiento de la ley moral, cuando es más bien esta última la que, como *condición suprema* de la satisfacción de lo primero, debería ser acogida como motivo único de la máxima universal del albedrío» (Kant, 1995, p. 46). Es como si al amor a sí mismo, al narcisismo, se le hiciera insoportable tolerar una fuerza contraria que le impide expresarse.¹⁹ A esta «inversión del orden moral», en que la ley moral queda supeditada al amor a sí mismo, Kant la llama «mal radical», que es radical «porque corrompe todas las máximas» (Kant, 1995, p. 47). Y es el mal radical el que está en relación con la culpa, la ley, el castigo. En suma: con todo lo referente a la moral y a la acción del superyó, incluso con sus aspectos obscenos.

Pero hay otra forma del mal, el *mal diabólico*, que Kant descartaba como imposible porque —decía— «no hay Razón que libere de la ley moral»,²⁰ pero que, sin embargo, podemos relacionar en algo con la ética del psicoanálisis.

El *mal diabólico* se da cuando el impulso de la actividad es «no patológico» y va contra el amor a sí mismo. Se trata de un acto en que, como en la ley moral, *se cumple en forma cabal con los criterios formales de un acto ético*, pero está al servicio del mal. ¿No será en esto que Lacan es la verdad de Kant?

Radicalizando el ejemplo, cuando el deseo queda «desprovisto» de «objetos patológicos», llegando al extremo del deseo puro, la ley moral

19 Obsérvese la similitud con la forma en que Freud teoriza el interjuego entre la libido del yo y la libido de objeto en el narcisismo.

20 Kant, en *Crítica de la razón práctica*, pone un ejemplo para «demostrar» que ante una elección extrema, como aquella que significaría que si a un hombre le ofrecieran cumplir su pasión con su objeto amado lo podría hacer con la condición de que, satisfecho su deseo, a la salida de la casa lo esperara la horca. Frente a esta alternativa y la posibilidad de la muerte —dice Kant—, resistiría la tentación (*Crítica de la razón práctica*, Libro Primero, § 6). Žižek, sin embargo, encuentra en *Don Giovanni* un acto que contradice la idea de Kant. En la última escena de la ópera, cuando Don Giovanni tiene la posibilidad de arrepentirse de sus pecados, persiste en su actitud libertina, a sabiendas de que lo que lo espera es el infierno, «mostrando con ello una actitud ética intransigente a pesar de su contenido malvado» (Žižek, 2016, pp. 160-161).

estará más allá del bien y del mal y de la ética, desprovista de contenido, solo quedará su aspecto formal.

Pero ¿no es esto lo que está implícito en un deseo de no deseo, en un deseo de no desear y en una ética que está más allá del bien y del mal?

Para el psicoanálisis, ¿no podríamos llamar a esto un «bien diabólico», que coincidiría, *en lo formal*, con el mal diabólico, aunque sin estar al servicio del mal? La diferencia con el mal diabólico la podríamos ubicar en que en la ética del psicoanálisis el deseo del analista no solo aparece puntualmente, sino que, además, si bien no deja de estar encarnado en una persona, no se trata de un sujeto sino de un lugar.



Y este libro de Luis Campalans —imperdible para todos aquellos que se interesan en el psicoanálisis y más aún para aquellos que lo practican— termina ubicándonos en el momento actual, en esta época llamada posmodernidad por algunos, y por otros poscapitalismo y hasta posverdad, lejos ya del optimismo propio de la Ilustración, que no llegó a conocer ni a prever el poder del capitalismo y de la razón instrumental. Porque la razón —parfraseando lo que decía Goya en *Los caprichos*— es capaz de engendrar sus propios monstruos.²¹

Desde hace un tiempo, el mercado impone, como nece(si)dad, los objetos que «debemos» desear, «letosas», como los llama Lacan, que ya han dejado de ser fruto de nuestro deseo para estar al servicio del mandato obscuro y feroz del superyó que ordena gozar. Lo que hace —como dice Žižek— que hoy el psicoanálisis sea más importante que nunca porque es el (¿único?) que puede ayudar a liberarse del mandato superyoico de gozar y se pueda elegir no-gozar. O, tal vez mejor, «como no siendo posible no gozar se pueda gozar de no gozar».

21 Goya, confiado aún en la razón, dice «el sueño de la razón produce monstruos», atribuyendo la pesadilla al letargo de la razón, aunque en su obra decía lo contrario.

Mucho más queda para decir de este libro de Luis Campalans; lamentablemente, solo pude esbozar algunas de las ideas que me promovió su lectura. ♦

Setiembre de 2018.

BIBLIOGRAFÍA

- Campalans, L. (2018). *Deseo: Concepto fundamental*. Buenos Aires: Psicolibros.
- Freud, S. (1979a). *Obras completas: t. XIV. Pulsiones y destino de pulsión* (Trad. J. L. Etcheverry). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1979b). *Obras completas: t. XXII. ¿Por qué la guerra?* (Trad. J. L. Etcheverry). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1979c). *Obras completas: t. V. La interpretación de los sueños*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1979d). *Obras completas: t. XIX. El problema económico del masoquismo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1982). *Obras completas: t. I. Proyecto de psicología* (Trad. J. L. Etcheverry). Buenos Aires: Amorrortu.
- Kant, E. (1951). *Crítica de la razón práctica*. (Trad. E. Mañana y Villagrasa y M. García Morente). Buenos Aires: El Ateneo.
- Kant, E. (1995). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. (Trad. F. Martínez Marzoa). Madrid: Alianza.
- Žižek, S. (2015). *Menos que nada*. España: Akal.
- Žižek, S. (2016). *La persistencia en lo negativo*. Buenos Aires: Godot.



EN MEMORIA



La Embajada de Uruguay anuncia con profundo pesar el fallecimiento del muy distinguido intelectual uruguayo Dr. Edmundo Gómez Mango, ocurrido el 2 de marzo de 2019, a la edad de 79 años.

Nacido en Uruguay, cursó sus estudios primarios y secundarios en Montevideo e ingresó a la Facultad de Medicina de Montevideo en 1958. A su egreso de la facultad se especializa en psiquiatría y desempeña el cargo de Jefe de Clínica Psiquiátrica de la Facultad de Medicina. En 1972 realiza un *stage* de especialización en París. Durante este *stage* obtiene una licencia en literatura por sus estudios sobre *Les fleurs du mal*, de Baudelaire, que luego traduciría al español y que es el inicio de su doble vocación psicoanalítica y literaria, disciplinas estas que buscan comprender la complejidad del alma humana.

Edmundo desarrolló una actividad intelectual muy importante que lo llevó a publicar numerosos libros y artículos. Fue un miembro eminente de las sociedades psicoanalíticas de Francia y Uruguay.

Los sucesos ocurridos en Uruguay en los años 70 lo llevaron a buscar refugio en Francia. Comprometido con la causa del pueblo uruguayo, llevó a cabo una lucha infatigable contra la impunidad, por la búsqueda de los desaparecidos y por la preservación de la memoria.

La embajada invita a todos los compatriotas a participar en la ceremonia que tendrá lugar el viernes 8 de marzo a las 14.30 en el crematorio del cementerio Père Lachaise, 71, rue des Rondeaux, 75020 París.

Asimismo, hacemos llegar nuestro muy sentido pésame a su esposa Assia y a sus hijas Casilda y Guiomar, y a sus hijos políticos y nietos.

EMBAJADA DEL URUGUAY EN PARÍS.
URUFRANCIA@MRREE.GUB.UY

La poética del psicoanálisis y del exilio de Edmundo Gómez Mango (1940-2019)



MARTA LABRAGA DE MIRZA¹

SE CERRÓ EL EXILIO...

