

**ROBERTO HARARI**

**ABURRIMIENTO, ESTUPOR,  
ACTING OUT**

**Texto establecido por Beatriz Mattiangeli**



# ABURRIMIENTO, ESTUPOR, ACTING-OUT

---

Roberto Harari



# Índice

<b>Capítulo I</b> .....	<b>6</b>
De lo Real como archipiélago	
<b>Capítulo II</b> .....	<b>22</b>
En el maremagnum fónico	
<b>Capítulo III</b> .....	<b>38</b>
Trabajar con el lenguaje	
<b>Capítulo IV</b> .....	<b>53</b>
Otra escucha	
<b>Capítulo V</b> .....	<b>66</b>
Deseo de Otra cosa	
<b>Capítulo VI</b> .....	<b>79</b>
El desgaste de la metáfora	
<b>Capítulo VII</b> .....	<b>94</b>
El obrar del analista, suspensión de certidumbres	
<b>Capítulo VIII</b> .....	<b>111</b>
Aburrimiento, estupor, acting-out	
<b>Capítulo IX</b> .....	<b>128</b>
Otra clase de espacio. La ley del desorden	
<b>Capítulo X</b> .....	<b>145</b>
La deriva pulsional	

# *Capítulo I*

## De lo Real como archipiélago

### I.- Identidad y relación

Una vez más --y respetando la tendencia que quienes acompañan este recorrido nos reconocerán característica-- comenzaremos estas líneas de modo sesgado, evitando entrar al psicoanálisis directamente, y prefiriendo en cambio la apoyatura en autores que nos permitan pensarlo *más allá* de conocimientos consolidados.

Así es que hoy --y sin dejar de mencionar que muchas referencias, en particular filosóficas, pasan por Italia y España más que por otros países donde tradicionalmente lo hicieran-- será precisamente el filósofo Massimo Cacciari --de quien ya tuviéramos ocasión de trabajar alguno de sus textos-- el que nos permitirá en primer lugar explicar una relación, algo así como: *un argentino que va a trabajar a Europa*.

En nuestro caso se trata de una experiencia reciente, a partir de la cual nos interesará pensar qué implica, no por la referencia personal --sin duda carente de importancia fuera de lo anecdótico<sup>1</sup>-- sino como *efecto de estructura*.

Tomaremos una parte del bello prefacio que el filósofo italiano preparara para su texto *El archipiélago. Figuras del otro en Occidente*, en ocasión de publicarse la edición argentina del mismo<sup>2</sup>, que podrá facilitarnos entender algunas cuestiones, en particular por cierta referencia --a confrontar con un malentendido que circula bastante como "pseudoc" conocimiento analítico-- a la noción de *identidad*.

Noción que por otra parte y de modo 'tramposo' puede hacer decir algo así : "¿Si yo ya tengo esto, para qué esto otro? A la manera de una renuncia --que no se nota como tal, pero que efectivamente lo es-- y que muchas veces incluso, presenta el matiz de: *el que fracasa ante el éxito*.

Comienza diciendo "Habría faltado una isla a mi *Archipiélago* [...]" --tal es el título de su obra-- y quizá valga la pena que nos detengamos en esta palabra, ya que la figura del "*archipiélago*" parece ser bastante atendible, una figura que sin vacilar podríamos llamar de *lo Real psicoanalítico*.

<sup>1</sup> Referencia al trabajo como Profesor Invitado en la Universidad de Aix-en-Provence- Marseille, Francia, en julio de 2002.

<sup>2</sup> M.Cacciari, *El Archipiélago. Figuras del otro en Occidente*, Buenos Aires, Eudeba, 1999.

Un archipiélago convoca un conjunto de islas, en apariencia independientes aunque presuntamente unificadas, en primer lugar por el nombre: las islas tales o cuales. Se presupone entre ellas una conexión oculta -- no visible, ya que cada isla del conjunto aparece suelta-- pero se 'presupone' una suerte de totalidad sin serlo, en tanto se ve que efectivamente hay un hiato, una separación, un abismo, que separa una isla de otra.

Por otra parte, cabe anticipar que precisamente el *piélago*, 'lo que resulta difícil de numerar por su abundancia', nos dará pie más adelante para trabajar cuestiones vinculadas a lo numérico, y en esa dirección, al hecho de que se deba *renunciar a la abundancia para tener algo*.

Cacciari decía que le faltaba una isla a su "*Archipiélago* [...]" sin esta traducción argentina: la isla más cercana, y al mismo tiempo, la más lejana a su centro. La cultura y la literatura argentina son parte medular de la 'geofilosofía' de Europa: y lo son justamente en tanto la contemplan desde lejos, gracias a la separación que 'padecen' con ironía y nostalgia"<sup>3</sup>.

Son éstas prácticamente las palabras, que al decir de Borges --de quien el autor hace especial mención-- nos autorizan a tener esta suerte de 'distancia fecunda' respecto de Europa, recordemos su famosa frase: "*somos europeos en el exilio*", aplicable a la mayor parte de los argentinos.

Una distancia -- Borges lo expresa bien-- que nos permite interrogar y no meramente repetir lo que nos llega de ella, que no nos hace 'ecolálicos' respecto de lo que recibimos --a favor de un 'seguidismo' ingenuo y masivo-- sino que por el contrario, nos posibilita la crítica y la ironía.

Agrega entonces Cacciari : "*Si poiesis es el término fatal de Europa --esto es, la capacidad de asumir todo como transformable, interpretable, 'jugable'-- y si poesis es el significado último de la poiesis, la forma por excelencia del hacer, donde el hacer se despoja de todo intento mimético y deviene --o sueña con devenir-- pura inventio, expresión libre y autónoma; entonces esta lejanísima isla del Archipiélago Europa que se llama Argentina, es el lugar en donde todo el Archipiélago puede reflejarse y reconocerse*"<sup>4</sup>.

Parece muy bueno que alguien diga esto cuando, según se dice, la 'autoestima' de los argentinos estaría tan alicaída en los últimos tiempos, y no al modo nostálgico de: 'en el exilio' sino con la contundencia de esos verbos: *reflejarse y reconocerse*.

Sigue diciendo: "En este libro [...] el lector avezado comprenderá fácilmente que el discurso se desarrolla bajo el signo de un gran filósofo (Leibniz) que resuena constantemente en el de Jorge Luis Borges".

"[...en] Borges, precisamente, se articula aquella filosofía paradójica para la cual ningún signo es casual y, sin embargo, siendo infinitos los sentidos del mismo, ninguno es definible unívocamente: cada uno refleja, en la medida en que lo puede y según su propia naturaleza, la totalidad de los sentidos, si han leído *El Aleph* saben que estoy haciendo alusión al mismo. El archipiélago es metáfora del problema de la conexión entre identidad y relación"<sup>5</sup>.

Cuando se habla de identidad -- para ponerlo en términos topológicos muy elementales-- es en términos de una esfera, la identidad cerrada en sí misma, y acorde

<sup>3</sup> Ibid., p.17.

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Ibid., p.18.

con cierta mitología psicológica que circula --que ha inficionado al psicoanálisis-- se sostiene que la identidad debiera ser la constancia donde alguien, como parece sugerir el nombre, se mantiene “*idéntico a sí mismo*”, en el curso de los años, y en definitiva en el curso de las experiencias de su vida.

A eso se llamaría identidad. Sólo en función de una “identidad más o menos bien consolidada” se podría establecer una relación. Sin temor a equivocarnos podemos afirmar que el imaginario colectivo abona esa creencia: sólo dada una ‘buena identidad’ se puede tener una relación, o bien sólo hay tal relación si la ‘identidad’ la autoriza.

Alguien podría argumentar que Freud ya hablaba de identidad, en particular identidad de percepción, a la que llamaba *proceso psíquico primario*, e identidad de pensamiento, a la que llamaba *proceso psíquico secundario*, pero allí cabe la replica: léaselo con atención, y se verá que lo que marca es una *tendencia*.

La diferencia estaría dada en que la identidad es un *proceso*, no el producto obtenido, es una *tendencia hacia*, lo que logra es imposible, y da cuenta de lo que con Lacan --del que sobradamente conocemos denuetos y críticas a dicha noción-- llamaríamos un Real. La tal identidad de percepción no sucede, y la de pensamiento tampoco, es así como puede leerse la identidad desde nuestro corpus conceptual y clínico.

Ahora bien, una consecuencia negativa inmediata de aquella concepción de identidad, radica precisamente en el hecho de ubicar al otro como si fuera un lugar, un otro que vendría *después* de la identidad consolidada: --*primero* consolido la identidad, *después* entro en relación—esto que desde una perspectiva imaginaria resulta muy obvio, desde el psicoanálisis se concibe exactamente a la inversa: nuestro gran problema en tanto hablantes será de qué manera, si somos hablados por Otro, tendremos lugar para poder decir algo propio.

Es importante reparar en la habilidad del planteo de Cacciari, en otro contexto que el que intentamos situar, pero en la dirección del vínculo entre los mismos términos, identidad y relación, esto es --sin dar por supuesta la identidad como punto de inicio para recién después decir que hay relación-- una vez más, su apoyatura es Borges.

“¿Cómo es posible afirmar la propia identidad sin, al mismo tiempo, ‘salir’ de ella, sin resolverla en lo otro de sí?”. Ahí está la cuestión, no es que la relación se establece con ese otro supuestamente enfrentado, sino que es *lo otro de sí*, punto que también vale, resaltémoslo, como indicación técnica en la dirección de la cura.

Inclusive si nos centráramos en la cuestión de la identidad y el equívoco, de la presunta relación de objeto que vendría *a posteriori* de consolidarse el Yo, cabría preguntarse qué sería la relación con el otro, cuando lo que más importa es cómo, por vía de este llamado otro, uno sigue hablando de sí, de lo más repudiado, lo más desconocido, menos estable de sí.

Cuántas veces, hablando de otro, un analizante habla de un significante, que por medio de ese otro lo representa, con lo cual cabe decirle que está hablando de él *pasando* por otro --por un significante que lo representa-- y que no es de esa manera ingenuamente ‘relacional’ como lo plantean tantas psicologías y psicoterapias, allí se marca ese carácter social del psicoanálisis, porque es en efecto, ese *otro de sí*.

Nos estamos centrando en filósofos que dan cuenta de lo que implica el psicoanálisis para la filosofía, lo elemental de lo elemental, ya que surge el interrogante de cómo una filosofía podría permanecer indemne frente al impacto del psicoanálisis, cuando de allí sale, o resurge --otra filosofía-- no una filosofía consociencialista justamente, sino aquella que toma en cuenta que la 'identidad' no es *lo que yo digo que soy*, sino muchas veces, *lo que digo que no soy*.

Si lo llevamos a nuestro ámbito que alguien diga 'yo soy psicoanalista' o 'yo soy lacaniano' no implica que efectivamente lo sea --es una atribución de identidad en todo caso-- a veces puede que sí, a veces puede que no. Dicho sin mala fe, sin hablar de ningún tipo de argucia en el sentido ingenuo de la mentira, sino de aquello que uno pretende *auto-arrogarse*, quizás como una identidad que ante otro genere cierto impacto, cierta contraseña semántica; de acuerdo, desacuerdo, provocación, aplacamiento.

Por qué no ver el *auto-arrogarse* entonces, como otro capítulo de la identidad?

En este sentido, detengámonos en un ejemplo interesante. En los consultorios de algunos colegas en Francia, se ven escritos sus nombres y abajo --en lugar del *psicoanalista* de rigor-- puede leerse *psicoanálisis*. Quizás sea distinto aludir a la disciplina que aludir a la identidad, auto-adjudicada, 'yo soy psicoanalista', tomando en cuenta que no se trata de un título como --'yo soy Dr. en Psicología', o lo que fuere-- que parecería menos problemático, no dando lugar a este tipo de disyuntiva.

Respecto del psicoanalista entonces, lo proponemos como un *siendo*, uno no termina de serlo, de allí que quizás sería mejor plantearlo como gerundio, antes que como identidad consolidada.

Este es el contexto, y Cacciari no es 'inocente' en su planteo, es la lectura de alguien que ha sido conmocionado por el psicoanálisis. Así cabe preguntarse --y vale en principio para todas las llamadas 'humanidades', 'ciencias humanas', o 'ciencias sociales'-- de qué hablan cuando no perciben este atravesamiento, les es posible no tomar en consideración lo que implica su influencia?, y de reconocerla: --cómo retoman su propio discurso inficionado por el psicoanálisis?

Este es un paso.

"Si la relación se 'agregara' a la identidad como un atributo o un predicado, la identidad terminaría por negarse en la relación". Si la identidad fuera esta cerrazón esférica, que se cierra en sí misma, el entrar en relación daría directamente por abolida tal identidad, creencia esférica que en última instancia lleva a un cierre, con todo lo que éste puede implicar.

Por algo estamos haciendo hincapié en lo de psicoanalista, si Lacan ha dicho, con bastante fundamento, que la enfermedad profesional del psicoanalista es dormirse en sesión --como encarnar una hipnosis al revés, el papel del hipnotizado-- nos atrevemos a agregar en concordancia que desde luego tiene razón, pero olvida que otra gran enfermedad profesional del psicoanalista es el aislamiento.

Freud supo decir: "el magnífico aislamiento en el que estuve..." que consideramos una falacia por cierto, ya que si así hubiera sido, él hubiera pasado como un Schreber

más, un delirante; el propio Lacan, al fundar su Escuela Freudiana de París dice: “Yo fundo, sólo, como siempre he estado, en el movimiento psicoanalítico...” --¿Cómo que él funda sólo? --si así fuera, lo haría ante el espejo, en ‘magnífico aislamiento’ precisamente, por ende parecería ser que es a esto a lo que nos convida nuestra práctica, veamos en qué sentido.

Alguien podría decir por ejemplo: “Yo estoy con mis analizantes, estudio, hago grupo, lo que fuere, etc., sólo”.

Precisamente, pareciera que lo más difícil de sostener es el lazo con otro analista, es en este sentido que nos referimos a la soledad y al magnífico aislamiento, porque tanto Freud como Lacan generan un efecto --insistamos en que no se trata de la mala fe de nadie-- un efecto de estructura en las personas, que hace que digan: todo está bien menos el lazo con otro analista.

Esto podría llamarse fantasma de autoengendramiento, o tal vez fantasma de la soledad. Ya no sería, como dice Winnicott respecto del fin del análisis: “capacidad de estar sólo”, sino por el contrario, capacidad de poder estar con otro. Aun cuando lo acompañamos en aquello de que con cierta ‘fiebre’ de sociabilidad forzada y compulsiva --entronizada-- se oculta no poder estar sólo.

Ahora bien, para nosotros --psicoanalistas-- y ahí está la cuestión: --¿Es posible estar con otros?

“Pero si la identidad pretendiera definirse en forma aislada, se afirmaría negativamente, como lo que no es absolutamente nada de lo otro de sí”. Es decir todo lo contrario del otro, en este sentido es afirmación negativa. “En ambos casos, la identidad sería un negativo, superable dialécticamente en la relación, o bien decible solamente por exclusión. De nuevo, problemática típicamente borgeana: si ser una cosa es, inexorablemente, no ser (todas las otras) entonces, ¿esto significa que para ser todas las cosas (...) es necesario simplemente no-ser?”. La frase aludida de Borges en “*De alguien a nadie*” en *Otras inquisiciones* dice textualmente: “Ser una cosa es inexorablemente no ser todas las otras cosas, la intuición confusa de esa verdad ha inducido a los hombres a imaginar que no ser es más que ser algo, y que de alguna manera es ser todo”<sup>6</sup>.

Intuición confusa, imagería diríamos nosotros, en definitiva propia de los hablantes. Entonces, afirmar la propia identidad coincidiría con el no ser. Sigamos con Cacciari: “Y así parece acontecer en Borges: las figuras ‘salen’ a la búsqueda de sí y, a través de variaciones, bifurcaciones, errancias, azares (todos dotados de sentido, y ninguno definible categóricamente), reencuentran en otro de sí la propia identidad”.

No en vano Borges merece toda nuestra atención, ya que pese a que alguna vez dijera “el psicoanálisis es la ciencia-ficción de la pornografía” leyendo este tipo de juicios se percibe que está totalmente en el surco, de lo que es el psicoanálisis. “Nosotros vemos ‘*per speculum in aenigmate*’ [...]” pone Borges, que es de la epístola a los Corintios, “[...] y esto significa que a través del espejo vemos cada cosa necesariamente al revés. Donde nos parece que hay goce, podría haber infierno, donde se nos presenta el gesto del don, podría existir aquel del aferrar”. Cacciari está glosando tanto el *De alguien a nadie* como *El espejo de los enigmas*.

“Tal vez nosotros estamos en el cielo [...]”, acá omite --esto es interesante-- el verbo sufrir que puso Borges: “Dios sufre en la Tierra” Cacciari dice directamente “Dios en la tierra”. “Y, entonces, donde advertimos al extranjero, al enemigo, a la amenaza

<sup>6</sup> J. L. Borges, Obras Completas, Bs As, Emecé, p. 739.

[...]” cuando queremos advertirlo, “[...] allí podríamos encontrar nosotros mismos nuestra ‘verdad’ más profunda, la mismidad más inalienable e inexorable de nuestra persona, esperándonos”<sup>7</sup>. Este es el papel del extranjero, que tanto peso tiene hoy en día –y en Europa mucho más que entre nosotros-- dando lugar a las sabidas y consabidas xenofobias, en las que se cree que el extranjero es radicalmente lo otro, y que ‘merece’ muchas veces ser directamente liquidado.

Hasta aquí lo que nos propone la búsqueda de Cacciari.

## II.- *Cuentos para psicoanalistas*

El notable Jean-Claude Carrière, guionista *princeps* de Buñuel, y de gran cantidad de películas de otros importantes cineastas, como *El tambor*, de Schlöndorff --por mencionar una de las más conocidas-- recopiló durante veinticinco años los que llamó *Cuentos filosóficos del mundo entero*, tal el subtítulo de su libro, *El círculo de los mentirosos*. Llama allí ‘mentirosos’ a esos narradores anónimos que ya hace siglos comenzaron a contar fábulas y mitos. De alguna manera sus antecesores.

Su lectura resulta deliciosa, en particular cuando se va captando el temple adonde apunta Carrière. Algunos tienen un trazo cómico, otros no tanto, leerlos genera una reacción de desconcierto, de sorpresa, algo así como: ‘lo que me transmite va mucho más allá del relato manifiesto’.

Haremos una lectura particular de cuatro de ellos, que consideramos de especial interés en tanto psicoanalistas, permitiéndonos situar coordenadas orientadoras de nuestra labor.

Al primero, llamado *Las dos sinagogas*, que Carrière introduce de manera algo convencional, creemos que dando un paso más, es posible extraerle alguna otra enseñanza.

“El deseo adquiere a veces formas tan secretas, que no podemos ni reconocerlo ni admitirlo”<sup>8</sup>.

“Por ejemplo, cuentan (en el siglo XX) que Robinson Crusoe era judío, lo cual es poco conocido.

Un día, al fin, tras todos aquellos años de soledad, vio un barco que pasaba no demasiado lejos de la isla y le hizo señas. Lo vieron. El capitán hizo botar una chalupa con algunos hombres y llegó a tierra. Robinson le contó su triste situación y le pidió que lo llevase a Inglaterra. El capitán, que era inglés, aceptó.

- Subid a la chalupa –le dijo

<sup>7</sup> Op. Cit., p.19.

<sup>8</sup> J.C. Carrière, *El círculo de los mentirosos. Cuentos filosóficos del mundo entero*, Barcelona, Lumen, 2000, p.218.