Esta fue mi frase íntima en el momento de saber de su muerte y del asalto de la congoja, del adiós imposible, en ese tiempo suspendido, especial de descreencia, de sideración y dolor. Y también enseguida el sentimiento opaco de que la muerte es el exilio definitivo. Lo es para la vida mortal, pero no sabríamos decidirnos si esto es así porque para muchos como yo y desde 1976 su exilio geográfico y político lo volvió siempre el «retornante» en una presencia discontinua de encuentros de palabras a través de sus libros que nos hacía llegar, sus notas, ensayos de lecturas, y después también por sus intercambios en la otra realidad encarnada recién a partir de 1986, cuando pudo regresar, y en las presentaciones de sus libros que tuve el honor de realizar. Esto no borró nunca las marcas de dolor e injusticia de ese desgarró que lo obligó a desprenderse de todo lo más propio y querido y sufrir por sí mismo y por todos los que vivían su misma condición y por los uruguayos que quedaron también en el insilio o detenidos o desaparecidos.

Y me doy cuenta de que escribo estas páginas ubicando al amigo ausente en ese lugar sin lugar, el exilio, que se hace «tópico» literario, psi-

1 Miembro titular de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay. martalabraga@gmail.com

coanalítico y existencial. Me guía Edmundo, que, como todos los muertos queridos, hace que permanezca abierta para nosotros la itinerancia discontinua de los recuerdos y la rememoración, la recreación de su obra en la lectura y en la transmisión, acompañando su falta que hace patente lo que nos hace falta de su decir y de su presencia. Pero la evocación del exilio no surge solamente del destierro que tuvo que vivir por la persecución política del régimen de terror de la dictadura militar que se desarrolló en Uruguay. Ese tiempo inaugural del alejamiento obligado de EGM de su país y de los seres queridos y de las palabras y las cosas de su entorno, ese tiempo de pérdidas, lo llevó a reencontrar en su literatura, a la que se dedicó y que lo acompañó siempre, el núcleo de «exilio» y extranjería que es propio de todo aquel que vive en la lengua. Y esa es también la condición del sujeto en análisis, con el balbuceo y lo fragmentario de quien no está «haciendo» una historia, sino de quien tiene que descomponer la suya y partir hacia otros lugares. De quien encuentra en el análisis los vacíos de toda la narrativa y de todas las sentencias con las que sostuvo su vivir.

Por su talento lingüístico y literario y por su entrega psicoanalítica a un descubrimiento permanente de lo subjetivo en su verdad escondida, algo de Edmundo siempre perforaba esa capa de estereotipos, de modelos adaptativos, de frases hechas o de reaseguradores y convenientes perfiles de las teorías. Y siendo un caballero del psicoanálisis y la literatura en su clasicismo, su escritura siempre era de libertad y rebelión.² Desde el acontecimiento que hizo virar su historia en adelante en dos geografías, Francia y Uruguay, siguió algo ya iniciado aquí, el existir «entre dos» lenguas y entre versiones, traducciones y recreaciones de ellas.

Cuando se produjo su regreso (1986) recuerdo hoy el impacto que me provocó escucharlo hablar en APU del destierro y del exilio desde su experiencia más íntima y literaria. Comentaba en su «retorno» también a su lengua española, al Cid, el primer gran desterrado de la literatura española. Porque creo que como analistas nos marca el exilio mítico griego de Edipo: el que se destierra ciego pero de tanto ver y que estuvo siempre condenado

2 Cf. Gómez Mango, E. (2000). *Le fait de l'analyse*, n.º 9, *Les pensées inconvenantes*. París: Autrement, que dirigió con otros analistas.

a entender a destiempo. Pero el destierro del Cid Campeador en la Edad Media, entrado ya el cristianismo, parece tocar algo cercano que nos toca en lo actual. Fue provocado por «sus enemigos malos» («esto me han vuolto mios enemigos malos»), condensando en el verso del perseguido la envidia, la ambición y el abuso de poder que lo expulsaran. Y en medio de lo sufrido en esos diez años, Edmundo dirigía su palabra de retorno a marcar el desgarramiento del que se va y se separa «como la ña de la carne»; nombraba la pérdida, la ausencia y la separación a través de la poesía: «De sus ojos tan fuertemente llorando tornaba la cabeza y estábalos catando».

Y siempre entonces supo decir el modo en que la palabra poética podía dar cuenta de algo desaparecido en la lengua, y es también la palabra analítica la que puede escuchar lo que no está, lo inaudito, eso seguramente no oído por el sujeto mismo.³

Desde el exilio político abría o reabría con su escritura el otro «exilio», ese tópico que lo acompañó siempre, el del hombre que lee entre los signos del lenguaje, que sabe leer poesía porque ella dice verdades que la razón no entiende. Y lo «exiliado» es ese lugar psíquico para un sujeto en el lenguaje, siempre a cierta distancia insalvable de la cosa misma y de las cosas del mundo, del sentido o del «objeto perdido». Y de nuevo sentir hoy que todos quedamos desterrados con su muerte y algo nuestro se pierde con él y esa tierra que es la suya actual nos es desconocida.

Pero como artista de las letras que era, en su escritura desplegó siempre la concepción del sujeto como «migrante de signos», como «exiliado en la lengua», como alguien para quien siempre hay algo de obstáculo en la palabra, algo opaco, y no solo para el escritor. Y esta visión poética del lenguaje en su producción-creación, en su «poiesis» misma, la concibió como la relación íntima entre el psicoanálisis y la literatura, por esa forma de lo psicoanalítico de escuchar lo que destierra al hablante de toda certeza de su decir, por ese atravesamiento permanente del inconsciente. Sus textos llevan siempre a la relectura por el carácter poético, que es recurrente, que apela al retorno sobre lo leído, en que lo conceptual está anudado a un ritmo que obliga al «regreso».

3 Gómez Mango, E. (2007 junio). *RUP*, 104, p. 93.

Hoy, evocando su voz y las modulaciones de su decir, surge encarnado en el pensamiento y la escritura esto que desarrolló siempre sobre la palabra poética y la palabra psicoanalítica. Pudo elogiar desde su prosa poética todo lo que hace aparecer huecos en el decir y pensar y produce inquietud, sentimientos de extrañeza, de su «inquietante extrañeza» (el *Umheimlich* freudiano), expresión que prefería a lo «ominoso», pero que puede también espantar, conducir al abismo de la locura, como señalaba Elías Uriarte que se descubre en la etimología alemana de la palabra, en una notable página de *Brecha*.⁴

Esta es una condición para el psicoanalista y para el amante de las letras: la tolerancia a lo extraño y diferente, al desasosiego, a las angustias, a lo fragmentario y al desear. Encontré en *Freud con los escritores*, libro que escribió en conjunto con J.-B. Pontalis,⁵ su analista, maestro, amigo y admirado escritor, que algo de lo que destaca de Freud, sobre todo al recorrer sus autores preferidos, podemos referirlo también a él. En medio de su capacidad de escuchar la locura en la clínica, en los teóricos que seguía y en los oscuros movimientos de los poetas, en sus imágenes y escrituras, Juan Gelman o Alejandra Pizarnik, o en los místicos españoles, descubríamos su profundo gusto por lo clásico de la prosa o por la elegancia de una teorización equilibrada. Goethe, Schiller, Heine, Hoffman eran los elegidos por Freud y también por Edmundo. Junto a otros autores que le eran contemporáneos y escritores latinoamericanos.⁶ Pero siempre sin dejar de lado a los románticos o los simbolistas, como leemos en su libro *Un mudo en la lengua*,⁷ mientras que las formas disruptivas y distorsionadas de la poesía y la dramaturgia más actuales no le eran afines.

Su obra pone de manifiesto las derivas de su formación: del estudiante de letras que se vuelve profesor y traductor, pasa al estudioso de medicina y llega a la psiquiatría: allí son otros «signos» los que escucha, pero siempre guiado por las letras que saben decir del amor, la locura y

4 *Brecha*, 11 de abril. Montevideo 2003.

5 Gómez Mango, E., y Pontalis, J.-B. (2014). *Freud con los escritores*. Buenos Aires: Nueva Visión.

6 Gómez Mango, E. (2000). *Vida y muerte en literatura*. Montevideo: Trilce.

7 Gómez Mango, E. (2009). *Un muet dans la langue*. París: Gallimard.

la muerte, y se abre entonces a la clínica psiquiátrica, a la escucha de los enfermos. En simultáneo se vuelve lector meticuloso y también apasionado de Freud y del psicoanálisis, y ya en Francia se dedica también a una práctica comprometida con las víctimas de persecución como en el Centro Minkowska, donde atendió en París largas décadas en contacto con la experiencia de los doloridos testimonios de quienes lo consultaban, en primer lugar latinoamericanos y también migrantes de otros lugares. Son incontables sus participaciones públicas en actos contra la dictadura, contra la impunidad de los regímenes de terror en América Latina, por los desaparecidos. Y son memorables sus libros como *La place des mères* (1999), *El llamado de los desaparecidos* (2004) (sobre el poeta Juan Gelman) o *La desolación* (2006), en el que desarrolló en su especial escritura una reflexión genealógica sobre la barbarie en la civilización contemporánea citando como epígrafe a Freud: «Vivimos en un tiempo particularmente curioso. Descubrimos con sorpresa que el progreso ha concluido un pacto con la barbarie». Movimientos de los hombres contra los hombres que el siglo XX exhibió en todo su horror y que el XXI lleva a la obscenidad lo condujeron a ampliar la concepción de lo exiliado y lo desterrado, a encontrarlo no solo en los grandes exterminios y sus efectos, sino en la producción incesante en el mundo actual de seres desamparados, el movimiento constante de los migrantes atravesando continentes sin ubicación posible y las formas actuales de «genocidio» bajo modos de guerra, poder, dominio, marginación, guiado también por la idea de la desolación de Hanna Arendt.

Edmundo en múltiples textos escribió sobre esa desolación y su dolor por las víctimas del terrorismo de Estado en nuestros países. Lo mismo que su modo continuo de nombrar a los desaparecidos era hacerlos vivir ante nosotros, no solo para no olvidar, sino porque así la labor de exterminio nunca se cumpliría, él con su prosa poética la interrumpía. Retomaba en su *Carta* a Gelman: «Nunca los daré por muertos».

Así lo vemos en ese libro en el que EGM «se» reencuentra a sí mismo en el poeta que escribe el grito de su *Carta abierta* en busca de su hijo y de los desaparecidos, que comenta la poesía mística de santa Teresa y san Juan de la Cruz, pero también las letras de tango de Homero Manzi, buscando obsesivamente algo que «huye» en el verso de la lengua castellana.

Y Edmundo comenta: «El obstinado profundizar con su propio lenguaje poético en la experiencia del exilio y del duelo, lo condujo inexorablemente hacia esa tradición, hacia ese sustrato lingüístico». Y desarrolla aspectos de la posesión poética, que él lee en Gelman y Gelman lee en los poetas místicos y en la poesía sefaradí, y que vemos aparecer en los hilos de la escritura del propio Edmundo guiado por la fascinación que le produce ser conducido a esa locura, del «hablar en lenguas» en que la voz es de todos y de nadie.

Estas palabras que van siguiendo sus recorridos «exiliados», palabras a su memoria, nos llevan a recordar sus propias palabras de despedida a J.-B. Pontalis cuando muere, en el 2013: «Usted me hizo sentir que nuestro verdadero exilio es el del lenguaje, que hemos perdido para siempre el “reino de las madres” que hemos caído definitivamente en la lengua». «¿Cómo volver a escuchar el “antes”, cómo acceder por y en el lenguaje a aquello que el lenguaje nos ha hecho inexorablemente abandonar? ¿Escribía usted para eso, para alcanzar el “claro” de las palabras? ¿Su palabra buscaba eso, la claridad? ¿Quería aclarar la sombra de los orígenes, la noche del desamparo, pero también recobrar el gozo infinito de la sensualidad infantil, intacta, alucinada, donde siempre es hoy, lo que usted llamaba, con Pascal Quignard, “la quinta estación”?»⁸

Esta era la «melancolía literaria» que Edmundo también cultivaba, el otro exilio, el eterno retorno, el viaje al fin de la noche, las formas de la soledad, la ocurrencia que atraviesa y trae un vuelo místico o de inquietante extrañeza. Sin duda este modo de concebir el lenguaje y de vivirse en la lengua lo alejaba radicalmente de Lacan y del Lacan al que no llegó a querer conocer o leer en todas sus sucesivas concepciones, vedado por un rechazo originario y transferencial. De estas diferencias y disidencias, de su modo de concebir una pérdida originaria como «arché» y su nostalgia permanente, también intercambiamos con él, muchas veces, y con Daniel Gil, con quien nos sorprendíamos del rechazo frontal que le producía Lacan, a él, tan amante de las complejidades del lenguaje, de lo inconsciente, de las ocurrencias y de la inquietante extrañeza. También transmitía que

8 Pontalis, J.-B. (2013). El psicoanalista de la vida moderna. *RUP*, n.º 116.

lo impactaban las revelaciones abismales de la gran poesía, y para comprender el misticismo poético llegó a citar y desarrollar las últimas frases de Freud: «Misticismo: autopercepción oscura del reino, más allá del Yo, del Ello». Nuestras concepciones del sujeto y del lenguaje eran muy diferentes y fue siempre muy enriquecedor acercarnos a las diferencias en el psicoanálisis y al mismo tiempo tener una misma pasión de referencia en las letras. Pero su «melancolía literaria» y sus memoraciones lo llevaban a los poetas y a los escritores románticos, «a la vieja y siempre joven noche del romanticismo», como dijo. A querer siempre acercarse a «las virtudes positivas de las tinieblas», como escribió sobre Onetti.⁹

Los románticos desplegaban su decir en imágenes y con ellas también escuchaba a los pacientes desde y en su subjetividad sentimental, con sus poetas queridos, Baudelaire, Rubén Darío, Holderlin, Goethe, quienes lo llevaban a las Madres originarias y a la añoranza de un paraíso perdido de plenitud, de sensualidad infantil intocada. Ese retroceder en busca de un «antes» del que podía decir «que jamás existió», como «ese otro prehistórico que nunca existió» del que escribía Freud a Fliess, pero que al mismo tiempo él evocaba como si no quisiera tener noticias del *après-coup*, (*Nachtraglichkeit*) más que en la reversión de la frase poética.

Retomando el comienzo, su «poética» del psicoanálisis y del exilio diría que Edmundo confiaba en el decir-escribir y subrayaba su deseo siempre de escuchar la pérdida y el hueco entre las palabras, pero sosteniendo la recuperación permanente del sentido por el lenguaje y su valor.