- Antes de partir –le dijo Robinson-, me gustaría mostraros todo lo que he construido. ¿Aceptáis? Me he pasado tantos años en mi isla... Sólo nos llevará unos minutos.
- Encantado –le contestó el capitán, que era un hombre cortés. Robinson le condujo hacia el interior de la isla.
- Aquí, veis –le dijo-, tengo mi habitación principal. Con mi primera empalizada. Al lado, el cerco para las cabras, y más allá la sinagoga. Un poco más lejos el establo, el viñedo, la segunda sinagoga...
- Perdonadme –le dijo el capitán un poco sorprendido-, pero ¿estáis solo en la isla, no?
- Exacto.
- En tal caso, ¿por qué habéis construido dos sinagogas?
- Muy sencillo –le dijo Robinson-. Una es la sinagoga a la que voy y la otra sinagoga a la que no”<sup>9</sup>.

Mencionemos algunas cosas deducibles del relato

Por ejemplo, puede sostenerse que no hay afirmación desiderativa por la positividad si al mismo tiempo no hay una sustracción por rechazo, se trata de una invariante que podría enunciarse así: el deseo sólo *suma* si *resta* el goce que debe perder. Elementalmente puede decirse que se trata de eso, marcando de nuevo hasta qué punto no hay una relación de objeto tal que a alguien le bastase y con la cual pudiera llegar a satisfacerse.

Tampoco es una cuestión de sumatoria, porque se trata de algo que Lacan ha planteado, la dificultad de acceso al dos, no es tan simple como que uno más uno hacen dos, porque tengamos en cuenta acá que:  $1 + 1 = 1$ . Este es el mensaje, es por lo cual necesita la otra sinagoga a la que decirle que no. Punto decisivo, porque en particular es el lado del rechazo que constituye esta paradoja donde el otro no entiende. Entonces, en su soledad --de nuevo la identidad y la soledad-- estaba indicando que no estaba sólo, más allá de su soledad empírica, y que acá había algo que lo habitaba, tal que hacía que de un modo “irracional”, pobre hombre, sólo en la isla, tenía que hacer dos sinagogas para decirle a una de ellas que no.

Primer cuento entonces, y una de las líneas a trabajar.

Ahora bien, aunque muchos insistan todavía en querer acogerse a los prestigios de la ciencia, y traten de hacer del psicoanálisis una ciencia, aceptarán que hagamos referencia a un segundo cuento, que nos permite mostrar qué es y cómo se sostiene el método experimental.

En relación a esto José Bleger por ejemplo, quien fuera nuestro antiguo maestro, creía que había que tratar de hacer del psicoanálisis algo así como un método cuasi-experimental, que la sesión analítica era una suerte de laboratorio en el que por inducción de determinadas variables se generarían determinados efectos.

Hace ya un tiempo le hacíamos quizás la crítica más fuerte, precisamente en *El objeto de la operación del psicólogo*<sup>10</sup>, rompiendo ese modelo, cuyo inspirador básicamente fue Daniel Lagache, en algún momento amigo y luego adversario teórico de Lacan, que pretendía hacer una suerte de unificación del aspecto clínico y el experimental, la así llamada “*unidad de la psicología*”.

<sup>9</sup> Ibid., p.218-9.

<sup>10</sup> R. Harari, *El objeto de la operación del psicólogo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1973/1976.

En psicología no es difícil hacer unidad –creemos inclusive que es una redundancia– la psicología es unitaria, y siempre se propone como tal, por eso es aceptada, contrariamente a cuando los psicoanalistas hablamos de división del sujeto.

El segundo cuento se llama *La pulga*.

“Entre las historias que les gusta contar a los científicos acerca de sus métodos, la de la pulga es bastante habitual.

Puede resumirse de la siguiente forma.

Un científico examina una pulga colocada cerca de él. Le ordena: ‘¡Salta!’, y la pulga salta. El científico escribe en una hoja de papel: ‘Cuando se le dice a una pulga que salte, salta’.

Entonces coge la pulga y, con cuidado, le arranca las patas. La vuelve a dejar en el mismo sitio y le ordena: ‘¡Salta!’.

La pulga no se mueve. Entonces el científico anota en su hoja de papel: ‘Cuando se le arrancan las patas a una pulga, se vuelve sorda’ “<sup>11</sup>.

Acorde a esto bien podemos decir que el método experimental es ‘sordo’ a la complejidad, --en su búsqueda de reducir las cuestiones a este ‘simplismo’—ya que naturalmente no caben dudas, cualquier científico que vea esto y reproduzca el experimento, lo ratificará. Quién puede decir que no, cuál es la contraprueba? No le corten las patas, díganle que salte y va a saltar, ahí tienen la confirmación. Por lo tanto, por prueba y por contraprueba, lo demostrado es cierto.

Es por esa vía que uno puede llegar a decir que también la ciencia participa del orden de la ficción, lo cual no es desacreditarla, ni caer en una especie de racionalismo intuicionista, o algo por el estilo, sino mostrar que, en efecto --al modo de Freud-- *es la propia disciplina la que puede darse los cánones respecto de cómo verificar lo que dice que son sus hechos*.

Absolutamente objetivo, absolutamente incontrastable y totalmente repetible, esto quiere la ciencia: que sea comunicable, para que otro, puesto en la misma situación, reproduzca exactamente el mismo experimento, cualquiera que lo haga lo verá confirmado.

Parece que hubiera una forclusión, un razonamiento al modo tantas veces enunciado por Lacan: llegar por la vía de la lógica a lo irrisorio, algo de lo mucho que puede hacerse con los significantes.

Una irrisión, pero donde se ve que tanto la estructura sintáctica de lo que se dice, como su correlato con el referente son impecables, por lo tanto, desde esta perspectiva, no hay refutabilidad que valga --al estilo de Popper-- de demostrar por la falsabilidad que es falso. Hacemos la contraprueba, mostramos y demostramos que es totalmente verdadero.

Se tratará entonces de no idealizar --teniendo en cuenta los efectos de la tecnociencia que invaden nuestra cotidianeidad, con el supuesto de que se trata de algo así como ‘haber llegado al paraíso’--una *nueva creencia*, a la que por otra parte aparentemente nadie podría desacreditar, ya que está visto que todo lo que demuestra parece ser cierto.

Hay creencia *ergo*, nadie podría desacreditarla.

---

<sup>11</sup> Op.cit., p. 236-7.

Este es un ejemplo no aislado de lo que puede suceder, muchas correlaciones son transformadas por la ciencia, en relaciones causa-efecto. Allí está la trampa, la conclusión del científico como relación causa-efecto, cuando se trata de una mera e “interesante” correlación. Este es el punto donde tantas veces aparece como factor causal –muchas veces en la medicina, aunque no únicamente—este tipo de trampa epistemológica.

Podemos pasar ahora al tercer cuento, se llama *El tratado*.

“Dos judíos de condición modesta discutían un día en una taberna de Varsovia.

- Hay algo en la lectura de la semana que no entiendo –dijo uno.
- ¿Qué?
- Se dijo que nuestro padre Abraham y Abimelej, rey de los filisteos ‘concluyeron un tratado los dos’.
- ¿Y cuál es el problema?
- ¿Por qué está escrito ‘los dos’? Es superfluo.
- Buena pregunta.
- ¿Tú qué piensas?
- Lo que pienso es muy sencillo. Han concluido un tratado, pero no se han convertido en uno, han seguido siendo dos”<sup>12</sup>.

Dos religiosos que siguen la lectura de cada semana y discuten qué interpreta cada uno, como hacemos los analistas.

Volviendo al punto de Cacciari, un pacto no anula las posiciones subjetivas en juego, uno y uno no hacen uno, digámoslo ahora de otra manera y aparece esta redundancia tan bien escuchada por el segundo judío, “han seguido siendo dos”.

Por último, el cuarto cuento, que también tiene que ver con las sumas y las restas, las sustracciones, los préstamos y la sabiduría, llamado *El reparto de los camellos*.

“Otros enigmas persistentes se encuentran un poco por todas partes, e incluso en la aritmética. Este cuento árabe así lo demuestra.

Un hombre quería asegurarse de que después de su muerte sus tres hijos sabrían encontrar un buen consejero.

Les dejó en testamento diecisiete camellos con estas instrucciones precisas:

‘Quiero que el mayor se quede la mitad de los camellos, el segundo el tercio y el más joven la novena parte exacta’.

Los hijos, al leer el testamento, quedaron perplejos. Les pidieron consejo a sus amigos. Éstos les dijeron que vendiesen los camellos y repartiesen el dinero en las proporciones indicadas. Otro amigo consideraba que el testamento era inaplicable y por consiguiente no tenía valor alguno.

Finalmente encontraron a un hombre reflexivo que les dijo:

---

<sup>12</sup> Op.cit., p.20.

- Es muy sencillo. Voy a prestaros un camello. Lo añadiréis a los otros diecisiete. Le daréis al mayor la mitad de los dieciocho camellos, es decir nueve camellos. Al segundo le daréis un tercio, es decir seis camellos. El más joven recibirá una novena parte, es decir dos camellos. En total, la suma de diecisiete. Entonces volveré a coger mi camello y todo estará solucionado.

Los tres hijos habían encontrado el mejor consejero posible. Se suele pensar – aunque no es seguro- que lo conservaron mucho tiempo a su lado”<sup>13</sup>.

En algún momento hay fin de análisis, por cierto.

Creemos que puede verse con claridad, se *presta* para resolver la herencia del padre, la herencia no es equivalente, lo prestado se incorpora como plus de goce, y después se sustrae. Se le da para que sea utilizado sabiendo que no es una cesión, en tanto luego se le quita.

### III.- Presentación de lo Real

Antes de finalizar este capítulo, una primer aproximación a otro filósofo de referencia, Giorgio Agamben, que nos permitirá articular algunas notas respecto de la condición de lo Real como *archipiélago*, en función de una lectura muy atenta que él hace a partir de textos de Heidegger --de quien por otra parte han aparecido las Obras Completas-- más de cuarenta volúmenes que sus albaceas proyectan publicar, no de modo cronológico—lo que nos evoca la obra de Lacan-- pero con el firme compromiso en este caso, de sacarlos a la luz en forma exhaustiva.

Una línea que sigue Agamben en muchos de sus textos, parte de los campos de concentración, de lo que implica la animalización de la condición humana, y es sobre todo a partir de la lectura de *Si esto es un hombre* de Primo Levi –quien no pudiendo soportar el duelo de lo vivido en su terrible experiencia en los campos, se suicida—que Agamben hace pie queriendo indagar algo así como la antropogénesis, el discernimiento de la condición del hombre, de cuáles son sus derechos, de la pérdida de los referentes, algo que por supuesto no sólo tiene que ver con los campos ‘a la manera nazi’, sino con situaciones equivalentes, y que nos tocan de cerca.

En el texto que ahora citaremos sin embargo, la dirección va a ser otra, se llama *L’ouvert, De l’homme et de l’animal, Lo abierto. Del hombre y del animal* y acaba de ser publicada la edición francesa.

Tomando en cuenta a Heidegger --y con beneficio de inventario—Agamben deduce, de lo dicho sobre el animal, las referencias a los humanos; veamos cómo nosotros a su vez podríamos extractar ciertas notas distintivas de aquello que tan vagamente decimos en psicoanálisis: lo Real, o práctica de lo Real, o cosas por el estilo, sin quedar claras más que ciertas fórmulas indicativas --verdaderas-- pero que sólo diseñan los contornos de un mapa.

Hay una serie de hallazgos en el recorrido que él hace, una enriquecedora lectura del texto, aparecido en el año 1975, a partir del seminario hacia el que Heidegger habría inclinado la balanza para que salga en primer término-- dictado en un semestre que va del ‘29 al ‘30.

---

<sup>13</sup> Op.cit., p.247-8.

No es cronológico --y como en el caso del *Seminario 11* para Lacan, cabría el interrogante--por qué no comenzar por el primero? --porque hay uno que es decisivo, que marca una serie de características dominantes de su obra, por lo que se lo prefiere. En ese sentido, Heidegger prefiere ese curso, que se llama *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo-finitud-soledad*.

Agamben se pregunta por qué este privilegio, por qué Heidegger quiere que aparezca en primer término, y concluye que hay ahí algo decisivo --algo a lo que el filósofo alemán destina cerca de dos centenares de páginas--y que de las múltiples traducciones, podríamos nombrar con la palabra francesa correspondiente: *ennui*. Lo más convocante entonces, lo que más interesa a Heidegger, es el aburrimiento, el *aburrimiento profundo*.

Creemos que puede asimilarse a los hoy en día llamados ‘trastornos de la acción’ o cosas por el estilo, si lo seguimos con atención, esta recurrencia del aburrimiento, del no saber qué hacer, del vacío, viene a reemplazar, en la reflexión de Heidegger, a la angustia.

A partir del *Seminario* de Lacan sobre Joyce, aparece otra referencia --esta vez freudiana--que es la referencia al *acto*, no únicamente a la angustia, sensación que por otra parte él consideraba uno de los diques del incesto.

Puede ser cuestionado, pero tiene el peso de lo que implica la articulación al *acto* antes que a la *angustia*, en tanto convengamos que hay analizantes en los que el tríptico clásico de inhibición, síntoma y angustia pareciera no funcionar, y muy especialmente la *angustia*.

Cabe plantearnos qué habrá en su lugar, ya que por algo los analizantes nos consultan y prosiguen sus análisis. El sufrimiento puede estar muy en función de eso --detectado ya en aquel momento por Heidegger-- llamado así : *aburrimiento profundo*, que presenta, lo dice muy bien Agamben-- una tonalidad emotiva fundamental.

Llamativamente, dedica más al *aburrimiento* en ese curso, que cuando hace lo propio en *Ser y tiempo* con la *angustia*, texto del que no nos es ajeno su valor cuando se trata de la propia conceptualización de Lacan al respecto.

Heidegger dice: “esa angustia ante nada”, creemos que de ahí Lacan genera *el nada* --como presencia, no como mero vacío--más al modo kleiniano, un *nada* que puede llegar a ahogar, que aquieta la respiración, un nada que hace creer que se puede morir, por soportar esa experiencia.

En lugar de ese *nada* angustioso, el *aburrimiento* profundo.

Veamos su recorrido.

Primero hay una comparación con el animal, de que nos dice Heidegger, que tiene “*pobreza en mundo*” a diferencia del hombre que es “*formador de mundo*”<sup>14</sup> después viene el concepto de apertura, de lo abierto, de qué modo uno y otro tienen que ver con la cuestión de la apertura, y esto justamente para *no* decir: el hombre es un animal racional.

Heidegger insiste mucho en la circunstancia de que no se trata de adicionarle algo, no hay la condición básica más algo más, sino que es una modificación sustancial, entonces no se trata de un agregado, de un atributo nuevo que se le ‘encaja’ a este presunto animal que somos --racional, con logos, con lenguaje, con lo que fuere--*no somos animales parlantes*. Ahí justamente insiste Lacan: *somos parlantes*, seres

<sup>14</sup> G. Agamben, *L’ouvert. De l’homme et de l’animal*, París, Rivages, 2002, p. 77.

parlantes, ni siquiera sujetos parlantes, que es una redundancia, no hay por qué predicarlo.

La referencia a esa llamada *pobreza* proviene de Jakob von Uexküll –también tomado por Lacan-- el eminente biólogo que insistía en delimitar las cuestiones en un *Innenwelt* y un *Umwelt*, o sea un mundo interior y un exterior. Lacan le critica la creencia de que seamos una especie de microcosmos que repite el macrocosmos, una suerte de --al modo kleiniano-- *objetos internos*, que tienen que ver con *objetos externos*, esa creencia en que hacen esfera entre sí.

Cada animal tiene un mundo que le es propio, y fuera de eso no tiene otros referentes, como dice la expresión popular: ‘tienen anteojeras’, se conectan únicamente a aquello que --veamos cómo podría llamársele--constituye su estricto *Umwelt*, su *Innenwelt* tiene que ver sólo con ese *Umwelt*.

Este ‘fijismo’, o ‘adecuacionismo’ –y en esto insiste Lacan-- es lo que nos separa del universo del animal, no se trata de un hecho agregado. Justamente porque no hay la tal correlación. Reparemos en que esto puede dar pie clínicamente a la concepción de la adaptación, “el mundo es así, entonces yo debería reflejar el mundo tal como es” observemos en este sentido lo que hizo el científico con la pulga, ‘reflejando’ lo que sucedía.

Sabemos que se trata de uno de los presuntos ideales de muchos psicoanalistas, conscientes o no, la cuestión de la adaptación es decisiva para ellos, y podemos pensar que aunque no lo sepan, están obrando en función de esta concordancia *Umwelt - Innenwelt*.

Von Uexküll es un biólogo de referencia para Heidegger, y es en función de él que arma este nuevo tipo de conceptos. Uno de ellos es el de *desinhibidor*, algo que va a desencadenar un tipo de conducta de parte del animal, con su *pobreza de mundo*, que lo transforma, que lo ubica en un círculo cerrado --en su *Umwelt*-- y esto obra de manera tal, que se desencadena de modo ingobernable, incoercible, un tipo de conducta que está puesta en función de este elemento *desinhibidor*.

Estamos en pleno conductismo si se quiere, es así como se piensa --desde la llamada etología, o la psicología comparada, tomada como referencia-- qué se puede aprender de lo que le pasa al animal para trasladarlo al hombre, aquello propio del animal, que podría ser llevado de algún modo a los humanos.

Creemos que resulta bastante obvio, que lo que por lo general atribuimos a los animales, no son sino antropomorfizaciones, algo muy parecido al científico y la pulga mencionado anteriormente: ¿no ve que mi perrito tal cosa? ¿no es cierto que mi gatito tal otra? Proyecciones, atendibles en todo caso, pero que pensando en la cuestión de la identidad llevaría a preguntarse *de quién se habla?* No será que habla de lo *otro de sí* hablando del perro, del gato, o del león del zoológico? Sigue hablando de sí, aunque de buen grado cree que no.

Está encerrado en su mundo perceptivo. Ahora dice: “El modo de ser propio del animal, que define su relación con el desinhibidor [...]” punto clave “es el estupor”<sup>15</sup>. Por supuesto, nuevamente una categoría antropomórfica. Y sin embargo, estamos en la línea de decir hasta qué punto es preferible clínicamente, como reacción del analizante ante una interpretación, el *estupor* que el *insight*.

No es cualquier detalle, marca una clínica totalmente diferencial. No se trata de estar “advertido” acerca de algo que le pase, y tener la famosa vivencia del ¡Ahá! --

<sup>15</sup> Ibid., p.79.

como decía Köhler, teórico de la gestalt-- el *ahá* es un contribuir a la ampliación de la consciencia, el *estupor* en cambio, si uno va al libro clásico de Henri Ey --amigo y al mismo tiempo adversario de Lacan-- llamado *La consciencia*<sup>16</sup>, que sigue siendo ejemplar al respecto, el *estupor* es uno de los grados de la debilidad de la consciencia --de la falencia si se quiere-- de cierta oscuridad de la consciencia.

Centrarnos en esto, responde a la intención de tratar de ir atenuando, cada vez más, el impacto histórico del famoso: *hacer consciente lo inconsciente*. Puesto que si esa es la divisa del psicoanálisis, estamos muy cerca del *insight* y sobre todo, en la comunidad psi-parlante de hoy, del derrape por un camino psicoterápico, psicoterapéutico, que deje al psicoanálisis de lado.

Sabemos que lo dijo Freud, que es su descubrimiento básico, que el concepto de inconsciente es lo más definitorio, de acuerdo, pero insistamos: “lo Real de lo que yo me sirvo no supone para nada necesariamente lo inconsciente de lo que Freud se vale”, Lacan *Seminario 23*.

Ahí la cuestión.

Podemos captar entonces que se trata de *otra* clínica, en la que esta noción de *estupor* nos parece decisiva, un hallazgo que bien puede articularse a la condición del archipiélago de la que hablábamos al comienzo, algo así como decir: *el acceso a aquello que se llamaría lo Real guarda la condición de archipiélago, y su acceso es estuporoso*.

No se trata de ninguna totalidad, aquí está lo interesante, una enseñanza crucial de Lacan: no hay parte del todo, porque cada parte es un todo *en sí*.

Si decimos la parte del todo, hacemos una teleología. donde suponemos saber cuáles son los pasos siguientes : “todas las islas”, “un buen día”, “un más allá”, “pasado mañana”, algún día se van a juntar y ese día será “el día de la totalidad”, ese día va a ser todo tierra firme.