Como sucede con esos seres capaces de dejar una marca profunda y creativa en otros, sin duda, porque hacen sentir la dedicación con la que se entregan a la transmisión de lo que los apasiona, Edmundo despierta diferentes tipos de recuerdos y tenía grupos distintos de amigos, en los que podían aparecer las sutilezas y los matices de la palabra y el lenguaje junto a la expresión popular del tango o del boliche. Para mí está la extrañeza dolorida de no encontrar más las respuestas del «compañero de letras» con quien discutir e intercambiar páginas de literatura y comentarios de psicoanálisis y filosofía, y también, desde hace quizá más de veinte años, la

9 Cf. Onetti, J. C. (2011). El pozo. En *Crónicas de la amistad y el exilio*. Montevideo: Banda Oriental, p. 115.

comunicación de otros mails que respondían solos o en grupo de amigos a las resonancias que tenían en nosotros las violencias contemporáneas, los abusos del poder, las mutaciones civilizatorias y los «hechos políticos» de Europa y del mundo, en nosotros, seres de la polis, para pensar y con-movernos con sus turbulencias y sujetos de lo privado en el recogimiento, aunque no menos turbulento, de nuestra tarea diaria.¹⁰

Pero tuvo amigos entrañables, que eran sus «amigos-hermanos» escritores y analistas, como Daniel Gil en Montevideo y Marcelo Viñar y Guillermo Bodner en Europa, con encuentros más esporádicos de lo que hubieran querido y de intimidad singular y familiar, de analistas y médicos doblemente exiliados, como compañeros de estudios, de juventud y de pensamiento.¹¹ Y a todos nos dedicó su libro *Crónicas de la amistad y el exilio* (2011).

Esa itinerancia sobre su obra que señalé al principio será múltiple durante mucho tiempo, y ya en los últimos años pudo ser conocido por un público amplio de psicólogos y estudiantes que seguirán familiarizándose con sus libros y su pensamiento. Su trabajo fue continuo con lo humano dolorido, quebrado, aislado y al mismo tiempo rescatado en la creación. Hablaba de las víctimas que en su carne habían sufrido la tortura, el encierro o el exilio en sus facetas más crueles, pero también hablaba del dolor de la locura y del exilio de la otra lengua (que experimentaba en su labor de traductor y cuyos límites y alcances despliega el libro tan valioso *L'auberge de l'étranger*, de Antoine Berman) o del exilio y la imposibilidad de vivir y el ansia permanente de escribir de una poeta como Alejandra Pizarnik, cuyo dolor y sufrimiento no cejaban y su escritura duplicaba y tuvo que encontrar alivio adelantando su muerte en vez de esperarla. Uno de los últimos trabajos de Edmundo fue el prólogo para la edición de la correspondencia de Alejandra Pizarnik y su analista, León Ostrov. Prólogo que se publicó en Francia en el 2015 con el título «Lettres d'une jeune femme à

10 El grupo de origen por mail era muy querido y heterogéneo: Daniel Gil, Marcelo Viñar (con las referencias cálidas a Elsa, Maren, Roger), Guillermo Bodner, Carlos Romero, Omar Markarian y otros que se iban alternativamente agregando.

11 «Los médicos con pluma» son un grupo de médicos escritores como Carlos Romero, Omar Markarian.

son ancien analiste» (como me fue trasmitido por el mismo Edmundo en una comunicación personal, del mismo modo que las citas que siguen). Le interesó especialmente la relación analista-analizada, que se adentraba en sus interrogantes: qué es lo que se escucha de uno y otro en esos entrecruzamientos de las lenguas. Así como le interesaba interrogarse por la relación escritor-lector. Descubre también una poeta asombrosa, de la que escribió: «se conjuga la tortura psíquica y sus angustias de muerte con su poesía, en núcleos temáticos que son nudos de palabra, terribles nudos de goce» que la llevaron al suicidio. Y habla del «dolor migrante que ignora su origen y no puede fijarse y se desterritorializa constantemente»; «Está condenada a vivir en y por el lenguaje. Pero el lenguaje no puede vencer aquello que no le pertenece, un nudo primitivo de “antes” de la palabra», donde reaparecen el alcance en Edmundo de su concepción «mística» de una fusión primera del psiquismo con los «orígenes» y al mismo tiempo la necesidad del analista de separarse de los lugares nocivos del todo poder. A. P. tiene una frase sobre su analista que EGM subraya como un hallazgo: «Este “león” (León Ostrov) es una especie de Sr Nada disfrazado de Sr Todo».

Me surge ahora: ¿dónde se detiene una memoria del ausente? Dónde detener la rememoración. Edmundo no se entregó a la escritura de poesía o a la ficción y sí a todos los misterios del lenguaje en acto de escritura. Porque escribía y leía como poeta y se dejaba «seducir» y conducir por la poesía. Por eso del psicoanálisis, distinguiéndolo expresamente de la literatura, decía que estaba entre el «matema» y el «poema», como nos transmitió siempre Daniel Gil que lo escuchaba decir.

Y su dedicación al libro último que escribió junto a Pontalis, *Freud con los escritores*, fue una gran alegría para él porque, como señalé en mi reseña crítica,¹² recogía aspectos que le eran muy propios desde la profunda transferencia con Freud. «Revelar lo que el psicoanálisis y en particular su fundador le deben a la literatura.» Pero el libro es mucho más que esto.

Su efecto es hacer aparecer diferentes «Freud» en su relación con las letras, lo que «retorna» de ellas, el contexto de su creación, sus ideas en estado naciente. ¿Qué de Freud y de su intimidad subjetiva se desprende

12 Labraga, M. (2015). Freud con los escritores. *Brecha*, 2 de setiembre. Montevideo.

de sus citas?, ¿qué escritores elige? Surgen sus diferentes perfiles: el Freud «escandaloso» o el «normativo». El libro nos introduce en distintas bibliotecas: la de Freud y sus lecturas y las de los autores y sus variados intereses.

Lo que Freud privilegiaba era un «conocimiento laico que libere el pensamiento de los hombres de los prejuicios culturales y religiosos», los que impiden a los hombres «su bien máspreciado, la sexualidad». Los prejuicios promueven las «servidumbres voluntarias» y las sumisiones, con el riesgo del «culto al héroe», desde la Antigüedad al Führer. La racionalidad desencantada y escéptica de Freud ve al hombre sometido a sus vasallajes, pero luchando contra la seducción de los «fines superiores», fuente del fanatismo y sus trampas imaginarias.

Las últimas comunicaciones por mail que tuve, resignificadas ahora desde su ausencia, eran un retorno conmovido y conmovedor sobre todo aquello que como enigma siempre lo había convocado y que se abría con su carga de «imprescriptible» e insondable en su madurez. La barbarie contemporánea. La impunidad, la imposible restitución a los dañados de algo de su vida anterior, la ausencia oscura y siempre tenebrosa de los desaparecidos, el saber que la verdad de cada uno, de sus desapariciones, se encontraba registrada y no se la quiso hacer visible. El mal, y los errores y horrores del pensamiento. Y retomando lo que escribí en la reseña, digo:

«El analista habla y escribe en relación al “horizonte de subjetividad” de su tiempo pero también mantiene un lazo con los escritores de otros contextos, autores de ficciones literarias y psicoanalíticas, lazo de transmisión, desde Freud mismo. Lo que los acerca es “lo contemporáneo” que solo algunos y no solo los clásicos, pueden provocar. Es un encuentro transferencial desde donde “lo contemporáneo” de Freud y de algunos escritores nos habla, a partir de autores como Shakespeare, Goethe, Heine, Hoffmann, “con” los que Freud escribe su obra; ellos tienen el poder de concitar de modo inagotable “lo oscuro” del presente de cada lector y hacer percibir la claridad que aún no llega. El poeta sería siempre nuestro contemporáneo porque fija su mirada sobre su tiempo, como dice Agamben, ve “la sonrisa loca de su siglo”, “percibe no sus luces sino la oscuridad [...] las tinieblas del presente [...] su sombría intimidad”» (*Quest que le contemporain*, 2008).

Y lo oscuro del presente, decía Edmundo, seguirá reabriéndose, «de todos modos les dejamos a nuestros hijos un mundo muy diferente al soñado», decía en su último mail.