Por supuesto, por qué no, son las leyes de la historia, por qué no, un día llegará la revolución comunista, “yo no la veré, pero va a llegar” --por qué no. Es sabido a qué precio se sostiene eso, y de qué manera por esa vía puede caerse en derrapes geológicos, geográficos, al modo de algo proyectivo.

La unificación y la totalidad, no olvidemos que se trata de una de las premisas de Melanie Klein : no disociar, la disociación es enfermiza, hay que lograr que sea vencida por la unificación, la síntesis del yo y la integración del objeto, la búsqueda de una totalidad perdida que debe ser reencontrada, etc.

En definitiva, el mismo tránsito que --dada la síntesis-- hace Hegel.

Diremos, muy por el contrario, y al modo del *archipiélago* precisamente, que ninguna *parte* se promete a un *todo* del ‘pasado mañana’, en lugar de esa creencia que abona lo Real como unidad y totalidad --nociones decisivas de la psicología, del ‘todos juntos’, del diluirse en la masa en definitiva-- oponemos lo *Real por puntas*.

Expresión que repetimos a menudo --en la clínica *lo Real es por puntas*-- dando a entender que tiene que ver con toques--toques que a su vez no tienen por qué constituirse en un silogismo totalizador. Pueden quedar como una frase aislada, de

<sup>16</sup> H. Ey, *La consciencia*, Madrid, Ediciones Gredos, 1967.

esas que en efecto tienen buen resultado en el análisis, pero no justamente por dar lugar a una suerte de ‘método hipotético-deductivo’, o inclinarse a una identidad de cierre, propia de la síntesis yóica.

Por otra parte, si queremos referirnos al *archipiélago*, no parece ser ‘configuración’ la palabra adecuada, ya que sabemos por la teoría de los fractales, por ejemplo, que para trazar un mapa de las islas, todo dependerá de qué es lo que se quiere consignar en él, y del instrumento de medida utilizado.

Un mapa de determinado tipo de alcance va a decir: este archipiélago está compuesto por 120 islas, pero alguien dirá no, acá no han medido bien, porque está ese islote, apenas separado... y viene otro y va a contar distinto, y ni qué decir si viene otro y empieza a contar los contornos, porque va a haber tantos recovecos que tampoco va a saber cuál es la superficie en juego. Otra vez el instrumento va a determinar la presunta ‘realidad’ a la que uno se refiere, que de nuevo está puesta en cuestión.

Entonces ‘configuración’ todavía da cuenta de cierta idea de *gestalt*, y lo que estamos tratando de decir, justamente, es que la *gestalt* es una de las trampas psicossintéticas, recordemos que Freud le decía a los críticos: no se preocupen por la síntesis, total la síntesis la hace el Yo. Por la misma razón no sería adecuada la palabra ‘figura’, ya que es un vocablo que también evoca demasiado figuración, lo perceptivo, la buena forma etc. Por último, tampoco sería ‘representación’, sabemos que uno de los puntos de disidencia de Lacan con Freud es la crítica que le hace a la noción de representación.

Preferiremos en cambio *presentación*, que tiene toda la patencia de lo Real.

Somos psicoanalistas, y no psicossintéticos.

Desde esta perspectiva entonces, decimos que el *archipiélago* --que une y separa-- es una buena *presentación de lo Real*, tal el término que hemos propuesto..

Nada indica que exista, ni un basamento efectivamente universal para todo aquello que compone un *archipiélago*, ni la prueba de que lo que allí está dispuesto perdure con un ligamen --vamos a llamarlo así-- subterráneo o submarino.

Veamos ahora de qué manera podría ser precisamente el *estupor* la mejor vía para acceder a lo Real.

Por lo que puede leerse en los diccionarios, en Henry Ey y otras ‘psiquiatrías’ habidas y por haber, *estupor* es un estado de inercia e insensibilidad profunda ligado a una paralización general, guarda cierta sinonimia con anonadamiento. Ya más vinculado a la patología mental psiquiátrica --sin calificarla-- se liga a la inmovilidad del rostro y el mutismo. Y si hubiera que localizarlo en algún tipo de patología en particular, podría mencionarse la melancolía aguda.

Alguien podría decirnos --se trata de enfermar a los analizantes generando esto? Sabemos desde ya, que nadie que no sea psicótico se va a psicotizar en un análisis, por lo tanto, que tomemos estas categorías, no es para decir que se trata de una ‘psicotización’ del analizante. Recordemos que la neurosis de transferencia es neurosis artificial, que en efecto tiene que suceder algo del orden de la patología, si eso no sucede y todo es una relación no conflictiva con el analista, allí no pasará nada.

Tampoco creamos que esto va a llevar a la ‘patologización’ de nadie, estos son momentos reversibles que suceden --si todo va bien-- en toda cura, y tienen que ver con estas llamadas *presentaciones de lo Real*.

Pongamos a consideración la apreciación de un ex lacaniano, ahora ferviente anti-lacaniano, F. Roustang, que en cierto modo homenaja los orígenes de Lacan y su contacto con la psicosis, y permite reorganizar el campo con mucha sagacidad: *lo Real lacaniano es la realidad del psicótico*.

Se alude al contacto inicial --más que inicial, porque sabemos que la presentación de enfermos fue una práctica que Lacan sostuvo casi hasta el final de su vida-- con la psicosis y con la realidad del psicótico.

No es por lo tanto la realidad material freudiana, ni lo histórico, ni la realidad operatoria, nada por el estilo --ni *Wirklichkeit* ni *Realitat* sino *la realidad del psicótico*-- de allí la insistencia en esta propuesta de tomarla al modo del *archipiélago*, que al mismo tiempo no es, si quisiera hacerse una homología, el cuerpo despedazado.

Hablamos de toques y de puntas, que no suponen despedazamiento de ninguna unidad, esa *imago* que como es sabido, vendría *después* que se consolida la unidad. No anticipa nada y no hay despedazamiento --ya que sólo por la unificación podría haberlo-- al revés exactamente de como lo plantean algunas ‘introducciones’ a Lacan.

El *estupor* es también letargia, y otra palabra extraña --la encontramos en la esquizofrenia, al comienzo, en la hebefrenia-- que es la palabra hebetud. Toman la ‘caedura’ --no olvidemos que el *insight* es un momento de júbilo, el *ajhá* del monito cuando emboca y se pone contento, no es precisamente eso de lo que estamos hablando-- sino de: “*me dejó sin palabras*”.

No hay un método hipotético-deductivo, ni un razonamiento impecable que se sigue de lo que se ha escuchado, es ‘efecto de ausencia, de asombro profundo, de estupefacción’ En otros textos utilizamos la palabra atónito, vinculada con atonía, y emparentada también con lo estuporoso.

Si hubiera que decirlo en dos palabras, nos interesa más lo que apunta a descender que a subir, ya que subir que es con elación yóica, con júbilo narcísico, en tanto algo ha tocado del espejo -- qué otra cosa es el *insight*? Si nos detenemos en esto, es precisamente porque se trata del cartabón que separa la clínica anglosajona, de la que intentamos llevar a cabo.

Hay otra palabra --no es casual, pero es la palabra indicada-- la que menciona el traductor de Agamben al francés: *étourdi*, no es casual. Le falta la t, pero aparece en un momento dado porque dice lo aturdido, que bien podríamos poner así: *L’étourdit*. El aturdicho, precisamente el título de uno de los grandes textos finales de Lacan.

# *Capítulo II*

## En el *maremagnum* fónico

### 1.- La ultraestructura es el desorden

#### I.- En el principio el ruido

Ya en el primer capítulo, habíamos introducido archipiélago por vía de Cacciari, quien al afirmar “la Argentina es un archipiélago de Europa”<sup>17</sup> procedía al modo en que Lacan --siguiendo a su vez el ejemplo de Quintiliano-- aludía a “treinta velas”. Sabemos desde luego que ni tienen que ser necesariamente treinta, ni cada vela corresponder a un barco para decir: ‘treinta velas se hicieron a la mar’, sin embargo, no siendo más que una sumatoria o conteo de las velas que se hicieron a la mar, aparece pronto, para quien lo lee, la referencia del uno a uno, trucos propios de los tropos retóricos.

En el mismo sentido, archipiélago, para no quedarnos estrictamente con lo que puede implicar el símil en sí --en el sentido freudiano de comparación o analogía-- supone que hay un efecto de metáfora, de donde “la Argentina es un archipiélago de Europa” no tiene nada que ver con lo que uno puede apreciar, ver o dilucidar, centrado en la geografía.

La metáfora encuentra sus límites y pierde su condición de tal cuando --atrapada por lo Imaginario-- se hace analogía. Por esta vía se comienza a derrapar. De allí la preferencia que ya fundamentáramos por el término presentación y no figura, para aludir a lo Real como archipiélago.

También habíamos comenzado a ver algunas postulaciones desarrolladas por Giorgio Agamben en “Lo abierto”, sobre las que volveremos más adelante, que nos permitieron pensar en especial al estupor, como vía de acceso a dicha --archipelágica-- presentación de lo Real.

En la revista española llamada precisamente “*Archipiélago*”, cuya divisa reza ‘conjunto de islas unidas por aquello que las separa’ --y en un *dossier* referido al Caos--

---

<sup>17</sup> M. Cacciari, *El archipiélago. Figuras de Occidente*, Bs As, Eudeba, 1999, pág 17.

aparece algo de lo poco que existe en castellano de Michel Serres, a quien aludiremos a continuación.

Está tomado de su texto *La distribución*, de 1977. Sus compiladores lo titulan “*La distribución del Caos*”.

Uno de los vocablos que toma en cuenta Serres, en el prólogo a *La distribución* es justamente archipiélago, desde el vamos en la *episteme* de lo que es una distribución y no un conglomerado, en tanto no habla de una totalidad, de una unidad, ni de ningún tipo de referencia psicológica ‘integracionista’ --todo lo contrario—de allí la dimensión de distribución.

Es este el cuarto libro de una serie que Serres comenzara poco tiempo antes de ese año, llamada Hermes, de donde deriva hermético, como sabemos, pero que también implica la distribución de mensajes.

En la era de los ‘mails’, bien podemos suponer las cartas tradicionales en extinción, pero en principio se trata del distribuir, corporizado por alguien ocupado en llevar y trae mensajes, de donde Hermes, como figura mitológica, sería de algún modo, el cartero.

Comenzaremos por su referencia a aquello que desde hace varios años viene rigiendo muchas de nuestras reflexiones : “[...]En el principio el caos. Hoy decimos: el ruido, el ruido de fondo. De dónde queréis que surja el verbo sino del ruido[...]

<sup>18</sup>

No es ocioso aclarar que al decir caos, no nos estamos refiriendo a ningún tipo de teoría cósmica, cosmológica, ni nada que se le parezca, sino a esa suerte de lluvia, para usar el término que trabaja Serres: *esporádica*, esa ‘lluvia esporádica de ruidos informes’, de los cuales eventualmente surgirán los fonemas.

En el principio el ruido.

Aquí puede percibirse algo importante, la famosa referencia bíblica, tantas veces tomada en consideración por Lacan: *al principio era el verbo*, queda sutilmente ‘subordinada’ a la presencia de este ruido.

Lacan nos dice que el *infans* está sumergido en un ‘baño de lenguaje’ del cual comienzan a poder dilucidarse --podríamos decir de manera ‘archipiélagica’-- determinados fonemas. Se va marcando entonces, en ese *maremagnum* fónico, una presencia efectiva sobre un fondo de ausencia.

Si bien se dice que el verbo, por su puesta en acto, genera precisamente una ausencia, estamos ahora en el planteo inverso: hay eso que existe en tanto verbo --que es una existencia-- en tanto hay un fondo de *inexistencia*, es ésta la palabra que usa Lacan, y que podemos correlacionar con lo que aporta Serres acerca del llamado *ruido de fondo*.

## II.- Hay la nube

Un poco más adelante: “[...]Al principio es lo indiferenciable, sobre lo que nadie sabría tener información. Eso puede llamarse: nube[...]

<sup>19</sup>

Por supuesto otra metáfora, tanto como la de estar sumergido *en un baño de lenguaje*.

<sup>18</sup> M. Serres, *La distribución del Caos*, compilación de *Archipiélago : 13*, Barcelona, Caos, 1993, pág 27.

<sup>19</sup> *Ibid.*, Pág. 28.

La nube, justamente un tipo de objeto que la ciencia —y digámoslo con una palabra fuerte pero conducente— había *forcluído*.

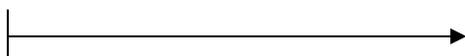
Las nubes son capaces de reunirse entre ellas, deshacerse, disiparse, aparecer, desaparecer, o adquirir formas absolutamente impredecibles, y cuando logran cierta estabilidad, caracterizarse, y hasta recibir nombres --*cumulus nimbus* por ejemplo-- pero no tienen para nada la condición de lo que más conviene a un tipo de ciencia pre-caótica: lo sólido, lo estable, y esto sin duda vinculado a una concepción filosófica, metafísica, de la estabilidad de los cuerpos.

A la larga este tipo de ciencia introduce —lo quiera o no-- un esencialismo. Lo que es, es y es idéntico a sí mismo, lo diga o no lo diga, lo acepte o no lo acepte, no hay ninguna duda de que se trata de esa circunstancia.

Por el contrario la nube, parece el paradigma de aquello que de ningún modo puede aceptar el principio de identidad, de lo idéntico consigo mismo, de la estabilidad, de la esencia. No hay 'metafísica' de la nube, tiene esa condición errática, disipable.

Al principio fue la nube, *hay* la nube.

Claro que ese principio --para tomar en cuenta desarrollos anteriores-- no es un principio ingenuamente marcado así :



Un principio, al que luego seguiría --de modo rectilíneo-- otra cosa, en sucesión diacrónica. De acuerdo a esa manera ingenua, preconsciente, el principio quedaría localizado únicamente en el punto de partida de la flecha dibujada.

Por supuesto este principio es una compañía virtual, pero que sea virtual no quiere decir que no sea efectiva, se enfatiza el *hay* en lugar del *es*.

No se trata de 'minucias de palabritas', o 'jueguitos de palabras' como quieren algunos, la repercusión clínica -- trataremos de demostrarlo en uno que otro caso— lo pone de manifiesto. Allí veremos que no se trata *sólo* de palabras, pero de todos maneras, si así fuera: acaso no trabajamos con ellas?

De modo tal que no es simplemente una cuestión de 'exquisitez sofisticada' decir que el *hay* viene a contrarrestar el *es*, el esencialismo de: '*lo que es, es*'.

Decir la nube como *principio virtual*, no remite a un hipotético inicio que luego fenece, ya que si así fuera seríamos evolucionistas, algo así como: fue una etapa, luego superada por otra 'más integrada' y el principio terminó.

La nube va y viene, digámoslo de modo deliberado, con doble lectura, tanto la nube que todos conocemos, como la nube que tomamos como objeto paradigmático, por lo tanto la nube en tanto principio, no corresponde únicamente a la marcación de un principio.

Qué le interesa destacar a Serres : "[...]Un conjunto de puntos, de átomos o de moléculas, de elementos cualesquiera que sean, cuyo comportamiento se ignora, nube de perfiles no definidos, fluctuantes o fundidos. Cualquier enjambre de abejas desplazándose caprichosamente o su sombra transportada[...]".<sup>20</sup>

Recordemos que es justamente un enjambre de abejas, el símil que adopta Lacan al final del *Seminario 20*, con el juego homofónico entre S1 y *essaim*, que se podría traducir como algo semejante, en el sentido del enjambre, el enjambre de abejas, sin

<sup>20</sup> Ibid., Pág. 28.

duda que si hay un S1 es que hay algo que conduce --la abeja reina, el resto va detrás--pero: --qué línea se juega en el enjambre de abejas, de qué se trata? --Eso es estable, fijo, o tiene la manera de una nube?

### III.- Más allá de la estabilidad

Ahí uno puede marcar una tendencialidad, una probabilidad, pero sin duda no será otra vez un borde duro, un borde fijo, rígido, por eso Serres dice, eso puede llamarse, un “equilibrio metaestable”<sup>21</sup>, *más allá* de lo estable, y entonces escindimos los dos términos que parecen co-implicados: equilibrio y estable.

Hace mucho insistimos en que antes de elogiar a un sujeto, diciéndole ‘equilibrado’ sería preferible desearle un buen análisis --que pueda desequilibrar algo en un sentido metaestable-- en tanto ese supuesto equilibrio no es usualmente, más que el equilibrio de un obsesivo.

Está engastado en la cultura, y se suele decir como un elogio, pero no diríamos enhorabuena por eso, antes bien de qué modo, el desequilibrio, podría dar lugar allí a alguna invención, distinta a ese modo de tener todo bajo *supuesto* control equilibrado.

Por eso más drásticamente dice: “[...] Todo salvo excepciones es nube. Todo fluctúa[...].” Claro, esto no es siempre así, hay efectivamente estructuras, en orden, o incluso sistemas, bueno, pero cuando los hay: “[...]es sólo bajo la forma de archipiélagos[...].”<sup>22</sup>

Acá parece una de las formas de la estructura, pero veamos nuevamente que estructura no quiere decir ‘elementos que se corresponden armando una totalidad’. Esta es una noción bastante distinta de la usual, cuando dice que se trata de una legalidad que se encuentra *por encima* de los elementos que la componen y que además lo determinan.

Esa sería la noción ‘clásica’ de estructura, hay ingentes nociones de estructura, hay libros enteros al respecto, por ejemplo uno muy antiguo llamado “*Sentido y uso del término estructura en las ciencias del hombre*” compilado por Roger Bastide que editó Paidós a finales de los años ’60, en donde aparece qué quiere decir estructura en cada disciplina, y de qué manera además cada disciplina muestra disidencias en torno a lo que es estructura.

Se debe tener presente entonces, que por la facilidad con la que puede decirse ‘somos estructuralistas’, ‘estamos con la estructura’, o algo por el estilo, se corre el riesgo de acuerdos basados en homonimias presurosas, en contraseñas semánticas, que todos ‘por supuesto’ entenderían.

Así como antes se refiriera a un equilibrio metaestable, Serres también inventa un término que le cabe más al archipiélago, llamado: “[...]ultraestructura[...].”, no es lo más estructurado que la estructura, sino aquello de lo cual justamente no puede dar cuenta la noción clásica de estructura. En ese sentido se podría decir : el archipiélago es una ultraestructura.

Pero claro “[...]He aquí[...].” dice “[...] espóradadas, sembradas sobre el océano abierto, informe[...].”<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Ibid., Pág. 28.

<sup>22</sup> Ibid., Pág. 29.

<sup>23</sup> Ibid., Pág. 29.

Hay una muy atinada nota del traductor, cuando dice *espóradas*: “[...]las Espóradas son un archipiélago griego del Mar Egeo[...]” con mayúsculas “[...]Serres hace aquí un juego de palabras con la expresión <sporades encemencées> que hemos traducido por espóradas sembradas . La palabra griega *sporá* significa semilla, del verbo sembrar. De aquí derivan las palabras espora, esporádico, esperma, disperso y Espóradas entre otras[...]” Todas derivan del verbo sembrar. “[...] Serres entonces condensó en una palabra los diversos aspectos de su reflexión: lo racional como esporádico y disperso en la imagen de un archipiélago (las islas Espóradas) [...]”<sup>24</sup>.

En algún sentido decir esto marca una redundancia, se trata como de ‘sembrar el sembradío de las semillas que siembran’, en ese sentido es una suerte de redundancia, pero esto sucede estricta y únicamente “[...]sobre el océano abierto e informe[...]”

La idea es siempre marcar que no se trata de tierra continua, este es el punto decisivo : “[...] lo racional es lacunar, una cresta, una cima, un efecto de linde. Cualquier ultraestructura que emerge temporalmente del banco nublado [...]”<sup>25</sup>

Esto genera un efecto estético, poético, y al mismo tiempo de una rigurosidad física y etimológica notable, no olvidemos que además de literato, Michel Serres es físico-matemático.

“[...]lo racional es lacunar [...]” está discutiendo con Hegel en particular acerca de ‘todo lo real es racional, y todo lo racional es real’ , esa suerte de co-implicancia de Hegel, que Lacan también discute.

“[...] lo racional es lacunar, una cresta, una cima, un efecto de linde[...]” o sea de borde “[...]cualquier ultraestructura que emerge del banco nublado [...]” Hemos dicho al principio era la nube, por lo tanto, de ese banco nublado, puede surgir alguna ultraestructura.

“[...] lo que existe y es una tautología, es lo más probable. Pero lo más probable es el desorden [...]” Esta es la paradoja, la ultraestructura es el desorden, no es el superorden, por el contrario, la noción de estructura, siempre va ligada a orden.

#### IV.- Saber esporádico

“[...] lo que existe es el resto, y como algo complementario en el crecimiento de lo probable [...]” “[...] lo real no es racional o lo es sólo en el extremo límite. En consecuencia no hay más ciencia que la de la excepción, de[...] la rareza [...] y del milagro[...]” “[...] Sólo hay saber de las islas, de lo esporádico y de las ultraestructuras[...]”<sup>26</sup>

Bien podemos quedarnos con esto último como divisa para el psicoanálisis.

“[...] Sólo hay saber de las islas, de lo esporádico y de las ultraestructuras [...]” Para concluir por el momento con esta referencia de Serres --vamos a volver después con el texto original, que está en francés, “*La distribución*”-- Dice así : “[...] átomos, puntos u otras cosas cualesquiera. Desorden, ruido, harapos, tumulto, multitud [...]”

<sup>24</sup> Ibid., nota del traductor , número 3. pág 28.

<sup>25</sup> Ibid., pág 29.

<sup>26</sup> Ibid., pág 29.

descomposiciones o mezclas, horno, caos, caja negra abierta o cerrada, tormenta, indiferenciable y barullo. En los comienzos son las distribuciones. [...]"

Casi uno podría decir que trata de introducirse --con el perdón de Melanie Klein-- en lo que sería el efecto de la tormentosa lluvia de lenguaje sobre un *infans*, sin pensar en fantasías inconscientes heredadas y universales, sino cómo, de eso tormentoso, puede surgir un hablante.

"[...] En los comienzos son las distribuciones [...]" [...] El reparto. Lo dado, lo real no es más que un reparto aleatorio [...]" podemos suscribir profundamente que esta es una de las *presentaciones de lo Real* "[...] En los comienzos son las distribuciones. El reparto. Lo dado, lo real, no es más que un reparto aleatorio [...]" donde juega su papel, donde incide decisivamente el azar "[...] El reparto está ahí y eso es todo. Y nadie lo ha dado ni nadie lo ha distribuido [...]"

Casi uno podría decir que es otra buena manera de pensar el fin del análisis, porque esto está indicando la caída del Otro. Siempre se supone que esto ha sido urdido por algún ser maligno que tiene esa función, que a uno le ha destrozado la vida, lo ha arruinado, y que uno por supuesto es víctima de ese ser pérfido --algún familiar de uno naturalmente-- o un conjunto de seres, no importa, pero que lo han 'gozado', que han determinado tal o cual cosa, o que le han restado un goce que uno merecería, y que por culpa de, madre, padre, o lo que fuere --lo usual de acuerdo a la experiencia clínica-- tenemos impedido el acceso a ese goce supremo que nos mereceríamos.

Sin embargo "[...] El reparto está allí [. "[...] nadie lo ha dado y nadie lo ha distribuido, está ahí como la nube, pasa y no deja de venir [...]" En el sentido de retornar, pasa pero retorna, es siempre entonces un pre-orden, es en eso que él quiere detenerse [...] Hermes [...] es [...] el ruido y la (infra)distribución, Lo real [...] se da [...] en miríadas y en profusión [...]"<sup>27</sup> No es escaso, lo que no podemos afirmar al respecto, justamente, son los nexos de unión, este es el punto por el que decíamos: Argentina, como 'parte' del archipiélago de Europa.

Los nexos de distribución tienen que ser en todo caso, y es habitual que suceda, en la capacidad sintética del Yo del hablante, estipulado *a posteriori* y no dado de antemano, en ese sentido es esporádico, más bien es en el orden de lo atomístico, de las esporas, ese es el saber esporádico.

## 2. Abertura sin develamiento: el analista nube

### I.- **Angustia, ¿único afecto decisivo?**

Retornemos ahora a la referencia de Agamben antes citada.

No hay duda que se puede predicar, respecto a la presentación del *archipiélago*, que participa de la condición de lo *abierto*, no hay duda que la buena forma, usualmente *cierra*, en cuanto a las legalidades en juego, y por qué no, también a las figuras que presenta, del orden de lo cerrado. Hacia el final de su obra, Lacan insiste mucho en la noción de conjunto abierto, lo vamos a ver más adelante, creemos que no es mera homonimia. Otra vez, aquello de la misma palabra en contextos distintos.

---

<sup>27</sup> Ibid., pág 33.

Esta noción de *abierto*, también tiene que ver con el modo en que esto se plantea respecto de los conjuntos, del conjunto abierto, el *archipiélago* entonces, participa de la condición de abierto, ya habíamos desglosado esta referencia de Heidegger --relevada por Agamben-- respecto del *estupor*. Ahí marcábamos una fuerte diferencia con la noción de júbilo, de *insight*, de la simbolización de lo Imaginario, del *comprendí!* o peor todavía: *ah sí, justo lo que yo pensaba!*

Esta respuesta de parte de su analizante, ofrece al analista la perfecta noción de lo irrelevante de su *incidencia*, o como dijéramos alguna vez, no del *más* de lo mismo sino del *menos* de lo mismo, no acrecentando sino restando --y si es posible aumentar aún más la apuesta-- generando un efecto iatrogénico.

Cuando el analista recibe ese tipo de respuesta, podría decirse que está faltando a su lugar, lugar del que se sale y se vuelve en definitiva, pero es bueno saber cuándo sucede, en tanto si no se lo reconoce, y se cree ocuparlo siempre, no se tiene la ocasión de volver.

En ese sentido podríamos pensarnos analistas en tanto *nube* --algo un poquito atentatorio de la noción de identidad pero bastante fidedigno-- identificados de esa manera, y no insistiendo siempre en que somos *semblant* o inclusive *sinthome* --claro que sí, desde luego-- pero también *nube*, que va y que viene, que está y parece tener una forma, que sin embargo repentinamente la pierde, que quizás después la recupera, que quizás no.

Habíamos empezado con la comparación con el animal, el modo en que éste es capturado por lo que le hace de factor des-inhibidor, aquello que marcaba su pertenencia, su especificidad, a diferencia de lo que le sucede al hablante.

También decíamos que parece encerrar todo un programa clínico lo dicho en la condensación lacaniana del famoso texto del '72 *L'étourdit*, '*El aturdicho*', algo así como *el que queda aturdido por lo dicho*. El agregado de la *t*, hace que aparezca un embutimiento de una palabra en otra, entonces aparece *étourdi* sin la *t*, *aturdido*, y después *dit*, el *dicho*, el *di* nos permite hacer el nexo entre ambas palabras. Queda claro entonces que preferimos *aturdicho* antes que *atolondradicho* como fue volcado en una de las traducciones al castellano.

Esto parece una novedad en Lacan, sin embargo, es justamente la palabra que busca el traductor al francés para dar cuenta del *benommen* alemán que Agamben encuentra en Heidegger, *étourdi*, aún cuando también dice *ingenommen*

Heidegger hace jugar como un efecto etimológico reiterado el término *benommen*, que Agamben tradujo del alemán al italiano, luego fue traducido del italiano al francés, y ahora por nuestra parte, lo pasaremos a una cuarta lengua, al castellano.

Veamos cómo vuelca el traductor el término *ingenommen* <sup>28</sup>

*Empêché*

*Embarrassé*

Quienes tengan presente el *Seminario 10 La angustia*, de Lacan --al que por otra parte dedicáramos un libro hace algunos años--<sup>29</sup> recordarán nítidamente que estas

<sup>28</sup> G. Agamben, *L'ouvert. De l'homme et de l'animal*, París, Rivages, 2002, pág 79.

<sup>29</sup> R. Harari, *El Seminario La Angustia de Lacan: una introducción*, Bs As, Amorrortu.

son dos palabras del famoso cuadro matricial ya presente en la clase inicial del mismo, la del 14 de Noviembre del '62.

Trataremos ahora de darle otra vuelta, en tanto al modo de un análisis, uno vuelve de otra manera, y en particular enfatizando otras cosas.

Lacan pone en dicho cuadro *inhibición, síntoma, angustia*, centrado en aquello que le importa dilucidar en aquel momento --40 años atrás-- y que da nombre al *Seminario*: específicamente la *angustia*.

*Empêchement* ha sido traducido como *impedimento, embarras* tiene que ver con otro término: *embarazo*, con la *embarazada*.

Lacan --al modo de Freud, en *Lo Siniestro*-- hace una larga investigación etimológica, yendo a los diccionarios, cotejando los términos, pasando de uno a otro, está hablando en ese punto de lo que pasa en español, está recordando, hay inclusive un momento en que dice algo del provenzal. Hay allí un pasaje de lenguas llamativo, sobre todo si vamos más allá de lo que él está queriendo decir en ese momento.

A *émotion*, traducida como *emoción*, le da más bien el sesgo de un movimiento de agitación, no la emoción en el sentido que casi se utiliza como sinónimo de afecto, sino más bien de algo que se puede vincular sobre todo a la *revuelta*, o movimiento revoltoso en todo caso, ya que estamos precisamente en ese eje.

En cuanto al *êmoi*, dice muy claramente que se trata de una privación de fuerza o de potencia, puede ser que corresponda a *turbación*. Ahí contamos con alguna referencia de Serres por el lado de la turba, estamos entonces en línea entre la revuelta y la turba, por el lado de la turbación.

Decíamos que puede ser efectivamente *impedimento*, y en cuanto a *embarazada*, es lo que quiere dar a entender en forma explícita. Ahora bien, si hacemos todo esto, a propósito, como un juego para seguir su propio juego, estamos en la semántica, estrictamente en ver qué significado vamos pegando a cada uno de estos significantes que parecieran encontrarse de algún modo en las inmediaciones de lo que puede ser la angustia.

Si entramos en otro tipo de análisis --no quedándonos sólo con una escucha semántica, es decir la que apunta meramente a los significados en juego-- no se nos escapa que la cercanía notable entre *émotion* y *êmoi* indica que lo que está en juego es un *anagrama*, las letras de *êmoi* están evidentemente contenidas en la otra palabra.

Primero vemos que hay un pasaje de una palabra a otra, en función de un recurso que es el del anagrama --uno está contenido en otro, si se puede decir-- o pueden desplazarse dando lugar a otra cosa, luego evidentemente hay un pasaje de lenguas, porque por algo se le ocurre a Lacan, existiendo en francés el *embarras*, esta cuestión de la *embarazada*.

Y esta no es una cuestión cualquiera, porque está aludiendo muy en particular, no sólo a aquello a lo que tanto se insiste en la investigación lacaniana, el padre, la función del padre, la falta del padre, la carencia, la forclusión, etc, sino a la función de la madre.

En este sentido resulta clara una llamativa insistencia, que el texto de Agamben nos ayuda a resaltar.

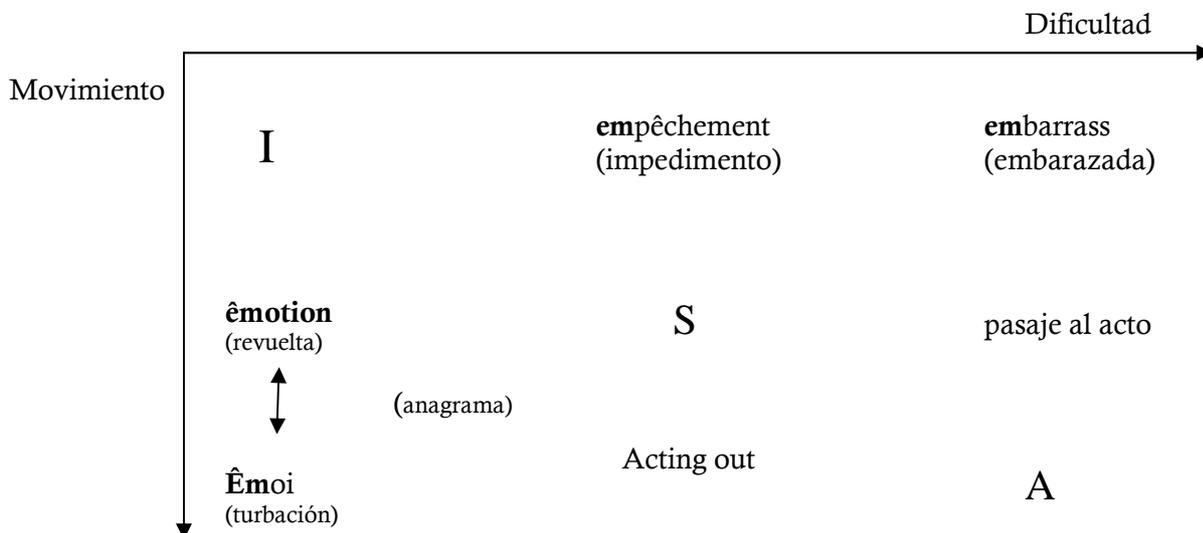
La repetición, al comienzo de varios términos de un *em*, que corresponde en francés a la pronunciación de la letra *eme*, y que de algún modo es el sonido que nos remite a la madre, *mère*, pero no sólo en francés, tengamos en cuenta que esta bilabial nasal y oclusiva, es la que usualmente nombra a la madre en la mayor parte de las

lenguas, porque es el movimiento de su incorporación, es justamente lo que se hace con el cuerpo, con la boca, con la lengua, con los labios, para incorporarla.

Desde esa perspectiva entonces, *em* no es cualquier letra, no está puesta allí porque sí, y la cuestión de la *embarazada* --o la de reintegrar el producto en todo caso-- lleva a un tema que ya habíamos comenzado a trabajar en el texto *Cómo se llama James Joyce?*, la presencia de otras circunstancias clínicas que no se presentan como angustia.

Acá es posible marcar, por la cercanía de *étourdi* con *empêchement*, con *embarrassé*, algo que no está estrictamente en referencia a la angustia, pero que sí hace al orden de la dificultad.

Suena paradójico, hacer una interpretación que marcando un orden de dificultad respecto del *insight*, en la antípoda de la obtención del: *ajá, era eso! , era como yo lo pienso!* --de obvio efecto iatrogénico-- genera *estupor*, y por lo tanto un orden de dificultad.



Cuando Lacan propone *L'étourdit* entonces, se trata de una puntuación clínica, justamente de aquello a obtener, a provocar --en todo caso a saber que anda por ahí-- una manera 'archipiélica' de poder confrontarse con la *presentación de lo Real*.

Se trata de marcar que la cercanía del Otro primordial resulta ser, no sólo sensación del deseo del Otro, definición más o menos canónica respecto de la angustia, que también como sabemos es de lo Real, que no engaña, etc, sino que cabe preguntarse si es efectivamente el único afecto decisivo, si se corresponde o no con lo que hallamos en la clínica.

En "*La pulsión es turbulenta...[...]*"<sup>30</sup> hacíamos referencia a un análisis que se desarrolló prácticamente sin angustia. Una analizante que podía decir al entrar al consultorio: 'hum, qué olor de comida', de una hipersensibilidad tal, que a veces cualquier olor de comida podía provocarle una sensación nauseosa. Llamativamente, no se dieron ataques de angustia en sesión, ni hubo referencia alguna a haberlos

<sup>30</sup> R. Harari, *La pulsión es turbulenta como el lenguaje*. Ensayos de psicoanálisis caótico, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001, pág 93-100.

padecido. Consulta por supuesta fobia, que después va revelándose como apenas larvada anorexia.

Desde luego la angustia es un afecto decisivo en la clínica de las neurosis—así surge esa indicación para el analista, del *Seminario 11*, digámoslo de modo superyóico: *Sr. analista, debe dosificar la angustia de su analizante*, no lo angustie demasiado ni lo des-angustie, puesto que sufre la transferencia en el sentido de la posibilidad del corte transferencial, y del pasaje al acto, ya que como defensa ante la angustia, sobreviene el pasaje al acto, y abandono del análisis por ejemplo. Esa es una indicación, pero acá podemos extraer otra: si usted no provoca algo del *impedimento* y el *embarazo*, si nada de esto sucede y el analizante no puede —momentáneamente, y al modo de la nube que pasa— quedar *estuporoso*, ahí no hay incidencia analítica, por lo menos como praxis de lo Real.

Desde luego habrá otras incidencias --eventualmente psicoterápicas--que sabemos pueden lograr modificaciones, alivio, no hay duda, si es por el hecho de incidir, uno puede incidir de muchas maneras, pero allí tiene que pasar claramente una línea divisoria, entre lo que sería una incidencia psicoterápica, o una verdadera praxis de lo Real.

Por lo tanto no se trataría únicamente de decir: *dosifique la angustia que genera*, sino algo así como: *no evada provocar estos efectos*. Veamos que podemos inferir --en relación al provocar efectos-- de una nueva vuelta sobre el cuadro matricial, y más allá de lo que Lacan haya querido decir en la elección de estos vocablos, incluyendo que al dar tanto elementos de manera reactiva, cotejando Littré, Bloch, von Wartburg, etc, permite suponer que ninguno termina de satisfacerlo del todo.

## II.- *Estupor: nota de despertar*

Al modo de una retrofundación de su cuadro matricial --y haciéndonos cargo de nuestra propia lectura-- señalemos que más allá de su objetivo consciente, percibimos la insistencia de una *em* dando vueltas por el cuadro. Mostremos las cartas: no es otra la manera en que el último Lacan ‘lee’ el famoso Signorelli. No por la traducción del *signor, herr* etc, sino porque hay una letra *o* que circula todo el tiempo --y que va apareciendo inclusive en los nombres sustitutos, reconocidos por Freud como equivocados-- estrictamente en función de una letra que corre.

Es la pronunciación de esa *em*, la que inequívocamente, remite a esa madre --sin duda bien captada por Melanie Klein--que en el sentido más terrorífico y de presencia, y justamente por presencia, *quita la palabra*.

Efecto momentáneo y puntual, *estupor*, modalidad transferencial donde aparece lo innominado, no es un defecto del padre --línea insistentemente presente, tanto en Lacan como en Freud, la de lo que pasa con el padre, su inclinación etc-- se olvida este punto tan confusa e intuitivamente trabajado por Melanie Klein, punto llamativo, el de un significante que representa al humano, al hombre, al hablante, hace al modo en que queda ‘tomado’, subordinado a esa palabra que le es dicha y que genera esos efectos.

Es lo que le pasa metafóricamente al animal con lo des-inhibidor, no ve otra cosa, cuando aparece, no ve otra cosa, veamos sino el ejemplo que Heidegger toma de von

Uexküll al que aludimos anteriormente “[...]una abeja, se la pone delante de un petit bol lleno de miel, la abeja comienza a aspirar la miel, entonces se le secciona el abdomen[...]continúa bebiendo tranquilamente mientras se ve que la miel chorrea a través del abdomen abierto [...]”dice Heidegger: “[...]Esto muestra de manera sorprendente que la abeja no constata la sobreabundancia de la miel, no constata ni esta sobreabundancia[...]”ya que sigue comiendo, no aparece la saciedad “[...]ni inclusive la desaparición de su abdomen, lo que todavía resulta menos comprensible[...]” No registra nada más que la presencia de la miel.