En su último trabajo (al que no pudo asistir), para un debate organizado por Laurence Kahn sobre *Lo que el nazismo hizo al psicoanálisis*, aparecía como condensación lo que llamó siempre para sí y en sus textos el «caso» Heidegger. El poeta de la filosofía y el metafísico de la poesía, que nos acompañó y guio a todos los que desde las letras lo leíamos admirados y gozamos de la palabra filosófica más reveladora de la angustia y de la condición del ser en el mundo. Esa pérdida de la cosa misma que brillaba en el lenguaje centro del pensamiento filosófico brillante de Heidegger convivía con su pensamiento y su labor oscura de difusión y valoración del nazismo.

«El “caso” Heidegger, el “alpinista” de la metafísica como le llamara José Bergamin, un enigma, un ejemplo quizá, de cómo un núcleo ideológico “impensable” no sometido a la crítica, fascina y pervierte, la actividad del pensar.» Y dice que un sistema de filiación casi delirante entre Heráclito, el Maestro Eckhart, Holderlin y él mismo lo convenció de que el nacionalsocialismo encarnaba una verdad interna y grandiosa: Alemania la germana estaba destinada a salvar a Occidente de su decadencia ontológica.¹³

Edmundo volvió en el último tramo de su vida a retomar esta lucha íntima entre el poeta y el filósofo, el pensamiento y la posibilidad inmensa del mal, porque lo siguió convocando el dolor del abismo humano tentado permanentemente por la destrucción y coexistiendo con «la fuerza de atracción» de vida. Justamente se le vuelve imprescindible también, y no como rescate de la figura de Heidegger, sino aún como un punto que aumenta la complejidad de su «caso»: el amor-amistad de Heidegger-Hanna Arendt con una correspondencia durante 50 años y la relación de H con el poeta Paul Celan.

Destaco todo esto acá porque es mi modo de poner en palabras algo del pensamiento y la sensibilidad de EGM, porque su obra seguirá desplegando estos que primero parecen alegatos: la militancia por la justicia y la verdad, la lucha contra la impunidad o el llamado de los y a los

13 Gómez Mango, E. (2006). *La desolación*, p. 83.

desaparecidos, pero que constituyen una profundización psicoanalítica extremadamente fina calando en los resortes del desear y del goce de los sujetos y en la compleja relación entre el ser y los otros, esa trama que hace sujeto psíquico y de la que nacen las fuerzas que hacen amar y destruir. ♦

En busca de una conversación perdida



DANIEL GIL¹

Cuando Miguel Cherro me llamó para invitarme a participar en el homenaje que la Sociedad Uruguaya de Médicos Escritores estaba organizando con motivo del fallecimiento de Edmundo Gómez Mango, mi primera reacción fue decir que no.

¿Cómo escribir sobre alguien que fuera mi amigo por más de sesenta años, con quien, aún de viejos, usábamos nuestros nombres en diminutivo, seguido por «hermano» o «hermanito»?

Luego de unos minutos me di cuenta de que me encontraba preso de una paradoja: por un lado me sentía paralizado y, por otro, no podía estar ausente.

Ante esta disyuntiva, ¿qué hacer? En esos momentos, embargado como estaba por la tristeza, no podía hablar del psicoanalista, ni del filósofo, ni del crítico literario, ni del infatigable luchador por la justicia y la democracia. Solo cabía hablar de mi amigo, de mi hermano, pero para eso «palabras, no puedo», como decía Martí.

Entonces, si yo no podía, siguiendo el consejo de nuestro maestro Segismundo, se me ocurrió pedir prestadas las palabras a Edmundo, y de las innumerables cartas que cruzaron el océano a lo largo de cuarenta y tres años seleccionar alguna que diera cuenta de lo que fue nuestra amistad y permitiera comprender el porqué de mi dificultad para escribir.

Voy a leerles la carta escrita por Edmundo el 24 de marzo de 2017 y a la que di el título, robándoselo a Edmundo, que parafraseaba a Proust, «En busca de la conversación perdida».

1 Miembro de honor de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay. danielgilquinteros@gmail.com

En ella me decía:

Danielito, querido hermano:

Acabo de darme cuenta de por qué no te he escrito antes: me quedé en Rumbo, conversando contigo, en el atardecer inolvidable, cuando gracias a tu iniciativa, se reencontraron nuestras infancias... ¿Cómo te iba a escribir un mail sin interrumpir la conversación? Pero sí, es posible porque escribiendo sigo estando en ella.

Esa conversación fue muy emotiva para mí y siguió susurrándome todo este tiempo... Fue un hecho psíquico extraño, no inquietante. Una extrañeza que solo puede sentirse en el seno de una tan vieja amistad como la nuestra... Es como si la conversación hubiera quedado allí, suspendida en aquel anochecer, esperando que la retomemos alguna vez...

Hace ya mucho tiempo había empezado a escribir algo que quedó en fragmento, ya son muchos... Lo había llamado «En busca de una conversación perdida», fue después de uno de mis últimos retornos, antes de este último de febrero. Sin nombrarlos había empezado a conversar con varios amigos: hablábamos de fútbol, del último mundial, de las charlas que tenía con mi padre cuando, de niño, íbamos al Estadio Centenario. (Hoy volví a ver [a Uruguay] en un replay del match de ayer con Brasil)...

Creo ahora que encontré la conversación que llamé perdida, es la nuestra, la que tuvimos en Rumbo, en aquel atardecer, con el sol que se iba ocultando detrás del lomo de la Ballena, y con la tan cercana presencia de Elsa, que nos traía bebidas para regar nuestras gargantas...

Por acá llegó la primavera, la celebro siempre con estos versos de Don Antonio: «la primavera ha venido, nadie sabe cómo ha sido».

Respecto a mí, a pesar de que la nueva coronariografía «inocentó» a mis coronarias, la fatiga persiste, creo que se me ha cansado la vida y que debo acompañarla despacio, disfrutando de lo que aún se puede, entre otras cosas la amistad, los buenos libros, seguir leyendo y de tanto en tanto también escribiendo...

Espero que tú y Elsa sigan bien. Me los imagino ya en Montevideo...

Querido Danielito, fraternal abrazo, saluda también al Otro, y a la gran familia, besos a Elsa.

Edmundo

Hasta aquí la carta de Edmundo.

Ahora, en la soledad de la mañana, mientras reproduzco esta carta, escucho el aria de la *Suite n.º 3* de Juan Sebastián Bach, y, sin llamarlas, serenamente, caen sobre mis mejillas silenciosas lágrimas. Con ellas siento que Bach me está acompañando, consolándome, llorando conmigo la muerte de mi hermano.

¿Y el resto? «El resto es silencio» y un pertinaz sentimiento de tristeza por haber quedado tan solos.

Adiós y hasta siempre, hermano del alma. ♦

Daniel



La última visita

GUILLERMO BODNER¹

Llegó a Barcelona un fin de semana de octubre del año pasado. Venía de visita, para estar un fin de semana juntos con la familia y amigos. Me advirtió antes de venir que le tuviera preparado un vermut con biter y gin, bebida con la que celebrábamos nuestros encuentros. Creo que la costumbre comenzó hace más de medio siglo en Montevideo, en su casa de Carlos Berg.

Y así, vaso en mano, fuimos bebiendo a sorbos los hilos de nuestras conversaciones, preocupaciones y recuerdos. Su viaje no era ni más ni menos que para eso: para seguir nutriendo la amistad de tantos años. Igual que muchos otros encuentros que tuvimos en París, Hendaya y otros sitios.

En los últimos años las visitas a Hendaya eran especialmente entrañables. Estaba más cerca de Barcelona, y la belleza del País Vasco español y francés era un atractivo añadido. En la hermosa casa, con fondo y parrillero, disfrutamos de excelentes asados, vinos de ambos lados de la frontera y la alegría de continuar con conversaciones inagotables.