“Al contrario[...]”dice “[...]la abeja continúa empujando su actividad pulsional[...]” la palabra es de Heidegger : *treiben*, “[...]precisamente porque ella no constata qué pasa con la miel que está allí[...]está totalmente tomada por el alimento.”<sup>31</sup>

Hay allí un equívoco, una suerte de imprecisión de Heidegger , en si esto implica una abertura o no, está *abierto* en efecto a esa circunstancia que lo toma, pero no puede cambiarla por otra, este es el punto, no hay otra manera de que reaccione, esto es lo propio del animal, y en ese sentido, está *cerrado*. Si es una abertura hacia el desinhibidor específico, al mismo tiempo es una cerrazón respecto de lo que da como perspectiva propia del humano, ser *formador de mundo*.

“[...]El estupor del animal [...] lo plantea, al contrario, esencialmente por fuera de la posibilidad de que el ente sea abierto o cerrado.”<sup>32</sup> Para caracterizarlo de otra manera dice “[...]se trata de una abertura sin develamiento[...] esto define la pobreza del mundo del animal con relación a la formación del mundo que caracteriza al humano.”<sup>33</sup>

“[...]abertura sin develamiento[...]” en otro tiempo hubiéramos dicho ‘el analista es un traductor, el analista devela’, hoy diríamos el analista es *intraductor*, y como devela, vuelve a velar. Esta es una referencia a dos líneas que Lacan dice en *L’etourdit* que apuntan justamente a eso, él también se desengaña acerca de que nuestra tarea sea develar, ya que nada mejor que develar para volver a velar, en tanto esto enseguida participa del trabajo de imaginización del analizante. El *estupor*, por el contrario, es abertura sin develamiento.

Si traducimos, siempre nos preguntamos qué quiere decir eso, vamos al develamiento, lo que hace un traductor, que pasa a otra lengua, con el juego anagramático entre *émotion* y *êmoi* no traducimos nada, y cuando vemos la letra que circula, sosteniendo por el lado *letrino* lo que es el cuadro matricial, tampoco. Se trata más bien de llevar una palabra a su mínima unidad, que es justamente el fonema que planta y que inicia esa palabra, bien podemos decir que esto es un análisis de la letra. De otra manera, es al modo en que la topología, por ejemplo, se plantea reducir un círculo hasta hacerlo un puntito. Hay una palabra, la reducimos, hasta el punto de que en realidad lo que funda todo lo que sigue, es la letra inicial.

El mérito de esto para Lacan ha sido supuestamente de Joyce, y por eso dice con una sola palabra, él no introdujo este método, sino que lo *intradujo*, allí vemos el efecto de una paranomasia, por ese único cambio de letra --esa *o* y *a* que no son marcas de sexo, está dicho en francés así que no es el caso-- es un juego paronomásico, lo que él va a decir es sólo una letra, que modifica por completo el

<sup>31</sup> Op. Cit., p. 80.

<sup>32</sup> Op. Cit., p. 82.

<sup>33</sup> Op. Cit., p. 84.

significante en cuestión. Por eso entonces, lo que por lo menos nos proponemos hacer, es una intraducción.

Concluiremos con esta referencia de Agamben, que desde ya nos sorprende al permitirnos encontrar, muchos de los términos que Lacan hacia el final de su enseñanza va desgranando --justamente de manera *esporádica*-- como tratando de hacer una suerte de efecto de conocimiento, si cabe, al modo hipotético-deductivo, de esos vocablos esporádicos.

“[...]Abertura[...]” entonces a un “[...]no develamiento[...]” volvemos al animal “[...]que por un lado lo *étourdi* [...]” ahora dicho efectivamente como “[...]lo aturde, y lo desplaza, con una violencia inaudita hacia, o contra su des-inhibidor.”<sup>34</sup>

Desinhibición en cuanto al modo en que se desencadena, de modo inopinado, de modo violento, y no por violencia física, sino por un circuito que no admite ni demora, ni recomposición, ni reconsideración, es lo que suele decirse usualmente cuando se atribuye a la conducta de los animales, el instinto. Conducta ciega que una vez que empieza, si algo la detiene, no se retoma luego en la parte faltante, vuelve a empezar todo desde el inicio. Esa sería la falta de inteligencia según se dice, y la función clásica del instinto.

‘Arroja con violencia’ entonces, no quiere decir violencia en el sentido de la motilidad en bruto, sino del efecto irreflexivo que el ejemplo de la abeja da muy claro. No hay manera de que esto pueda llegar a detenerse, y por eso ‘va hacia’. “[...]El estupor[...]” entonces “[...]una abertura más intensa y fascinante que todo conocimiento humano[...]”.

Quien opta entonces, por la vía de acrecentar algún conocimiento en el análisis -- y el conocimiento no es el saber, naturalmente-- está casi optando por una vía resistencial, creyendo que una reemplaza a la otra, el conocimiento, al saber de lo inconsciente.

Es muy interesante, podríamos pensar hasta ciertos efectos o momentos, de lo que puede acontecer con la veta hipnótica de la transferencia, si lo llevamos precisamente a lo que se espera que suceda en un análisis, no es un defecto, no es un derrape, por el contrario, si esto no sucede no hay transferencia, por lo menos instalada y que perdure.

“[...]más intensa y fascinante que todo conocimiento humano, y por otra parte no se encuentra, la medida de develar a su propio des-inhibidor, está cerrado en su completa opacidad[...]”<sup>35</sup> Un modo llamativo de distribuir lo que puede suceder en una relación analítica con esa opacidad, si la sabe sostener el analista en su lugar, en su modalidad de intervenir. Esa opacidad justamente, es lo que hace que se mantenga la llamada abstinencia, o neutralidad del analista, de acuerdo a como puedan distintamente ubicarse las cosas.

Para finalizar, vayamos a otra circunstancia marcada por Lacan al pasar, y que no parece ser algo que haga concepto fuerte, está dicho en el *Seminario ...ou pire* no es una homonimia, hay una *episteme* basal compartida, de algo que es bastante decisivo en clínica, en particular en adolescentes, y en particular en adictos, si se quiere como *vivencia*, eso no es para despreciar, mero nombre de un afecto, de un estado, nos referimos en particular al *aburrimiento*, que en francés se dice : *ennui*

---

<sup>34</sup> Op. Cit., p. 90.

<sup>35</sup> Op. Cit., p. 90.

Por los ejemplos que da Heidegger, que después releva Agamben, y que luego veremos como retoma Lacan, es en particular la vivencia de cuando nada de lo que está alrededor nos hace de causa, el ejemplo que toma, bastante patético por lo efectivamente inductor del aburrimiento, quizás de angustia, es algo así: Estar en una estación de trenes, desconocida y abandonada, sin el menor encanto ni atractivo, tener que esperar cuatro horas hasta que venga el próximo tren, ver qué hacer, caminar un poco, realmente eso no despierta interés, mirar el reloj, pasan cinco minutos, sacar un libro, no poderse concentrar, hablar con alguien que está por ahí, no encontrar interés en la conversación, otra vez el reloj, pasaron quince minutos, etc.

No puede llamársele meramente angustia, se puede decir: no hay un objeto causa, el sujeto parecería no estar barrado, no está justamente en relación al des-inhibidor, no hay ningún des-inhibidor que lo convoque violentamente a lanzarse hacia, y sin la menor restricción sino al revés, empujado hacia eso. Va buscando de modo errático y nada le hace de causa. Será él la causa entonces? –de ser así parecería estar identificado, estar en el lugar de objeto, puesto que no aparece ese objeto que le haga de causa a él, es una alternativa posible.

Está caído en ese lugar de objeto, como resto, en un lugar --casi como una metáfora-- un lugar perdido, abandonado, como que está hablando de él mismo, los significantes que lo representan, pobre individuo, en esa estación ignota de tren, ahí aparece esta referencia precisamente, casi como en relación de contraposición al *estupor*.

En el *estupor*, queda claro que de lo que se trata es del atrapamiento absoluto por parte del des-inhibidor, que le hace de causa. Por el contrario en el *aburrimiento*, nada le hace de causa, nada le hace de des-inhibidor que lo catapulte hacia el enfrentamiento, la aprehensión, la lucha, la cópula sexual, lo que fuere, eso otro que aparezca en su horizonte, no hay.

Búsqueda errática que marca Heidegger, experiencia personal fácilmente reconocible por cualquiera, en que aparece eso que en un sentido --casi como descripción-- es al modo del vacío.

El vacío, usualmente va ligado –y es la experiencia cotidiana-- a un tipo de salida por la vía de la actuación, desde luego actuación en un sentido genérico, puede ser *acting-out*, puede ser pasaje al acto, o muchas veces incorporación violenta de algo, algo que puede ser inespecífico, al modo de una droga por ejemplo, de manera tal que *haga de causa*, y vaya si hace de causa, después subordina al sujeto absolutamente, como un des-inhibidor.

Recordemos que des-inhibidor no es el efecto que le genera en cuanto vivencia psíquica, sino lo que sucede en su comportamiento, para usar el término etológico, en ese sentido decimos des-inhibidor, que se lanza '*hacia*', cualquier restricción es abolida en función de la aparición de ese instinto, por eso des-inhibidor, no al modo de decir un sujeto desinhibido, no es eso, el *estupor* al revés, parecería situarse en la línea de enfrente, como contrapuesto al *aburrimiento*.

Digamos en este sentido que Lacan, en una clase del *Seminario ...ou pire* del 15-3-72, introduce la noción de *uniano*, tema que ya veremos con más detalle, volviendo a lo que trabajamos parcialmente, en *Las disipaciones de lo Inconsciente*.

Allí está aludido, pero sin la amplitud que hoy, después de varios años de trabajo, podríamos otorgarle. Lacan dice allí lo *uniano*, en francés *unien*, de nuevo el mismo

mecanismo ‘trópico’ en juego entre *êmoi* y *émotion*, un anagrama, es un juego de letras efectivamente, son las mismas letras que dan lugar a un vocablo o al otro.

Al final de esa clase --ahora volviendo al principio, e insistiendo en que el principio no es solamente el principio—él da cuenta de lo que pasó al comienzo, cuando dice ‘voy a introducir una palabra nueva’, lo podemos llamar, ya más clásicamente, y a partir de cierto desarrollo del mismo Lacan en *L’insu*, el *significante nuevo*, vamos a introducir ahora un *significante nuevo*:

UNIEN

ENNUI

El *significante nuevo* no es el neologismo, no se trata de decir que en el análisis se deban generar neologismos, al modo del psicótico, y que sino no sirve, o algo por el estilo, a veces esta dicho con ignorancia, otras con malicia, decir *significante nuevo* es poder *nombrar su experiencia de otro modo*, de eso se trata.

Podemos decir que quizás no se le dio al *ennui* todo el peso que tiene, Lacan lo toma en cuenta cuando dice: quieren salir del *ennui*? --fabriquen palabras. En lugar de incorporar algo específico --una droga por ejemplo-- hagan palabras, hagan palabras nuevas, intenten por la vía del análisis procurarse palabras novedosas, esto es posible a partir de las letras que ya tienen, con lo que estaba allí, es factible generar algo inventivo.

Acá hemos inventado, y tiene efecto de enseñanza, una palabra nueva a partir del *ennui*, el *aburrimiento*, del que es importante pensar su estatuto. Se insiste por ejemplo en cosas como ‘la clínica actual’, la del ‘fin del milenio’ o del ‘comienzo de milenio’, pero no queda muy claro qué quiere decir eso.

Más que darle esa veta mágica, milenarista, trágica inclusive --pensemos todo lo que iba a suceder con las computadoras-- no son cortes en función de años, siglos, milenios o cosas por el estilo de lo que se trata, sino de avanzar, en función de poder precisar mejor datos de la clínica que todavía no han sido aprehendidos.

“[...]Es una palabra que no fue dicha nunca, que sin embargo tiene interés en llevar una nota, una nota de despertar [...]”<sup>36</sup> en la versión castellana más difundida, pusieron nota de ‘alerta’ pero *éveil* es además un concepto en Lacan, por lo tanto es despertar, una nota de despertar.

Muchas veces esto sucede en los análisis, por los actos fallidos, el analizante queda estupefacto frente a la emergencia de un acto fallido. Algo que cae fuera de la cadena, no sabe qué decir, se queda como perplejo *uy, lo que dije!* y después eso sigue trabajando.

Ahí surge algo de lo que se puede decir *significante nuevo*, la equivocación, o lo que se dice con malicia, es suponer que únicamente el apólogo es lo que vale, el ejemplo no quiere decir que son exactamente iguales, es el esfuerzo por tratar de superar la condición comunicacionalista del lenguaje de lo que se trata.

Se juega estrictamente con la dotación de las letras que uno tiene, por lo tanto cuando se dice ‘acá hay algo nuevo’ de acuerdo, pero algo nuevo *por lo que había*, es un agregado, una adición, como el camello del cuento al que hiciéramos referencia en el capítulo anterior, algo que se introduce para después sacarlo, no se trata de dejarlo,

<sup>36</sup> J. Lacan, *Seminario 19 ...ou pire*, clase 15-3-72.

no hay un agregado estrictamente sino que hay algo que *se presta*, que luego se retira, y esto queda habilitado como para que alguien lo haga por la suya en todo caso.

Todo un programa entonces, de lo que puede ser una dirección de la cura, no la dirección de la cura 'en la histérica', 'en el obsesivo' --una manera psiquiatrizada de concebirlo por otra parte-- sino respecto de un objetivo, de cómo por lo tanto se trata de jugar con las letras, son las letras las que pueden permitir salir de esas situaciones, que más que angustiantes, nos arriesgamos a nombrar como *más allá de la angustia*.

# *Capítulo III*

## Trabajar con el lenguaje

### 1. Anagramas

#### 1.- ***Del aburrimiento a la demanda.***

Habíamos adelantado en el capítulo anterior, una breve referencia al anagrama *unien ennui* que Lacan propone al finalizar la clase del 15 de marzo del '72 del *Seminario ...ou pire*, al que reencontramos a partir del trabajo con el aburrimiento, aburrimiento profundo o *ennui profond* relevado en Agamben.

En dicha clase, el maestro francés trabaja un punto decisivo, la diferencia entre el ser y la existencia, y es oportuno destacar aquí, una de sus notables habilidades: tomar textos filosóficos --y hasta de alto vuelo metafísico como lo es sin duda el Parménides de Platón-- y hacerles decir algo para el psicoanálisis, cabal acto de importación epistemológica.

De ese texto precisamente, extrae la noción de *uniano* “una palabra que no fue dicha nunca”, “completamente nueva”, marcando la diferencia con *unario* --como habitualmente se traduce el *einzigster Zug* freudiano-- término que por otra parte sería correcto traducir por *trazo único*, pero sobre esto volveremos más adelante.

Ese es el contexto, y es interesante la formulación: “Es esto lo que he querido abrir hoy bajo el capítulo general de lo *uniano*, les pido disculpas si he elegido lo *uniano*, es que es el anagrama de *aburrimiento*”.

Cabe preguntarse la razón de esas disculpas, pareciera un juego con el que introduce, vía lo *uniano*, el *aburrimiento*, con lo cual se puede suponer que pide disculpas por aburrir --lectura esperable de un crítico literario, que tomara el texto manifiesto no yendo más allá de lo que se trata-- en la vía de la *boutade*, del chiste, de la humorada, tan habitual en Lacan: ‘ya que hablé del aburrimiento, seguramente los

he aburrido', tal vez esperando que le dijeran: 'no, de ningún modo' pero podemos proponernos una lectura menos previsible.

Sabemos que respecto de su auditorio, ocupa una posición de analizante, lo cual implica, recordémoslo, *hablar sin tener un texto previo*, no le pide a su auditorio que lo interprete --ya que en ese caso la comparación sería o bien un despropósito o un delirio-- es largarse a hablar sin un texto, lo que efectivamente sucede cuando se está en análisis. Aquello que cuando un analizante dice: 'hay una cosita que quisiera leerle', nos lleva a replicarle: 'prefiero que lo diga', esperamos que hable directamente, puesto que allí podrá verse lo que se juega en la asociación libre, desde luego no 'tan' libre.

Lacan, desde esa posición, demanda simplemente: "les pido disculpas", "perdón por haber introducido esto", queda pautada así una relación: de no rozar ese nivel de *aburrimiento* --para decirlo con Agamben, *profundo*--no surgiría la demanda, o también: es el aburrimiento quien da lugar a la demanda .



Pedir perdón, indulgencia, es en efecto un modo apenas larvado de pedir amor. No es decir ingenuamente, con una especie de concepción psicológica, un 'reconocimiento de la culpa', tampoco es sólo el deseo, que siempre es '*de otra cosa*' según repite la vulgata lacaniana, visto psicoanalíticamente, pedir perdón es, *demanda de amor*, y como tal, ilimitada y frustrante.

Podría decirse que un análisis fructifica o efectivamente funciona --y es un buen modo de definirlo--cuando se ahonda cada vez más la demanda, o en todo caso, cuando la demanda de amor, se plantea cada vez más nítida. Creemos que algo de esto ha sido reconocido con lucidez --aunque métrica y torpemente-- por Melanie Klein. Para decirlo con un oxímoron: que el instinto de muerte deje lugar al instinto de vida, y que predomine este último por sobre el primero en el curso de un análisis.

Más allá de la forma en que se lo diga, es claro que se trata de liberar la capacidad amorosa de un analizante, que tratándose de un neurótico está perturbada.

Muchas veces la 'huída a la realidad' que le es característica, se disfraza en términos de no haber encontrado el objeto adecuado, cuando si de algo se trata --poniendo las barbas en remojo--no es de la impertinencia del objeto. Sin duda es más fácil ver la castración de éste, pero supone dar como premisa obvia una capacidad amorosa indemne. Se evidencia así la pequeña 'trampita' lógica propia de la neurosis.

## II.- *Juegos con letras.*

Viene además otra cuestión, qué es eso de ‘liberar la capacidad amorosa’, una conducta?, en todo caso... es algo visible?

Si nos situamos en el anagrama, hay otro proyecto de trabajo, otra propuesta, otro programa para el análisis, y este programa indica que si no hay un trabajo con las letras, esa capacidad no va a liberarse, a menos que se trate de un conductismo fenomenológico, hacia donde muchos analistas --en un realismo que llamaríamos ingenuo y clasificatorio-- se desviaron nuevamente.

Es el caso de Erich Fromm, por ejemplo, cuando se propone hacer una especie de catálogo de las variantes amorosas, el sádico-anal, oral primario, o secundario, etc, con categorías que por otra parte vienen de Abraham. A partir de allí, surgen clichés conductuales, se hacen tablas, y se maneja una especie de anticipo de ‘DSM IV psicoanalítico’, planteado en términos de conductas visibles, estereotipadas, y clasificables.

Si no hay tal cosa, estará en juego entonces el programa esbozado por Lacan -- como tantas veces en la línea de ‘a buen entendedor pocas palabras’ --y formulable en estos términos: *trabaje con el lenguaje*.

No es, desde luego, un mandato superyóico, transmitido así al analizante, sino una advertencia y una invitación al analista, para que no suponga que se trata de un mero trabajo con los afectos, suponiendo que hay afectos tales o cuales reprimidos, y que esto llevaría a omitir confrontarse con el trabajo con el lenguaje.

Al decir el lenguaje decimos una vaguedad, vaguedad que podemos compartir con los lingüistas, puesto que es claramente su objeto de estudio, y ahí entramos en un intrínquilis de no fácil resolución, no sólo por el lenguaje, sino por la disciplina que lo estudia.

Sabemos que un primer Lacan llamaba a la lingüística ‘ciencia piloto de las ciencias humanas’, intentando poner bajo su advocación al psicoanálisis.

Al final de su obra, dice taxativamente: la lingüística es una disciplina bastante mal orientada, desmarcándose de ella, sin embargo --o por eso-- hace del lenguaje una vez más su objeto de estudio.

Cabría preguntarse entonces, de qué lenguaje hablamos.

Si se comienza a analizar por la exclusión, no es el lenguaje entendido a la manera de un David Liberman, el lenguaje como comunicación en la terapéutica psicoanalítica, el lenguaje que se cree hecho para decirle ‘algo a alguien’.

No es un lenguaje comunicativo, es un lenguaje evocativo, ‘para intentar recordar’ decía también aquel ‘primer’ Lacan. De todos modos, es demasiado vasto decirlo en esos términos, en tanto evocativo de qué, de la historia de uno, de los mitos familiares, de las sagas que cada uno buenamente dice que han sido responsables de su vida, de su historia?