En su casa de Hendaya, Edmundo tenía una habitación en la planta superior, donde se encerraba a leer, meditar y escribir. Lo divertía mucho que yo hubiese bautizado ese cuarto como su «atalaya», porque desde ahí divisaba no solo el golfo de Vizcaya, sino también el horizonte infinito de su pensamiento, inquieto y creador.

Creo que su compromiso militante, si bien se basó en sólidas convicciones, tenía sus raíces más profundas en su humanidad, en sus sentimientos solidarios hacia todos aquellos que padecen injusticias, persecución, explotación o cualquier tipo de sufrimiento. Otros compañeros se referirán

1 Miembro titular de la Asociación Española de Psicoanálisis. gbodyner@gmail.com

en este volumen al examen de su obra. Yo solo quiero destacar en esta breve nota el rasgo humano, profundamente humano de su obra creativa.

Siempre atento al mundo, la actualidad era un pretexto para profundizar en reflexiones políticas, filosóficas y literarias. En las últimas visitas, su recién estrenada condición de abuelo abrió un nuevo horizonte de intercambios. Como nos veíamos con frecuencia, nuestro envejecimiento pasaba casi desapercibido. Su sentido del humor y su entusiasmo hacían resplandecer su faceta más jovial.

Durante su visita a Barcelona se quejó alguna vez de su fatiga. Salimos a dar una vuelta por el barrio gótico y acercarnos a Santa María del Mar. Caminaba despacio, pero les echaba la culpa a sus bronquios obstruidos, a su EPOC (para los colegas médicos), que él pronunciaba acentuando de una manera exagerada la última sílaba, para dejar constancia de su formación francesa y porque así le daba un toque humorístico: él decía «époque», le costaba caminar por «su époque». Así transformaba su padecimiento en un juego de palabras significativo.

Nuestra despedida fue un «hasta pronto», como siempre, fantaseando futuros encuentros. Después vinieron las fiestas, los saludos de Navidad y de Año Nuevo y enseguida su cumpleaños y el de Assia, casi pegados. Poco después le escribí, para ver qué harían en la Semana Santa, imaginando un nuevo encuentro en Hendaya. Me contestó enseguida diciendo que le costaba planificar porque en esos días no se encontraba bien y tenía que someterse a unos exámenes médicos.

La incertidumbre del diagnóstico disparó las alarmas, y los mensajes con Assia, con sus hijas Casilda y Guiomar, con nuestros amigos comunes de Montevideo se hicieron intensos y angustiados. El contacto incesante con Daniel, con Carlos, con Omar nos permitió compartir nuestras preocupaciones y reforzar aún más, si cabe, nuestra gran amistad. De mi última conversación telefónica con Edmundo, ya hospitalizado, me queda el hilo de su voz cálida y fraterna.

Después, el desenlace, el final que nos cuesta aceptar.

Edmundo es sinónimo de amistad, de cariño, de respeto. Su relación con la palabra marcó su vida, su profesión, sus pasiones. Una palabra enfática, con pasión en el gesto, en sus manos, en su mirada, en su sonrisa.

Una palabra que sabía escuchar, que estimulaba su pensamiento vigoroso y su cultura vastísima, apenas encubierta por su notable modestia.

Escribo en presente porque sigo dialogando con él. Sigue presente en mis reflexiones, en mis reacciones emocionales ante la injusticia, la arbitrariedad, a las que él dedicó tanta inteligencia y creatividad.

Agradezco a los amigos de APU la oportunidad de dejar este testimonio de compañerismo, de admiración y de cariño. ♦

Guillermo Bodner
11 de junio de 2019



Mi querido Edmundo¹

LEOPOLDO BLEGER²

Cuando Guio me anunció tu muerte, y después de haber superado un poco la incredulidad y cierta sideración, muchos recuerdos afluyeron a mi memoria.

Antes que nada, pienso en el grupo de trabajo de finales de los 70 y principios de los 80. Habías aterrizado en París huyendo de la dictadura en el Uruguay. ¡Una dictadura en Uruguay! Diez años antes, la cosa nos habría parecido increíble. Ese grupo reunía a muchos de los que tratábamos, de una manera u otra, de proseguir el compromiso. También tratábamos simplemente de entender lo que nos había sucedido y mantener el calor. El invierno de París había ganado a pesar de la solidaridad de nuestros colegas y de todos aquellos a quienes las palabras *democracia*, *socialismo* y *justicia* seguían diciéndoles algo.

Pienso en nuestros conocidos y amigos comunes del Uruguay: Maren y Marcelo Viñar, Gloria y Julio Martino, Elsa y Daniel Gil, Guillermo Bodner, Luisa, que se fue hace ya tiempo, en tantos otros. Hablábamos de nuestros exilios y de nuestras penas. Siempre contabas como si fuera la primera vez cómo «el Negro Grande» los había recibido en Buenos Aires a Assia y a vos, que llegaban de Montevideo casi sin equipaje. Alguien que no conocías y que no los conocía, pero que los ayudó sin hacer preguntas a embarcar para Francia. Parecen tan lejanos ese período y el espíritu que lo animaba. En realidad, hace más frío ahora que entonces.

Tenías la rara capacidad de guardar unidos la fuerza del compromiso y el poder de la palabra para así elevar la lucha desesperada de las Madres

1 Palabras proferidas en el funeral de Edmundo, 8 de marzo del 2019.

2 Miembro titular de la Asociación Psicoanalítica de Francia. leopoldo.bleger@gmail.com

de la plaza de Mayo a la altura de la tragedia griega. A menudo volví a ese libro, a ese texto en particular, *El lugar de las madres* (*La place des mères*), para tratar de atrapar el secreto que te permitió reunir en un solo hilo la lucha política y el punto de vista psicoanalítico con un lirismo sin énfasis.

Desde tu llegada a Francia, trataste, a través de la escritura, de dar cuenta de la experiencia del exilio. Tus largos años de trabajo en el Centro Minkowska (el centro de consultación psiquiátrico para los refugiados) te permitieron conocer muchos destinos de pérdida a lo largo del mundo y no solo en América Latina. Pérdida de la tierra nativa y de su idioma, pérdida de las amistades, de los olores y sabores tan indescriptibles como persistentes.

Quizás fue tu pasión por la filosofía y por la literatura... no, por la poesía, que te permitió encontrar un estilo tan tuyo, tan reconocible por el lirismo del tono, por la precisión de las frases y por la fuerza de evocación. Encontrar en las experiencias más cotidianas y en las miserias que nos hace la vida el desafío... ¿cómo calificarlo?, ¿trágico? Puede ser. O más bien, la dimensión profundamente humana de nuestras vidas. Una humanidad que habla con la historia.

Tal vez por eso tu encuentro con la poesía y el destino de Juan Gelman era inevitable. Gelman respiraba la poesía, su destino era la poesía. Si Gelman no dudó en retorcer la sintaxis de la lengua castellana para hacer oír su voz, vos lograste ceñirte a la sintaxis de esa endiablada lengua francesa que tanto amabas (hasta el punto de haber traducido Baudelaire al castellano) para explotar todos sus recursos. Simplemente escuchando: ese intraducible *la place des mères*, jugando con el doble significado en francés de la palabra *place* ['lugar' y 'plaza'] y la asonancia de la palabra *madres* con el mes de mayo para cambiar el nombre de la *plaza de Mayo* (¡algo imposible en el idioma de origen!). Esa plaza donde aún hoy todos los jueves a principios de la tarde mujeres con un pañuelo blanco ceñido a la cabeza marchan alrededor de la Pirámide de Mayo para reclamar la aparición con vida de los desaparecidos. ¡Más de cuarenta años después! Una demanda imposible cuya raíz supiste encontrar en Antígona.

Unas palabras más para recordar nuestros encuentros. En los primeros años fueron a menudo en la parrillada que los uruguayos habían abierto en la rue Voltaire. Más tarde, simplemente en un restaurante a condición

de que la carne fuera buena. Pasábamos revista a las noticias del momento, hablábamos de los chicos (¡ah!, ¡tus hijas!), luego de los nietos, de los proyectos, de la APF, tan importante para vos. ¡La vida! La vida, simplemente, incluso ahora que la muerte consiguió atraparte. ♦



Crónicas de la amistad

DE SUS AMIGOS CARLOS ROMERO Y OMAR MACADAR

Sorprendidos, tristes y doloridos por la pérdida y por la distancia, sentimos el deber de atender al llamado tierno y dolido de Assia para que escribiéramos algunas palabras sobre nuestro queridísimo amigo Edmundo.

¿Qué podemos destacar de Edmundo, cuál de sus múltiples facetas resaltar?: Edmundo médico, Edmundo psiquiatra, Edmundo psicoanalista, Edmundo filósofo, Edmundo profesor de literatura, Edmundo escritor, Edmundo esposo, Edmundo padre, Edmundo abuelo, Edmundo luchador, Edmundo comprometido, Edmundo solidario, Edmundo sostén de inmigrantes, Edmundo víctima del despotismo, Edmundo luchador por la defensa de sus ideales, Edmundo luchador por la libertad...

Seguramente otros, con mayor autoridad que nosotros, podrían destacar sus aportes en cada uno de esos aspectos. Nosotros podemos dar fe de lo que era y seguirá siendo Edmundo amigo, un amigo sin límites, un amigo constante, un amigo permanente, un amigo-hermano.

¡Cuánto valoraba Edmundo la amistad! En el prefacio de su libro *Crónicas de la amistad y el exilio* (2011), escribe:

Son «crónicas» de la amistad. Casi todas se dirigen a un rostro amado o admirado. Muchas son secretos homenajes a maestros de aquí y allá. En todas quise hacer presente la vida amiga, la vida de la amistad que se confunde en mí con el sentimiento de una profunda amistad por la vida. Experiencias que me han dado razón para vivir y no olvidar. Para escribir.

Y más adelante:

Estas crónicas son celebraciones del tiempo pasajero, de los acontecimientos breves, que sabemos que no perdurarán y que por eso amamos aún más intensamente...

Intentar atrapar y hacer durar, así no fuera más que un instante, lo que huye y se pierde con nosotros mismos en el fluir de la vida.

Conformamos con Edmundo un trío que no supo de defecciones, un trío que no pudieron romper la distancia ni los avatares de la vida.

En otras páginas del mismo libro, Edmundo se refiere a aquellos años y cita a Machado:

Pasó como un torbellino,
Bohemia y aborrascada,
Ebria de copas y vinos,
La juventud bien amada.

Un tango rioplatense, *Tres amigos*, con letra de Enrique Cadícamo, que comienza así:

De mis páginas vividas, siempre llevo un gran recuerdo
Mi emoción no las olvida, pasa el tiempo y más me acuerdo.
Tres amigos siempre fuimos
En aquella juventud...

Y termina:

Siempre juntos nos veían...
Esa amistad nos tenía
Atados siempre a los tres.

Así fue, nos hicimos amigos en aquella juventud, hace más de 60 años; la amistad se hizo cada vez más fuerte, jamás una pelea, un alejamiento, una discusión por temas personales. En aquella juventud... siempre juntos nos veían, estudiando, divirtiéndonos, aprendiendo, luchando por nuestros ideales tan íntimamente compartidos, forjando nuestra personalidad,

formando nuestras familias. Esta amistad nos tenía atados siempre a los tres, no pudieron romperla los mares que se interpusieron entre nosotros, en algún momento, cada uno de los tres en un país diferente. Fuera por los medios que fuera, nos manteníamos en contacto, actualmente, gracias a las facilidades de la comunicación, en forma mucho más fluida. Y hoy, aquí, estamos espiritualmente juntos, despidiendo al amigo que nos ha dejado físicamente, pero que seguirá vivo en todos nosotros, por lo que damos gracias a la vida, que nos ha dado a Edmundo, y a Edmundo, que nos ha dado tanto. ♦



Homenaje a Edmundo

LAURENCE KAHN¹

«¡Cuánta locura hay en el mundo! —me escribía Edmundo en la parte final de uno de sus mensajes como presidente de la SPF—. Estaré —proseguía— en el Centro Minkowska con mis pobres refugiados hasta las 14 horas. Luego podemos encontrarnos.»

Sus numerosos correos, que he vuelto a leer en estos días, me han hecho recuperar el placer que fue para mí ser su secretaria científica. Este placer era la continuación del de nuestra colaboración en la revista de Michel Gribinski, en que no estaban ausentes las disputas, pues lograr un acuerdo entre la vida de una sociedad científica y el proyecto asocial de la cura es una apuesta. Pero Edmundo era un compañero de trabajo generoso, cuya amistad y solidaridad siempre permitían superar los obstáculos.

Durante los dos años de su presidencia compartimos un mismo proyecto, hasta se podría decir un «programa de lucha» —que él llamaba también «manifiesto combativo»— contra esa «máscara de la resistencia al psicoanálisis» que es la profesionalización, peligrosamente ligada al debilitamiento del rigor metapsicológico (son sus palabras), y su tendencia empírica, que arriesgaba, según él, transformar el método en una técnica y despojar a la práctica analítica de su carácter libre e incierto, de su apertura a la aventura y a lo desconocido.

Pero que el análisis se someta a la prueba de la cultura para afirmar sus descubrimientos, para nutrirse con préstamos y metáforas que atraviesan el espacio en el cual se mueve, para sostener el *asombro* o para responder al *desamparo* infligido al espíritu, no era solamente el eje de una política científica. Era el alma misma de su búsqueda, de su amor por la escritura, de su infatigable curiosidad —que descubrí en 1977, cuando participába-

1 Miembro titular de la Asociación Psicoanalítica de Francia. laurance.kahn@wanadoo.fr

mos en el seminario de investigación de Jean Laplanche, y Edmundo me hizo descubrir a Vaihinger—.

Edmundo me escribía en julio del 2002: «Para mis vacaciones llevaré mi Goethe, mis Dilthey, mi Jaspers, mis Ortega y Gasset y mi Gadamer, para continuar sobre la pista del *Erlebnis*. Verdaderamente, es un punto donde se cruzan el tiempo, el acontecimiento y el relato, centro del *a posteriori* freudiano».

Nos va a ser doloroso aceptar que la voz de este poeta se haya apagado. Tanto más doloroso cuanto que él era uno de aquellos para quienes el placer del acto poético no rivaliza con el valor del conocimiento de las obras. Por el contrario, las nutría. Siempre la imaginación vagabunda iba de la mano del riguroso estudio de los textos, agregando una piedra a la obra de aquellos que inventan el mundo.

Todos los textos de Edmundo expresan la magnífica mezcla de lo más íntimo del análisis y el temblor, lo salvaje, las palabras de la poesía.

Nos hablan también de la constante travesía de este hombre en los bordes mismos de aquello que el lenguaje, al otorgarnos la palabra, nos hace perder para siempre. Traductor de *Les fleurs du mal*, fue también el admirable barquero de la obra de Juan Gelman, este «primitivo del lenguaje, que esculpía sus versos en la piedra, peinando imágenes con sus manos sobre las paredes rocosas». En esta caverna, escribía Edmundo, resuena su voz, «mezcla de tantas voces, lengua de tantas lenguas, deformando vocablos, entrechocándolos», para hablar de los desaparecidos, para hablar del exilio.² Para acercarnos, como lo hizo de otra manera Edmundo, «la verdad humana».

Gracias a ti, querido Edmundo, por haber, como Gelman, «rozado nuestro tímpano de entendedor».³

En torno a ti, nosotros también murmuramos un adiós ininterrumpido. ♦

TRADUCCIÓN D. G.