Podríamos decir en todo caso, si nos centramos en el último período de la enseñanza de Lacan, evocativo de *juego de letras*, uno de ellos: el *anagrama*.

Iremos viendo otros, también caracterizados por la ruptura de la palabra, pero no en el sentido más elemental, como un prefijo y después lo que sigue, forma bastante habitual por otra parte --para decirlo con un chiste en serio: tómese el diccionario buscando las palabras que empiezan con *re*, córtelas, y se verá entonces cómo se

logra una palabra distinta. Ejemplo muy vulgar: *re-parto* y tantas otras --jueguito anodino-- pero no es eso a lo que nos referimos.

El *anagrama*, hace una especie de dislocamiento, no de desplazamiento.

Cuáles son las diferencias a tomar en cuenta con el Lacan de *Instancia de la letra...*? --que en todo ese período comandado por la referencia a la lingüística, una palabra se *reemplaza* por otra, es así como él define la *metáfora*, una palabra por otra, una palabra enterita da lugar a otra; y la *metonimia*, una conexión palabra a palabra, una palabra es reemplazada de otro modo por otra, por ligazón sintagmática diríamos, por estar cerca en la cadena, una respecto de otra.

Es evidente que en este quebradero en el que estamos, el del *anagrama*, la cosa es muy distinta, no es cuestión de una palabra metafórica respondida por otra palabra, que ha sido aquella reemplazada por la metáfora. Hay reemplazo, sin duda, de una manera vaga siempre hay reemplazo, la cuestión no está en decir si hay o no reemplazo, sino en *cómo* se produce. El mecanismo interno de la producción, ahí hay un salto --para tomar dos referentes fundamentales-- entre *metáfora* y *anagrama*.

Son dos modos de escucha y dos modos de intervención que, por supuesto, no tienen nada que ver el uno con el otro. Con lo cual, y digámoslo para advertir --no es que ese otro modo no exista, y que no sea pertinente para la intervención del analista-- sino que se trata de desarrollar el que usualmente no está desarrollado, porque no se trabaja de esa forma, o no se lo considera, y se toma en cambio el sesgo más fácil y más conocido.

Este otro quizás es un poco más difícil, porque efectivamente rompe la cuestión comunicativa, e inclusive la cuestión evocativa histórica. Desde esa perspectiva, siempre genera más resistencia, y quizá en principio más incompreensión.

Hay que tratar de abrir el juego a otras figuras, que ya no son esas que permiten orientarse con facilidad y armar una especie de --aquí por qué no, *estructura* -- justamente el término que mejor define al Lacan inicial-- proponemos para lo que intentamos avanzar, y apelando al término de Michel Serres, la *ultraestructura*.

### III.- Dos Saussure

Para entrar ahora en la intimidad del mecanismo del anagrama, y de todas las consecuencias que trae aparejadas, diremos en principio que Lacan supo captar muy bien una diferencia que se plantea en relación a Ferdinand de Saussure.

Un Saussure, sin duda, es el del famoso *Curso de lingüística general*, pero hay otro, lo que pone una vez más de manifiesto que aquello de las 'Obras Completas', o 'como dice tal autor', merece ser replicado, ya que deberá considerarse siempre en qué contexto fue dicho, en qué período, qué estaba trabajando en ese momento', etc.

El afán de simplificación propio de nuestros *psico-sintéticos yoes*, hace que digamos Saussure, ¡ah sí, ya sé! Sintagma, paradigma, significante, significado, etc. Ese es *uno* decíamos, pero hay *otro*. Lacan toma noción de ello en una notita al pie de página, justamente en *Instancia de la letra...*

Recordemos que los *Escritos* salieron en el '66, pero *Instancia de la letra...* había sido escrito en el '57. En el '64 Starobinski descubre los llamados *anagramas de Saussure*, aparentemente en papeles perdidos, en cuadernos, etc. Lacan entonces, leyendo en el año '64 el texto de este autor, llamado *Las palabras debajo de las*

*palabras* --siete años después de la aparición de *Instancia de la Letra...* y con vistas a la publicación de la recopilación llamada *Escritos*, da cuenta de esa lectura.

Interesante, ya no dice *en reemplazo* de otra, dice: las palabras *debajo* de las palabras, por supuesto contenidas en ellas. Lacan dice allí ‘nos dio justamente la seguridad de la que en ese entonces carecíamos’: debe ser leído de modo *múltiple*, ahí alude a lo que encontró Starobinski, que dio pie a su texto, tema sobre el que trabajáramos brevemente, en *La repetición del fracaso*<sup>37</sup>.

Se trata entonces de ‘dos Saussure’, y del modo en que la cuestión del anagrama no toma en cuenta la unidad del signo lingüístico.

Se ha perdido la unidad, es decir esto:

árbol

La unidad del signo lingüístico parte de que el significante árbol (*arbre*) es ese, aunque también Lacan dice, si bien muy al pasar --esto en francés-- ‘traspone la barra’ (*barre*)

ARBRE

BARRE

Un anagrama precisamente, dicho ahí al pasar, en una línea que capta --ahora lo decimos con beneficio de inventario-- algo que sale por fuera de la cuestión del llamado algoritmo: significante, barrita, significado.

Lectura múltiple entonces, supone que pueda leerse el discurso analizante como si fuera una partitura musical, al modo de una *polifonía*, término este que en su momento incluíamos en el título de otro libro<sup>38</sup>.

Sabemos que el famoso *Curso de lingüística...* no fue escrito por él, sino por los alumnos que tomaron notas de ese curso, que todos conocemos, y del cual fatigamos sus páginas. Pero en el caso de los anagramas, estos se encontraron en cuadernos abandonados, en notas sueltas, etc, cierto es que podríamos caer en la ingenuidad de decir: ‘era de esos que no escriben’, sin embargo, por lo que relata Starobinski, eran serios escrúpulos de conciencia los que lo detuvieron.

Suponía que en realidad, el poeta hacía esto de modo deliberado --lo cual era adjudicarle la intención de lograr este tipo de efecto-- pero nos cabe preguntarnos --lo hacía el poeta, o lo hacía quien se acercaba a la obra? En ese sentido ponía en cuestión, en tela de juicio, si en efecto había un mecanismo en juego, o era al revés, más bien había una trampita hecha por el crítico, por el literato, por el analista, por qué no.

<sup>37</sup> R.Harari, *La repetición del fracaso*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.

<sup>38</sup> R.Harari, *Polifonías. Del arte en psicoanálisis*, Barcelona, ediciones del Serbal, 1998.

En el peor sentido de la palabra se podría decir: esto es un jueguito. Este es el límite que suponemos lo detuvo para la publicación de sus anagramas, más allá de la suposición de que fuera ‘de los que no escriben’: no estaba seguro.

Podría tratarse entonces de una cuestión estadística, hay un cálculo de probabilidades?

Sabemos que es posible tomar una frase, desplegarla, sacar una letra acá y allá de cada palabra y formar otra, de alguna manera ‘hacerle decir’ al texto cualquier cosa.

Esto también marca --respecto de lo que Derrida inaugura con el término *deconstrucción*, y a lo que Eco en *Los límites de la interpretación* responde-- que el deconstruccionismo debiera tener un límite, precisamente porque se le podría hacer decir al texto cualquier cosa.

Por lo tanto, o bien no existe, o se cae en un idealismo, en el sentido de que en tanto lector, no *co-creo* el texto, sino que *lo creo* directamente. De esta manera, no habría autor fuera del lector --no es igual a decir que la lectura es fundante, que el sentido de un texto termina en el lector, etc, en lo que estamos todos de acuerdo-- acá la cuestión vira hacia un ángulo riesgoso.

Una suerte de escrúpulo detuvo a Saussure para no publicar sus anagramas, los que fueron encontrados más tarde por Starobinski. Por su parte Lacan, lejos de escandalizarse ante ellos dice “ nos dieron la seguridad que entonces no teníamos”. En otras palabras: si esto eventualmente puede ser un juego para los literatos, no lo es para nosotros como analistas.

#### IV.- *Un poco de Retórica*

Para no hablar de un modo vago, como de una especie de ‘mezclar las letras a ver qué sale’, apelemos al *Diccionario de Retórica y Poética* de Helena Beristáin.

Allí dice: *anagrama*, y al lado, como suele ocurrir cuando hay términos parecidos o que están en la misma línea: “(o hipograma, paragrama, anafonía, anacíclico, metagrama, ‘contrepet’ o ‘contrepeterie’)”<sup>39</sup>

Por lo general sucede con estos temas, algo parecido a lo que ocurre con cadenas, nudos, y otras cuestiones de la topología: suscitan la idea de si es algo que ‘nos sirve’, en tanto analistas, o es un devaneo inútil, trataremos en este desarrollo de contrarrestarla, en tanto consideramos que decididamente tiene que ver con nuestra clínica, tanto del modo de escucha como de intervención.

Dice entonces Beristáin, es una “figura que afecta a los fonemas de la lengua, pues se produce al intercambiar éstos sus posiciones de manera indistinta: [...]”. Queda un poco más formalizado dicho así: “[...] los que se presentan en un orden dado, en una o varias palabras, se reacomodan de otra manera y pasan así a constituir otra(s) palabra(s)”.

Se menciona un ejemplo, veamos qué interesante, alguien que --como suele ocurrir con los creadores geniales-- se inventa a sí mismo un heterónimo:

AVIDA DOLLARS

<sup>39</sup> H.Beristáin, *Diccionario de Retórica y Poética*, México, Porrúa, 1988. Pág. 53.

El anagrama de SALVADOR DALI, supuestamente puede verse ahí una autocrítica mordaz acerca de su avidez por los dólares, por eso se habría ‘rebautizado’ de esa manera.

El trabajo con el nombre propio, la desintegración del nombre propio, rehacer el nombre, comprobable en el caso de muchos creadores, podemos verlo en el propio Freud – inclusive hemos trabajado dando nuestra hipótesis al respecto<sup>40</sup>--que quita el “is” a *Sigismund* transformándolo en *Sigmund*, liquidando su propio nombre de pila y firmando así sus libros.

Después avanza Beristáin: “Hay otras variedades del anagrama. Podríamos decir que una de ellas es la paronomasia en general”, a ella nos referíamos ya en el capítulo anterior. No se encuentra mencionada como tal por Lacan --una de las cosas que suele hacer en su enseñanza-- no decir lo que hace, obligando así al lector a tomarse el trabajo de definirlo.

Además de una referencia en *Instancia de la Letra...* se localizan en su obra sólo otras tres referencias de anagrama --todas muy breves, pero decimos que se trata básicamente de lo que él puso en acto en muchas ocasiones, aún sin hablar tanto acerca de la figura en cuestión--son ellas: *Seminario 21*, 9/4/74, *Seminario 20*, 19/12/72; y *Seminario 17*, 8/4/70.

Está hablando del *anagrama*, pero es en cambio la *paronomasia* el recurso permanente, sistemático, de los últimos *Seminarios*.

Beristáin va ubicando la *paronomasia* --a la que volveremos más adelante--y luego refiere a otra, a la que llama *metagrama*.

No es un tema menor, vale la pena tomar en consideración qué es lo que uno hace, tanto cuando está escuchando, como cuando interviene, esta vez no son las figuras retóricas que Lacan menciona ni en *Instancia de la Letra...* ni en *Función y Campo del habla...* --de las que hay una larga lista, pero que no participan del juego con los fonemas-- es esta la hiancia decisiva, entre las figuras allí trabajadas, y esto que surge a partir de los últimos desarrollos.

En acto, sin decirlo, en el modo en que se expresa, en el modo en que habla y va, podría decirse, permanentemente ‘inventando’ neologismos, una y otra vez, neologismos que superan largamente el medio millar, y que pueden ir detectándose, tanto en su modo de hablar, como en su modo de enseñar.

Iremos desarrollando una pequeña clasificación más o menos ordenada, por el momento-- *anagrama*, *paronomasia* y *metagrama*.

Se habla de *metagrama* cuando “ sólo se sustituye la letra inicial: masa, tasa”, es esta otra variedad del *hipograma* que se da en la “[...]diseminación de las letras de una palabra, indistintamente, en las diferentes palabras de una frase con la que se relaciona por su significado”.

En el texto *La repetición del fracaso*, ya mencionado, habíamos tomado precisamente el mismo ejemplo dado por Beristáin, correspondiente a un verso de Baudelaire:

« *Sur mon crane incliné PLantE son drapEau Noir* »  
(sobre mi cráneo inclinado planta su bandera negra)

<sup>40</sup> R. Harari, *Qué sucede en el acto analítico? La experiencia del psicoanálisis*, Bs As, Lugar editorial, 2000.

Es posible reconocer la función anagramática, las palabras debajo de las palabras, es esto lo que hizo Saussure –no el del famoso *Curso de Lingüística General*, sino el de los anagramas-- y de alguna manera es siguiendo esta línea, como nos propusimos trabajar el cuadro matricial de Lacan ya citado.

Ahí aparece desplegada la palabra *spleen*, muy cerca del *taedium vitae*, algo así como hastío de vivir, una cierta melancolía, hartazgo, o aburrimiento, con esta palabra se conoce la característica propia del tipo de poesía de Baudelaire.

Este es el punto complicado respecto del *hipograma*. Se encuentra una palabra que no es cualquiera, *spleen*, es casi como una ‘marca registrada’ de Baudelaire, no es cualquiera, el *spleen* es casi como un significante que lo representa, por eso la investigación se dirige tendencialmente --en el buen sentido de la palabra-- a encontrar algo que a él lo represente, no cualquier cosa.

Con Avida Dollars, se trataba de reacomodar las letras -- diseminadas de otra manera pero visibles allí-- no es el caso en el desarrollo de una frase, que si bien no es un largo texto, evidentemente no es tan sencillo como trabajar sólo con las estrictas letras que están en juego y su reacomodación.

Avanza después Beristáin: “En fin, hay otro tipo de anagrama, denominado con el término saussuriano anafonía” Está refiriéndose justamente a estos cuadernos que mencionamos. *Anafonía*: “asonancia de una palabra dada, más o menos desarrollada y más o menos repetida, pero sin llegar a ser hipograma”. Por ejemplo: “habría anafonía de esperanza y de desesperanza en despertar”.<sup>41</sup>

“Es decir se produce por adición parcial”, no total como en Avida Dollars, “[...] de fonemas o sílabas que aparecen repetidos indistintamente en diversas partes de palabras próximas”.

“En diversas partes”, es decir que no tiene por qué ser ni siempre al medio, ni al comienzo, ni al final, sino en alguna parte, y que aparezca repetido. Es interesante, cuando uno escribe, muchas veces no se da cuenta de cómo a veces sucede esto, se llaman entre sí palabras, cuando uno las escribe no se da cuenta, y cuando lo relea sí, ha habido un efecto prácticamente anafónico en esta insistencia, pareciera que ‘otro’ nos dicta lo que estamos escribiendo.

“El término paragrama, creado, como anafonía e hipograma, por Saussure[...]”. Vemos así que ya no por el *Curso*...pero sigue siendo Saussure un lingüista de referencia.

Con relación al tema de los paragramas, entre los años ‘66 y ‘69, la brillante semióloga Julia Kristeva, escribió en la revista *Semanátesis* precisamente un texto sobre este tema, quizás el mejor estudio al respecto, en una época anterior a su pasaje tanto al psicoanálisis como a un antilacanismo bastante acendrado.

“[...] paragrama, creado, como anafonía e hipograma, por Saussure, los abarca todos”. Creado en los cuadernos, como decíamos, creado a partir de los textos que no publicó. “En este autor (que reflexionó prolongadamente acerca de la naturaleza lúdica y el grado de intervención de la consciencia en estos fenómenos)” Ahí está el punto donde tocamos algo nuestro: la intervención del grado de “la consciencia en estos fenómenos”.

---

<sup>41</sup> Op.cit., Pág. 53.

Es deliberado, hay otro que dicta y el autor se deja llevar por aquello que le va surgiendo y que él no domina, al modo del *spleen*. “[...] son variedades del *paragrama* [...]”, para Saussure son variedades del *paragrama* “[...]el *anagrama* y el *anacíclico*”.

Sucede usualmente con las figuras que tienen zonas de intersección, que no está claro, en una lógica conjuntística, cómo son las relaciones de implicación, y cuál es parte de otra, cual es más abarcativa que otra, y cual es una variancia de la otra, el *anagrama* entonces, es variancia del *paragrama*, o es la categoría más vasta de entrada del diccionario?

Para Saussure este es el término abarcativo, es interesante, porque acá aparece el *para*, que es *al lado de*, *al costado de*, aparece entonces, más en el sentido de lo que queda por debajo.

El anacíclico “[...] puede leerse de derecha a izquierda aunque sin conservar - como el palíndromo-, el mismo sentido”<sup>42</sup>. Vamos a tratar de explicarlo. El anacíclico sería por ejemplo rama /amar.

Nuestro escritor Juan Filloy, escribió un sinnúmero de obras, cuyos títulos eran siempre palíndromos. Un ejemplo clásico de esta figura, presente en todos los textos es: *Dábale arroz a la zorra el abad*, un palíndromo de más de una palabra en este caso, si se lee letra por letra al revés dice lo mismo, también puede estar referido a una sola palabra, ejemplo de este tipo puede ser *Neuquen*, pero en ese caso se lo denomina *anacíclico*.

Todo esto figura en la entrada *anagrama* del diccionario. Distintas maneras en las que el signo lingüístico no perdura tal cual, es este el punto decisivo, la quebradura del signo lingüístico saussuriano por obra – paradójica si se quiere—del propio Saussure, o del ‘otro Saussure’ en todo caso, del más velado, menos difundido, menos trabajado.

Hay que tomar en cuenta otra variancia fundamental --todas lo son, pero esta nos sale de modo muy natural cuando intervenimos-- es la que los franceses llaman *calembour*, en el diccionario de Beristáin, la castellanización es *calembur*, responde al *calembour* francés, llamado por los antiguos, por los que hicieron estas clasificaciones, *traductio*.

Algo que parecería del orden de la traducción, pero resulta interesante que le pongan *traductio*, algo que no implica un pasaje de lenguas, y que veremos que no tiene que ver, como hace el traductor, con la pregunta obvia: --qué quiere decir?, para volcarlo en otra lengua.

*Traductio*, insistiendo en la referencia de Lacan --también programática—de *intraducción* más que traducción.

En los ejemplos, puede verse con nitidez que es lo que uno suele hacer cuando interviene analíticamente. Veamos la definición: “constituye tanto un tipo de juego de palabras como un tipo de paronomasia, pues consiste en que dos frases[...]”, recordemos que la paronomasia es el toque de una sola letra que varía por completo el sentido de un término, es justamente una paronomasia: *introducción*, *intraducción*, donde hay por lo tanto una sustracción y una adición. No es lo mismo que decimos aquí: jugar con las letras que están en el texto. “[...]se asemejen por el sonido y difieran por el sentido como en ‘a este Lopico lo pico’.”<sup>43</sup> Góngora, es inevitable la referencia a los poetas.

<sup>42</sup> Ibid., pág. 54.

<sup>43</sup> Ibid., pág. 86.

“Se basa en una articulación distinta de los mismos elementos de la cadena sonora, por lo que resultan diferentes unidades léxicas”. Es decir, “[...] diferentes significantes y naturalmente sus correspondientes distintos significados”.

Este es el punto, todo el tiempo trabajamos con los mismo sonidos, esta modalidad, que tiene que ver con un trabajo con el lenguaje que no es metafórico, no un significante por otro, sino qué significantes pueden producirse, inventarse, en relación con la misma cadena, eso que como término genérico, muy vago, muy abarcativo, puede llamarse *homofonía*.

Es como poner el gran título, Lacan con *ennui-unien* hace --si hacemos una verdadera lectura-- apenas un esbozo, apenas una referencia, como para decirnos: sigan por ese camino.