2 Gómez Mango, E. (2014). L'Argentin Juan Gelman, poète des "disparus" (Trad. en colaboración con Gilberte Gensel). *Le Monde*, 20 de enero.

3 «La palabra poética no se escucha con la oreja o el oído: el corazón oye (o ensordece). Hablar poéticamente es "hablar al oído", de cerca, en íntimo secreto. [...] El entendimiento del escuchar poético va más allá del razonamiento de la prosa: en él la palabra se abre y nos da oído, el buen oído, el que sabe escuchar la música del alma y del lenguaje.» E. Gómez Mango (2006). *El llamado de los desaparecidos. Sobre la poesía de Juan Gelman*. Montevideo: Cal y Canto. Nota del traductor.

NORMAS DE PUBLICACIÓN

REVISTA URUGUAYA DE PSICOANÁLISIS

REQUISITOS DE PUBLICACIÓN

Los artículos para publicar en la *Revista Uruguaya de Psicoanálisis* (RUP) deberán cumplir con los siguientes requisitos:

- Deberán tratar sobre un tema psicoanalítico u ofrecer interés especial para el psicoanálisis.
- Deberán ser originales e inéditos (no deben haber sido publicados en español) y ser de responsabilidad exclusiva del autor.

1. PRESENTACIÓN

Los artículos serán sometidos al sistema de revisión anónima con características de doble ciego por la Comisión Editorial y por la Comisión de Lectores Nacionales e Internacionales.

Se enviarán dos archivos a la dirección: revistauruguayapsi@gmail.com

El **primero** incluirá el artículo con los datos identificatorios del autor: nombre completo, institución a la que pertenece y dirección electrónica.

El **segundo** incluirá el artículo identificado con seudónimo; se cuidará que el nombre del autor no figure en el cuerpo del texto ni en la bibliografía.

2. FORMATO Y ESTILO

Cada artículo deberá tener una extensión máxima de 8000 palabras en letra Times New Roman, tamaño 12. En la extensión estará incluida la bibliografía, que deberá ajustarse, en lo que hace a citas y referencias bibliográficas, a la última versión de las normas internacionales de la American

Psychological Association (APA): <http://www.slideshare.net/bibliopsicouy/gua-apa-6a-ed-zavala>
Se incluirá un resumen en español y en inglés con un máximo de 200 palabras.

3. ENTREGA

En ocasión de la entrega del artículo, el autor deberá firmar o enviar un formulario de autorización firmado por el cual:

- a. Cede gratuitamente y de manera no exclusiva los derechos de comunicación pública, reproducción, edición, distribución y demás acciones necesarias a los efectos de la difusión del artículo a través de la RUP y/o la web, en soporte papel, electrónico o telemático, amparado en la licencia Creative Commons, en su modalidad Attribution Non-Commercial Share Alike, lo que implica que no podrá ser utilizado con finalidad comercial ni modificado.
- b. Afirma y garantiza que el artículo no ha sido enviado simultáneamente a otro medio de publicación, que los derechos no han sido cedidos de forma exclusiva con anterioridad y que su publicación en la RUP no viola ni infringe derechos de terceros.
- c. Se hace responsable frente a la Asociación Psicoanalítica del Uruguay de la autoría del artículo enviado para su publicación.

4. PUBLICACIÓN

El artículo será aceptado o no para su publicación. La Comisión Editorial tendrá la responsabilidad de definir en qué número de la Revista será publicado. La Comisión Editorial no estará obligada a devoluciones respecto de los artículos recibidos para su ponderación.

NO SE ACEPTARÁN LOS TRABAJOS
QUE NO REÚNAN
LOS REQUISITOS MENCIONADOS.

Por mayor información, consultar
www.apuruguay.org
o contactar a través de
revistauruguayapsi@gmail.com

TABLE OF CONTENTS

EDITORIAL	9
THEMATIC	
«The other tiger» of Borges and the desire for identity <i>Jaime Szpilka</i>	13
Desire-jouissance-castration and a japanese fiction <i>Marta Labraga</i>	27
Jouissance, speech, institutions and social ties <i>Griselda Sánchez Zago</i>	45
Study on Jouissance and Desire <i>Juan Carlos Capo</i>	53
That running disk <i>Gonzalo Percovich</i>	73
The jouissance of the object <i>Daniel Koren</i>	83
An approach to the concept of jouissance <i>Joaquín Bou</i>	99
Jouissance and topology, the topology of jouissance <i>Gonzalo Delgado</i>	117
Russian princesses do not dribble <i>Guzmán Báez</i>	134

«The obscene patient of the night»
Vivián Rimano 141

POLEMOS

Case XX. A material for analysis 153
X tells the story. *Saúl Paciuk* 155
Jouissance, symptom and act. *Daniel Schoffer* 159

CONVERSATION IN THE MAGAZINE

With José *Pepe Mujica*
Claudio Danza, Magdalena Filgueira, Corina Nin, Soledad Sosa 171

FROM ONE AND ANOTHER

Edmundo and his double world. *Magdalena Filgueira* 191
Poetry and psychoanalysis. The relationship to psychic
truth in Freud and in writers. *Edmundo Gómez Mango* 192
Edmundo Gómez, the returning one. *Daniel Gil* 222

BOOK REVIEW

Desire. Fundamental concept. Luis Campalans
Javier García 230
Daniel Gil 234

IN MEMORY

Edmundo Gómez Mango
Uruguayan Embassy in France.....255

The poetics of psychoanalysis and of the exile
of Edmundo Gómez Mango (1940-2019)
Marta Labraga..... 256

In search of a lost conversation
Daniel Gil..... 268

The last visit
Guillermo Bodner271

My dear Edmundo
Leopoldo Bleger..... 274

From his friends
Omar Macadar, Carlos Romero..... 277

Tribute to Edmundo
Laurence Khan.....280

GUIDELINES FOR AUTHORS 282



128

RUP

MONTEVIDEO, URUGUAY,
JULIO DE 2019

TABLA DE CONTENIDOS

EDITORIAL

TEMÁTICA

«El otro tigre» de Borges
y el deseo de identidad

Jaime Szpilka

Deseo-goce-castración
y una ficción japonesa

Marta Labraga

Goce, institución, discursos
y lazo social. La eterna ironía
de la comunidad. Antígona

Griselda Sánchez Zago

Estudios en goce y deseo

Juan Carlos Capo

Ese disco corriente

Gonzalo Percovich

El goce del objeto

Daniel Koren

Aproximación a la noción
de goce: fundamento de la
ética práctica en clínica

Joaquín Bou

Goce y topología,
la topología del goce

Gonzalo Delgado

Las princesas rusas no babea

Guzmán Báez

«El obsceno paciente de la
noche». En el mundo del goce

Vivián Rimano

POLEMOS

Caso XX. Material de análisis

X cuenta el cuento. *Saúl Paciuk*

Goce, síntoma y acto. *Daniel Schoffer*

CONVERSACIÓN EN LA REVISTA

Con José Pepe Mujica.

Claudio Danza, Magdalena

Filgueira, Corina Nin, Soledad Sosa

DE UNO Y OTRO

Edmundo y su doble mundo.

Magdalena Filgueira

Poesía y psicoanálisis. La
relación con la verdad psíquica
en Freud y en los escritores.

Edmundo Gómez Mango

Edmundo Gómez, el

retornante. *Daniel Gil*

RESEÑA DE LIBRO

Deseo. Concepto fundamental.

Luis Campalans

Javier García / Daniel Gil

A LA MEMORIA

Edmundo Gómez Mango

Embajada de Uruguay en Francia

/ Marta Labraga / Daniel Gil

/ Guillermo Bodner / Leopoldo

Bleger / Omar Macadar, Carlos

Romero / Laurence Kahn