Estamos tratando de demarcar sectores entre *homofonía* --algo más riesgoso que lo que uno hace siempre-- y el juego homonímico, la polisemia, escuchar una palabra y decir: ‘quiere decir eso, pero también quiere decir lo otro’, lo hacemos todos los días, no los analistas, los hablantes en general, ahí el corte no está tan marcado como el corte que requiere ese otro tipo de intervención, *homofónica*, más complicada y quizá por eso más rechazada.

El *calembur* aunque no lo parezca tanto, es otro modo de *homofonía*.

Del poeta Xavier Villaurrutia:

Y mi voz que madura

Y mi voz quemadura

Y mi bosque madura

Y mi voz quema dura

Este es el *calembour*, podemos reconocer allí un modo relativamente usual, el modo en que escuchamos, sin hacer sustituciones en función de las homonimias polisémicas.

Agrega para terminar: “[...] cada emisión de una serie fónica es segmentada de manera distinta que es fácil advertir por escrito”.

Esto nos explica el vuelco de Lacan hacia el escrito en el período final de su obra, justamente porque la cuestión no es tanto el habla sino lo escrito, lo que sólo puede diferenciarse cuando se lo escribe. “[...] pero que en el habla, aunque se observan una leve diferencia de entonación y en las pausas [...] que propicia más de una interpretación pues, debido a las varias posibilidades de segmentación del sonido, los significantes no continúan siendo claramente distintivos, ya que presentan una homofonía casi perfecta”.

Es claro que puede producirse un corte en el habla, y el que escucha entonces preguntarse --qué quiso decir? se genera cierta ambigüedad evidentemente, pero queremos apuntar en especial a esa ‘*homofonía casi perfecta*’.

Es importante dilucidar el funcionamiento de cada uno de los mecanismos, se insiste en que es la antigua *traductio*, más bien podría decirse que es una *traductio* intralengua. --No un pase de lenguas, en el sentido de *inter-idiomática*—o para ser más rigurosos: no el pasaje de un idioma a otro, la traducción que responde siempre a: --*qué quiere decir?* y que el traductor se formula para dar con un sentido parecido, o en lo posible igual, a lo que quiso decir el autor en cuestión.

*Traductio* intralengua entonces, diferenciable de lo translingüístico --el procedimiento joyceano por excelencia-- pasar de una lengua a la otra, mezclar una lengua con otra, o más que nada un idioma con otro.

Cuál será el peso que adquiere para la clínica: tan sólo se trata de un modelo, tomar el modelo de lo *trans*, para trabajarlo en lo *intra*, no en el sentido de que un paciente deba ser bilingüe, ni tampoco queriendo hacer valer la metáfora de: lo inconsciente como otra lengua.

Se desprende de estas cuestiones, la impropiedad de referirse a una *técnica analítica*, en tanto si se tratara de aplicar una técnica, podría suponerse reproducible por cada uno de los usuarios de la misma. En todo caso se trata de una técnica que --aún cuando se ofrezcan de manera genérica títulos teóricos de su accionar-- no será nunca asimilable a un *recetario*.

En otras palabras, la mejor técnica es la que no se nota, es este el punto de quiebre.

De otra manera, algo suena forzado o cae prácticamente en la caricatura, como era notorio en la insistencia --hace mucho tiempo-- en el mantenimiento del encuadre, ya que en pos de su preservación y de la técnica respectiva, se podía llegar a situaciones ridículas.

En último término, no nombrada por Lacan, la paronomasia, la figura que más utiliza, y que paradójicamente no aparece mencionada en su obra.

Es posible deducir aquí otro efecto de enseñanza de parte de Lacan.

Más o menos como la pregunta del analizante al analista --qué quiere, qué quiere de mí, por qué me dijo esto? O bien --dijo esto, pero en realidad, qué me quiso decir? Lo que da lugar al trabajo elaborativo, sin ningún tipo de respuesta cerrada, pre-digerida o conducida por la 'técnica'.

Algo así como: aquello que más pongo en acto discursivo, es de lo que menos hablo, pero a ustedes les compete, indagando en las condiciones de producción de lo que digo, su esclarecimiento, se justifica entonces este trabajo minucioso con todo aquello anunciado por Lacan, al hacer un salto --partiendo del aburrimiento-- para divertirnos con esto.

Juego, en el mejor sentido, casi a la Wittgenstein con sus juegos del lenguaje.

No juegos anodinos --si es que hay alguno-- sabemos de su importancia para los niños, aún cuando se suele decir, de modo peyorativo, prejuicioso: 'está jugando, no es en serio', se escinde el juego del trabajo, el adulto trabaja, el niño juega, se llega a despreciar inclusive al adulto que juega.

Hablamos en especial de juego *con las letras*. Cuando esto es censurado, hay un efecto de represión social: no haga eso, hable con lenguaje al modo comunicativo.

La *paronomasia* "[...]consiste en aproximar dentro del discurso expresiones que ofrecen varios fonemas análogos (paronimia) ya sea por parentesco etimológico[...] *parlero* y *parlamento* es el ejemplo de Beristáin "[...]en cuyo caso se llama *pareqesis*[...]"<sup>44</sup> --cuando tienen la raíz en común-- o "ya sea casualmente" dice, por ejemplo: adoptar, adaptar, o traducción intraducción, agregaríamos nosotros.

Por último: "De la relación mencionada, entre tales semejanzas y diferencias de sonido y de sentido[...]"<sup>45</sup> avancemos "[...] resulta una tensión significativa que inclusive puede llegar a resultar paradójica ('corazón que se descorazona')".

<sup>44</sup> Ibid., Pág. 385.

<sup>45</sup> Ibid., Pág. 386.



como un delirio más, en tanto lo llamativo es, a lo que llega. De allí la atención que le prodigó Foucault.

Precisamente en *Siete propuestas sobre el séptimo ángel*, el prólogo que el filósofo hiciera al texto de Brisset, publicado en el '70 dice sin nombrarlo --creemos que habla de Lacan—algo así como: no es uno de esos soñadores, que creen que a partir de un gran *magma* fónico, de golpe, repentinamente, aparece lo Simbólico. No está dicho --quizás por respeto, estaba relativamente cerca de Lacan en ese momento-- no lo nombra, pero parece que ahí está haciendo una crítica a la concepción de Lacan, en última instancia.

De modo sorprendente, se encuentran en Brisset referencias que Lacan hiciera en la *Conferencia sobre el síntoma* en Ginebra en el año '75, al vincular el nudo --*noeud*-- con el *ne*, y el *pas*, la negación en francés: *ne ... pas*.

Lacan dice allí que no por nada *noeud* se dice con la negación:

*Noeud ne ... pas*

Es interesante encontrar, que también para Brisset, al comienzo era el nudo.

En esa Conferencia, Lacan resta toda casualidad a ese parentesco del nudo y el no. Al principio era el nudo, y al principio, dice Freud, está el no del rechazo, el no de la escupida, lo que no me gusta, lo que no es mío fuera, no. Allí pareciera darse justamente un basamento de la estructuración subjetiva. Precisamente a través de ese no.

Es difícil saber si Lacan leyó o no a Brisset, 'paranoicamente' podríamos decir que es probable que lo conociera, sabiendo de su voracidad intelectual, no resultaría extraño que así fuera, y que además encontrara algún tipo de relación, que excede por completo la casualidad, el juego en la paronomasia.

Es interesante este cambio, de sustitución en este caso, que es la misma que a Lacan, en otro momento, le hace decir yo soy *moterialista*. Algo pasa también, en esa insistencia en los cambios entre la *o* y la *a*, lo mismo que *introducción -intraducción*, la *o* y la *a* nuevamente, el ejemplo que toma Beristáin es un ejemplo en castellano, pero de acuerdo a esto, digamos, a la concepción brissetiana, resulta que el lenguaje no se diferencia de acuerdo a los idiomas, esto es lo más llamativo de su interesantísima postulación. Hay una especie de conjunto, si se quiere de realidades, nombradas por el lenguaje, antes de que los sujetos aparezcan inclusive, y que empieza por el no y el nudo.

Brisset en su delirio, muestra cómo va creciendo el hombre desde la rana por ejemplo, de a poco, en una especie de evolucionismo paso a paso, no es que hubiera aparecido el hombre después de algún salto determinado, sino que va surgiendo a partir de la rana, en su condición anfibia. Habría que leer con mayor detenimiento a los delirantes, y no simplemente concluir en que se trata de un delirio y despacharlo sin más.

Hay aquí otra concepción, por algo Foucault avala con su prólogo al delirante Brisset, otra concepción del lenguaje, sólo que no toma en cuenta que el último Lacan está muy cerca de algunos de esas concepciones.

Cabe preguntarse de todas maneras, cuánto de esta crítica de Foucault --velada pero cierta-- de sus desarrollos pre'70, tomó Lacan en consideración, para concebir ese

lenguaje que no estudia la lingüística, aquella que fuera primero '*ciencia piloto*' y luego '*mal orientada*'.

Ese lenguaje quedará definido, sobre todo a partir de lo que Lacan hace concepto: *lalengua*, que aparece en noviembre del '71. Las casualidades otra vez, ha habido la influencia, el escucharse, a veces citándose, a veces no, haciendo que le aparezca repentinamente esto que es *lalengua*, para lo que en particular proponemos esta definición: un *fuera diccionario*.

Como Lacan pone a veces la palabra en francés, hors fuera y después un guioncito, bueno, efectivamente el punto es la ligazón entre esta lalengua todo junto, y el lenguaje. El lenguaje autoriza a un juego fónico, Foucault lo dice de un modo muy terminante en ese prólogo: no se trata del lenguaje de la estructura de sistemas componenciales, de sus leyes, el lenguaje no es eso. Entonces una palabra, por ejemplo en Brisset, puede remitir a escenas, --fantasmas diríamos nosotros-- que están bullendo y parecen hasta estratificarse en un término. Entonces cuando uno abre una palabra, no encontramos una palabra sustituta, qué encontramos ahí?--un largo texto, al modo de una palabra entonces condensando un largo texto, no una palabra por otra. En general historias fabuladas, condensadas de manera fantasmática, que surge especialmente en los sueños.

Entonces lenguaje --insistamos en los riesgos de la homonimia--ya que todo el tiempo hablamos del lenguaje, pero se ve que decir simplemente lenguaje no avanza mayormente.

La lingüística estudia lengua / habla. Entonces lo que Lacan bautiza como lingüisteria estudia lalengua, o con el término que Lacan menciona por única vez en L'insu, y que nos parece muy adecuado: polilingüisteria. Este tipo de recurrencia, pongámoslo en francés, lalangue, es la referencia al laleo. Por eso también lo de polilingüisteria.

Lingüística : lengua / habla

Polilingüisteria: *lalengua*

*lalangue*

No quiere decir muchas *lingüisterias*, sino marcar otra vez, en la propia composición del término, lo que él pretende sin duda: que sus discípulos intentemos seguir por esa línea --que él no llegó a desarrollar, ya al final de su vida y de su obra.

# ***Capítulo IV***

## Otra escucha

### I.- 'Ataque' a la lengua: Tres que llegaron juntos.

Para comenzar, y centrándonos en la 7ª clase de *ou pire...*, aquella del 15-3-72 en que Lacan lo menciona por primera vez, trataremos de ir despejando algunas cuestiones en torno a lo *uniano*, noción que lejos de concitar acuerdo unánime, da lugar a muy diferentes lecturas.

El tiene especial cuidado en decir 'es una palabra nueva', literalmente: "[...]es completamente nueva", "Es una palabra que no fue dicha nunca"<sup>46</sup>, podría semejar una más del diccionario, pero no lo es.

El término del que es necesario tomar distancia --concebido con justeza como marca de la identificación-- es unario.

Recordemos en este punto que para el Lacan del *Seminario 24*, y volcado en forma muy genérica, identificación es 'tratar de hacer interno algo externo', poco y nada tiene que ver con la volición, en tanto no se trata de algo yóico, de un sujeto 'haciendo como que es otro', asimilable a una imitación.

*Unario* es esa suerte de 'carozo' del Ideal del Yo, y sin duda una de las fuertes marcas de la presencia del *Otro en Uno*.

Con ese término, Lacan rebautiza el *trazo único (Einzigiger Zug)* de Freud, 'basta un *trazo único* para identificarse con el Otro', marca un orden donde el sujeto se ubica, precisamente en función de ese Otro.

Muy en otra dirección --género próximo-diferencia específica-- lo *uniano*, es la referencia a algo que en el sujeto, y en cuanto al orden del lenguaje, trabaja en función de producir figuras del tipo del *anagrama*.

Es desde esa perspectiva que decimos *fuera-diccionario*, aún cuando tomado en sentido semántico, no puede eludirse que el diccionario, es la colección de los monemas propios de una lengua, o para ser más precisos, de un idioma.

Una lengua tiene su registro gramatical, se escribe de un modo y no de otro, de allí que el error sea gramatical, de allí los cursos de gramática, la ortografía, 'va con esta

<sup>46</sup> J.Lacan, *Seminario 19, ... ou pire*, Clase 15-3-72. Versión modificada, p. 1.

letra y no con esta otra', en fin, todo eso que se les enseña a los niños para escribir bien.

Marcando esta cuestión entonces —ahora más abarcativamente— lo *uniano* es lo *fuera de la lengua*, no es ninguna 'instancia' --de un aparato psíquico, lacaniano o el que fuere-- sino un modo de vérselas con el lenguaje, fuera de la lengua, por fuera de la lengua, aproximándose de manera tal, que pareciera que uno *está* en la lengua, y sin embargo no, esto es lo llamativo y equívoco.

No se trata —aún cuando muchos creen que sí— de un orden cortado por completo, como el neologismo psicótico, se trata de esa cercanía: pareciera decir una cosa, y por el contrario dice otra.

Lacan introduce lo *uniano*, a partir de que connotaría lo traducible --un poco dogmáticamente— como: *Hay de lo Uno*.

Podría parecer una referencia teísta, algo de esa relación que muchas veces él critica de la presencia del macrocosmos en el microcosmos, pero nos movemos en el terreno del lenguaje, y no se trata del *ser* sino del *hay*, justamente para desontologizar, para no hipostasiar esencias, sabiendo que siempre estamos dispuestos --en tanto el significante nos invita, y si se quiere por pereza mental lógica— a hacer entelequias.

Este es el punto a tomar en consideración, precisamente para no hacer metafísica, para no decir que 'una parte de la cabeza' es lo *uniano* y otra lo *unario*, o que uno es 'el bueno' y otro 'el malo', cayendo en una mitología, kleiniana, pichoniana, de objetos internos, o cosas por el estilo.

*Hay de lo Uno*, hacíamos breve referencia a esto en *Las disipaciones de lo inconsciente*<sup>47</sup>, donde la corrección lingüística en francés escribiría el *Hay* como *Il y a*, Lacan escribe:

*Y a*

Por cierto, cuando uno en Francia dice *merci* le contestan *y a pas de quoi* —y no: *il n'y a pas de quoi*-- o sea que hay algo de la jerga, de la lengua cotidiana, que hace posible liquidar el pronombre, precisamente uno de los mejores vehículos para reificar, para que cada quien crea que es alguien.

Recordemos la famosa definición de Benveniste cuando dice: *Yo no es sino quien se hace cargo de la presente instancia del discurso*, ese es Yo, es Yo quien está hablando, quien se autorefiere a sí mismo diciéndose Yo. Tú es al que se le habla, y cuando Tú empieza a hablar dice Yo. No hay Yo ni Tú fijos, son realidades discursivas, si puede decirse así.

Pero suprimir el *Il*, no supone una mera maniobra, como si dijéramos que Lacan escucha allí lo coloquial y lo abrevia, prescindiendo del pronombre personal de tercera persona.

La expresión correcta sería: *Il y a de l'Un*, que se traduce como *Hay de lo Uno*.

Lo que él da a entender, como modo de hablar de lo *uniano* es:

*Y a d' l' Un*

<sup>47</sup> R. Harari, *Las disipaciones de lo inconsciente*, capítulo 'Del sujeto dividido finalmente puesto en cuestión', Bs As, Amorrortu, 1996, pp 94-5.

Muy cerca y muy lejos al mismo tiempo, casi una paronomasia entre la expresión correcta ortográficamente, y esa otra a la que finalmente nos convida.

'He aquí lo *uniano*' nos dice en acto, precisamente un trabajo con el lenguaje, una proclividad del sujeto, que no es sólo la de hablar 'la lengua del vecino', como la llama con ironía, la que nos hace decir: *sí sí sí* obteniendo tolerancia, esa que responde, en definitiva, a la ley de la masa.

Nos presenta un enunciado singular, que a quien se asume lugarteniente, o custodio de la lengua --tanto como podría serlo un profesor del idioma, por ejemplo-- provoca irritación.

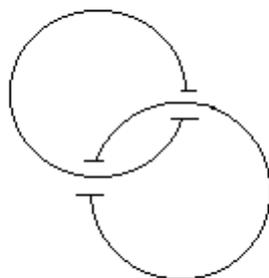
Por otra parte en las Conferencias de *Sainte Anne*, conocidas como *El saber del psicoanalista*, noviembre del '71, presenta --y creemos que nada azarosamente-- algo de lo que nos dice: 'a partir de ahora voy a escribirlo así':

### *lalangue*

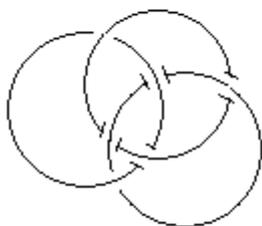
Veamos las semejanzas, sin duda podría decirse que utiliza allí la palabra habitual, no hay en apariencia ningún 'ataque' a la lengua colectiva, sin embargo, lo hay, porque de algún modo embute, pega, el *La*, justamente el que genera universalidad, el artículo determinante, abriendo la puerta a la singularización implicada en este invento conceptual.

Recapitulando entonces, Noviembre del '71: *lalangue*, Febrero del '72: *cadena borromea de tres*, 15 de Marzo: *Hay de lo Uno*.

Algo allí comienza a anunciarse, indicando la introducción de una lógica, con al menos una consecuencia respecto del lenguaje: quiebra la relación de complementariedad de los términos entre sí, la que escribe la conocida cadena olímpica, aquella donde cada uno de los elementos: cuerdas, anillos, o consistencias, pasando por el agujero de la otra, genera una relación indisoluble, esta otra en cambio, borromea, establece una simple apoyatura.



cadena  
olímpica o  
de  
Hopf



cadena  
borromea

Al pensar las cuestiones de la lengua convencional, generalizada, ‘correcta’, sin duda se está atrapado por la cadena olímpica, mientras que por el contrario, al tener la posibilidad abierta, sugerida, puesta en acto, por la *lógica borromea*, esta permite deslizarse hacia la *singularidad*.

Cuando Lacan hace estas extrañas propuestas, los términos no aparecen atados entre sí, para decir *y a d’ l’ Un*, no hay por qué decir *ll y a*, por lo tanto ahí se evidencia ese ‘ataque’ necesario a la lengua, él dice: “van a ver que escribirlo así tiene un cierto interés que justifica la elección de *uniano*.”<sup>48</sup>

Curioso, ya no es la lengua francesa, es algo ‘al costado’ de la lengua francesa.

Aparece después en el texto, una conclusión de capital importancia, donde dice que el *Hay* a diferencia del *Es*, genera un “[...]fondo de lo indeterminado[...]<sup>49</sup> un fondo de indeterminación, Lacan, con su inteligencia y sagacidad, sabe claramente que se introduce en una problemática tradicional: la de la figura y el fondo.

Un *fondo* de indeterminación, supone que hay una *figura*?

*ll y a* es un fondo que no tiene forma, ese es el punto, sobre lo determinado hay siempre una sombra de indeterminación.

Vaya! – No nos damos cuenta hasta qué punto, cuando pensamos en el determinismo freudiano, el ‘todo está determinado’ o como se suele decir, ‘nada es azaroso’, caemos en un fatalismo pesimista, casi no habría nada que hacer, por ende, tampoco que analizar.

“Es sobre el fondo de lo indeterminado que surge lo que se designa, hablando propiamente el *il y a*”<sup>50</sup>

Lo *uniano* va ligado al fondo de indeterminación, hay ese fondo, y sobre él se inscribe cierto margen de inventiva y libertad, por el contrario lo *unario*, marca un fuerte grado de determinación. Lo que buscamos resaltar al decir *la presencia del Otro en Uno*.

Casi hacia el final de esa clase, vuelve a marcar diferencias, señalando que merced a lo *uniano*, se trata de resaltar el carácter de la existencia --no por oposición a

<sup>48</sup> J.Lacan, Op.cit., pág 2.

<sup>49</sup> Op cit ,p 2.

<sup>50</sup> Op. cit p 2.

la esencia sino como *existencia de lo singular*-- dejando en claro de este modo, que no se trataba de una concesión a Sartre, Marcel, u otro existencialista más o menos conocido y en boga pocos años antes del dictado de ese *Seminario*.

Acá existencia quiere decir *singularidad*, a diferencia de las propuestas ontológicas, que siempre buscan generalizar contaminando una escucha, escucha basada en la simbólica-onírica, y por principio universal.

Libros de los que muchos estudiábamos, como *El psicoanálisis de los sueños*, de Angel Garma, por nombrar uno entre tantos, culminaban con un *diccionario* de símbolos. Sin duda confeccionados a partir de propuestas de Freud, tal vez de Jones, pero terminando siempre en propuestas ontológicas.

También Melanie Klein, cuando insiste en la categoría de las fantasías universales hereditarias, hace una propuesta ontológica, es un cierto abecedario, un cierto conjunto inexorable, un *set* instintual que uno trae necesariamente, la propia noción de instinto es de ese orden, veamos por lo tanto cuántos obstáculos epistemológicos barre una propuesta así, y a lo que viene a enfrentarse.

Hacia los finales de esa misma clase entonces -- la referencia parece siempre al *Parménides* de Platón, pero obviamente para pasar de contrabando su propia noción-- es notoria la insistencia de Lacan en diferenciar la *existencia* del *ser*, casi como divisa, concluye : “[...]lo que no existe sino no siendo.Y es esto de lo que se trata, es esto lo que he querido abrir hoy bajo el capítulo general de lo uniano[...]” sigue: “[...]y les pido disculpas: si he elegido lo uniano[...]” “perdónenme” vuelve a decir, esto no está --por lo menos en la desgrabación en castellano-- dos veces: “pido disculpas, perdónenme [...] si he elegido lo *uniano*, es porque es el *anagrama* de *aburrimiento*”<sup>51</sup>.

El hecho de que sea anagramático, replantea toda la definición de *uniano*, mostrando en sí mismo cómo funciona, procede a la manera en que el analista --al menos si pretende tocar algo del orden del *archipiélago*-- debería proponerse.

Ese es el punto decisivo, la cadena borromea nos permite concebir cómo pueden separarse --desguazarse entre sí y recomponerse-- letras y palabras, algo que no quedaba tan claro con la lógica que llamamos *olímpica*, la de la ortografía, la gramática, la corrección verbal, la que aprendemos para entre comillas “hablar bien”.

La diferencia entre dos sonidos semejantes está dada en la grafía, de allí que para saber si hay o no anagrama, necesitemos escribir.

Una triple introducción entonces : es lo *uniano*, es la *cadena borromea*, y *lalengua*, ahí se redefinen una suerte de cosas, y en particular lo que más nos importa en tanto clínicos: *la escucha*.

## II.- Fin del análisis, caída del Otro

Si vamos a *Televisión* --texto del que preferiremos apelar a su edición francesa, en tanto hay serias disidencias con la traducción al castellano-- encontramos una vez más el *anagrama*.

Hablando del *gay sçavoir*, de ese momento de éxtasis de Dante viendo la mirada, y sobre todo el parpadeo de Beatriz, dice: “a todo esto responde en nosotros:

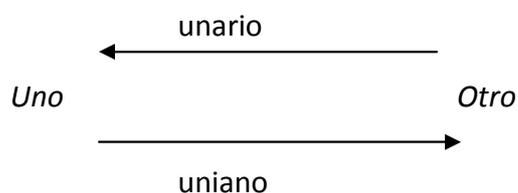
---

<sup>51</sup> Op. cit p 7.

aburrimiento (*ennui*). Palabra de la cual, al hacer danzar las letras como en el cinematógrafo, hasta que ellas justamente se reubican (*replace*) sobre una línea, yo he recompuesto el término: uniano.”<sup>52</sup>

Cuando pasan los créditos en el cine, se empiezan a ver letras que caen, a los costados, de abajo, que parecen no reubicarse hasta que empiezan a hacer anagramas, justamente se reubican sobre una línea que les da un soporte para armar una danza, no es aleatorio, es una danza que sigue determinado tipo de programación, la cual -- como decimos de la técnica analítica-- si está bien puesta, en acto, no se nota y parece espontánea.

Y agrega: “Donde yo designo la identificación de lo Otro a lo Uno”<sup>53</sup>, una dilución de ese Otro, que no es simplemente decir se trata de un Otro barrado, inconsistente, agujereado, sino directamente que esa entidad, a la cual usualmente se le adjudica omnipotencia, no es sino una creación—Lacan dice—‘propia de la vena del neurótico’, no azarosa, no secundaria, sino ‘propia de la vena’, como que va en la sangre de lo que es la neurosis.



Una de las maneras --casi como fórmula o resumen --en las cuales se puede dar cuenta del fin del análisis, es precisamente la caída del Otro, ese Otro queda identificado a lo Uno, por ende, el sujeto ya no está adjudicándole haberlo dominado, sojuzgado, gozado, haberle arruinado la vida impidiéndole avanzar --es decir considerándolo responsable de todo aquello de lo cual él se *des-responsabiliza*—al modo de: *la vida del Uno en manos del Otro*.

Posición de objeto que es lo propio, tanto del comienzo, como de lo que sucede durante un buen tiempo en el análisis, hasta instalarse lo que Lacan marcaba de inicio, tratar de que el sujeto diga *qué parte le toca en el desorden que denuncia*, según la famosa fórmula.

Observemos qué salto conceptual: de decir el sujeto se genera en el campo del Otro, el sujeto depende del Otro, y tantas de esas muletillas ahora tal vez caducas, hasta esta definición de lo *uniano*.

En otro párrafo, a lo Uno lo llama místico: “Digo, de lo Uno místico del cual el Otro resulta cómico[...]”<sup>54</sup>, de algún modo evidenciando el rescate de cierto sentido del humor que surge en el avance del análisis, donde prácticamente la humorada decisiva, es la del propio sujeto respecto de cómo era antes.

“Eso lo resalta el Banquete de Platón, Aristófanes, para nombrarlo, donde le doy el crudo equivalente de esa bestia de dos unidas por las espaldas, que le imputa a Júpiter

<sup>52</sup> J.Lacan, *Télévision*, IV. Versión francesa, Pág 41.

<sup>53</sup> Ibid., p.41.

<sup>54</sup> Ibid., p.41.

que es lo que él en definitiva debería hacer, la bisección: esto es muy impropio, porque esto no ocurre. Al padre real no se lo introduce frente a tales inconveniencias.”<sup>55</sup>

En este caso es Júpiter, como Nombre del Padre, quien tendría que producir la famosa bisección del andrógino. Ahora bien, es lo mismo decir identificación del Uno al Otro, que decir que se trata de una androginia, de la bisexualidad, de dos sexos en uno, o que el propio cuerpo responda por ambos? --también en ese sentido puede afirmarse que resulta cómico, puesto que no se trata de esto.

Lacan ironiza para que se capte que el fin del análisis no radicaría en la absoluta prescindencia del Otro, en decir todo lo logro ‘en mí mismo’, casi como una promoción de la masturbación.

Crítica a Freud haber elegido esto al parecer: “[...]le imputa al Eros en tanto que lo opone a Thanatos[...].” en verdad correspondería que dijera pulsión de muerte, o de destrucción, ya que Thanatos no es un término de Freud, pero dice Thanatos: “[...]como el principio de la vida es unir, como si a partir de una breve coiteración uno pueda haber visto nunca dos cuerpos unirse en uno.”<sup>56</sup>

He aquí otra buena palabra, *coiteración*, por un lado coito, y por otro iteración, es como decir: *tengan los coitos que quieran, no harán de dos cuerpos uno*, por un lado la crítica respecto al Eros, y al mismo tiempo su afirmación de ‘no hay relación sexual’.

Veamos lo interesante: lo dice con una palabra-valija. Qué es lo que se puede unir? --no se trata de los cuerpos, sino de las palabras.

Algo así como: no creamos en esa especie de principio entre místico y metafísico, por el que Freud insiste en que pareciera que Eros es ‘todo lo que une’.

### III.- Un afecto fundamental, el *deseo de Otra Cosa*

Resulta llamativo observar en nuestros días, hasta qué punto la problemática que más suelen traer los analizantes, es el *aburrimiento*, aburrimiento que no se confunde con la angustia, y que quizás tiende más que ésta a la salida por la vía del *acting-out* o el pasaje al acto.

Para contextualizar el *aburrimiento*, tomaremos dos referencias fundamentales, una localizable muy tempranamente, en *Las formaciones de lo inconsciente*, y la otra en el *Seminario 7 La Etica*.

En la clase del 15 de enero del '58 de *Las formaciones de lo inconsciente*, hablando de algo que *a posteriori* dará lugar a la metáfora paterna, marca lo que llama “[...] deseo de Otra cosa”, no deseo *del* Otro, no deseo *por* el Otro, ni *La Cosa*, tal como aparece glosada cuando trabaja el *Das Ding* de Heidegger, sino *deseo de Otra Cosa*.

Establece allí una suerte de degradación de ciertos fenómenos, casi como de la vida cotidiana, que creemos no muy tomados en cuenta por el psicoanálisis, ni hasta ese momento, ni después.

---

<sup>55</sup> Ibid.

<sup>56</sup> Ibid.

“[...]deseo de Otra cosa como tal. Esta dimensión no está únicamente, simplemente, presente en el deseo.”<sup>57</sup> Es interesante comprobar que respecto de la desgrabación original del *Seminario*, la versión establecida por el transcriptor, omite sobre todo los superlativos, cuando en ese “simplemente[...]absolutamente[...]totalmente”, se patentiza el énfasis que ponía Lacan en lo que decía. Quizás para darle un tono más profesoral, más neutro, más ‘universitario’, en el peor sentido de la palabra, le fue quitado, si lo restituimos, ‘suena’ muy de otra manera.

Parece nuevamente ese tipo de juego en el que Lacan define algo tomando en cuenta lo definido.

--No es sólo del deseo, pero va a definir el *deseo de Otra Cosa?* --esto en efecto es otra cuestión, ya no únicamente en la perspectiva de deseo del Otro: “Esta dimensión está presente en otros estados[...]” *estados*, noción que habría que resaltar: “[...]que son absolutamente, constantemente permanentes.” “[...]por ejemplo, si se puede decir así, la vigilia, no se piensa mayormente en esto. La vigilia [...]y después qué?” “[...]es justamente lo que Freud evoca en su estudio sobre Schreber hablándonos de *Antes del despertar del día*, el capítulo del Zarathustra de Nietzsche. Este es el tipo de notaciones que nos revela hasta que punto Freud vivía en esta Otra cosa. Cuando yo les he hablado justamente del día, de la paz del atardecer[...]”<sup>58</sup>, está hablando de la metáfora, y de cómo él lo tomó en cuenta, tanto en este *Seminario* como por ejemplo en *La instancia de la letra*.

Sigue: “[...]y algunos otros pequeños trucos, pequeñas circunstancias, de las cuales ya más o menos les había advertido. Esto está justamente tomado por entero, está centrado sobre esta indicación.”<sup>59</sup>

Podemos aprender así, como procede metodológicamente Lacan cuando lee a Freud --quien a su vez hace lo propio con el *Zarathustra* de Nietzsche-- va entonces de Freud, a Nietzsche, y al estado que a él le interesa.

“*Antes del despertar del día*, justamente, es propiamente hablando, es el sol lo que va a aparecer? . Esa Otra cosa que está latente, que es la que se espera justamente, en el momento de la vigilia.”. Algo que se espera *sin* angustia, aún cuando llamativamente indicará después, que la dimensión de la espera es una marca fundante de ésta.

“Esa Otra cosa que está latente, que es esperada en el momento del arribo del día. Y después el encierro.” El *aburrimiento*, y estos llamados *estados*, en algún sentido también pueden ser llamados afectos, por lo que no sólo vale aquello que Lacan nos decía: ‘he estudiado el afecto fundamental para todo psicoanalista, que es la angustia’.

Desde luego vemos aparecer la angustia en la clínica --en su orden con inhibición y síntoma-- pero no es sólo eso, tampoco se trata de ‘hacer catálogos’, yuxtaponiendo, como cada autor puede hacer, infinidad de nombres para un montón de presuntos afectos.

No es meramente que uno se apacigua porque sabe lo que va a pasar, y entonces podría decir que es algo domesticado, sabe que viene el sol, sin embargo, hay una espera...*de Otra Cosa*, tomado en sentido metafórico, no se trata del despertar del día, sino de alguna otra cuestión “Y después viene el encierro. No es inclusive una dimensión totalmente esencial?[...]” la transcripción le saca el “totalmente” “No es

<sup>57</sup> J.Lacan, *Les formations de l'inconscient*, clase 15-1-58, Versión francesa, pág 177.

<sup>58</sup> Ibid.

<sup>59</sup> Ibid.

entonces inclusive una dimensión totalmente esencial? Desde que un hombre llega a cualquier parte, sea en la foresta virginal o en el desierto, comienza por encerrarse. Por necesidad [...] podría ser que él entonces pusiese dos puertas para hacer una corriente de aire entre ellas. Se trata entonces de establecer en el interior, no simplemente para marcar interior exterior, sino la noción de lo Otro, de lo que es Otro como tal, de lo que entonces evidentemente está fuera de ese enclaustramiento. Yo diría más, si ustedes exploran la fenomenología como quien diría, del encierro, ustedes percibirían hasta que punto es absurdo limitar la función del miedo con relación a un peligro real”<sup>60</sup>.

No se trata de lo que hace el hombre cuando construye su habitación para defenderse de los peligros de la naturaleza: animales, tormentas, o desastres naturales, no se trata de un peligro real sino: “La relación estrecha del miedo con la seguridad, debía esto tornarse manifiesto por la fenomenología de la fobia. Ustedes percibirán entonces que en el fóbico, sus momentos de angustia se producen cuando se apercibe de que él ha perdido su miedo, justamente cuando comienza digamos a levantarse un poco su fobia. Es en ese momento que él se dice *oh la la!* Esto no va! Yo no se más dónde tengo que detenerme, perdiendo mi miedo he perdido mi seguridad.”<sup>61</sup>.

Sin duda algo que podemos llamar: huída *hacia* la realidad para justificar una fobia, hoy nos basta salir a la calle y comprobar la absoluta actualidad de estas palabras.

“En fin, todo esto es lo que les dije el año pasado respecto de Juanito. Hay otra dimensión en la cual generalmente ustedes no piensan, yo estoy persuadido de esto, porque ustedes viven en ella como en su aire natal, y se llama el aburrimiento. Ustedes quizás no hayan reflexionado nunca, hasta qué punto el aburrimiento es típicamente una dimensión de la Otra cosa, que llega inclusive a formularse como tal de la manera más clara, uno quiere Otra cosa.”<sup>62</sup>

Lo vemos directamente en los decires del aburrido, quiere otra cosa, y es en esto -como fenómeno de lenguaje-- sobre lo que nos llama la atención Lacan, la persona diciendo *quiero Otra Cosa*.

“Son una especie de formaciones de compromiso, formuladas, simbolizadas, de la relación esencial con Otra cosa. Ustedes van a creer entonces, que de modo muy repentino yo he caído en el romanticismo, y la búsqueda de las cosas del alma. Ustedes ven esto, el deseo, el enclaustramiento[...] casi estoy por decir la plegaria, por qué no lo digo no es cierto? Y el aburrimiento, dónde va esto? Se desliza hacia esto?”<sup>63</sup>

Más adelante: “Cuando el hombre llega a alguna parte, sea esto una prisión, un burdel, es decir donde se puede ver verdaderamente el deseo, él espera alguna cosa mejor, un mundo mejor, un mundo futuro, y está allí entonces justamente de que en el despertar espera la revolución.”<sup>64</sup>.

Dimensión esencial por cierto, aunque no se tratara de la revolución comunista – en tanto la figura puede cambiar-- se sigue esperando. “Pero sobre todo, sobre todo cuando llega a alguna parte es excesivamente importante que todas sus ocupaciones trasuden el aburrimiento” “que todas sus ocupaciones trasuden [...]” el verbo es *suer*,

<sup>60</sup> Ibid.

<sup>61</sup> Ibid.

<sup>62</sup> Ibid.

<sup>63</sup> Ibid.

<sup>64</sup> Ibid.

sudar, pero parece impropio decirlo de ese modo: “[...] trasuden el aburrimiento. Una ocupación no comienza a devenir seria sino cuando, lo que la constituye, es decir la regularidad, deviene perfectamente aburrída.”<sup>65</sup> Es en este sentido que decimos dimensión esencial, acá ligado a la cuestión de transformarse en algo serio y regular.

“Tomen en cuenta ustedes por ejemplo en particular lo que en su práctica analítica está hecho exactamente para que ustedes se aburran. Aburrirse, está todo ahí, también una gran parte de lo que se llaman las reglas técnicas a observar por el analista no son otra cosa que medios para dar a esta ocupación, la garantía de su estándar profesional, pero si ustedes entonces van al fondo de las cosas, ustedes percibirán que es en la misma medida en que ellas entonces digamos, sitúan, [mantienen] la función del aburrimiento en el corazón de la práctica.”<sup>66</sup>

Una vez más, hablando a un público de analistas —y esto hace directamente a nuestra práctica—los conduce a pensar qué pasa con la estandarización, la falta de sorpresa, por la que el analista y su escucha quedan narcotizados.

Punto decisivo, más allá de la referencia a nuestra clínica cotidiana y al aburrimiento, la cuestión del *deseo de Otra Cosa* lleva en ocasiones al analista a dejar de ser tal, no creyendo en poder lograrlo dentro del análisis, se divierte haciéndose sistémico por ejemplo, dando normas, o cosas por el estilo, suponiendo desde esa perspectiva tener mayor incidencia, en lo que algunos llaman --*lo Real del analizante*.

Muchas veces tiene que ver con indicaciones casi burdas, de sentido común, he ahí la pequeña trampa: hacer el papel del Ideal, en esa alienación, presente en la indicación bondadosa, bien intencionada, curativa, va o más o menos de soslayo la iatrogenia, el analista encarnando el Ideal, ‘sabe’ lo que es bueno para el analizante, otra vía entonces por la que alguien sale de la función de la abstinencia, que bien puede llamarse del *acting*.

Aquí inclusive hay algo más, ya no es el simple ‘todo deseo es deseo de Otra cosa, y por eso es siempre insatisfactorio’, como repite cierto cliché metodológico bastante remanido, no es simplemente: ah bueno, ya lo sé, el deseo es siempre deseo de Otra cosa, uno cree que desea algo, y en realidad desea otra cosa, es claramente en referencia a una demarcación respecto de ser tomado por una circunstancia, y hacer un leve corrimiento, una pequeña metonimia, para no estar tomado por esa circunstancia de la cual se quiere salir.

Es decir que hay una espera --ahí está la vigilia-- hay también, una suerte de protección fóbica, donde se demarca un adentro de un afuera, que nada tiene que ver con los peligros reales-- y por último la dimensión del *aburrimiento*. Como correlato, el sujeto tendría casi una función afanísica: deja de desear, a menos que desee *Otra Cosa*.

Así lo escuchamos, por ejemplo, de quienes creen deben incurrir en la ingesta de alguna droga, para salir de un estado cotidiano insoportable, y ahí vendría la *Otra Cosa*: ‘euforia’, ‘liberación’, ‘todo está permitido’, ‘no me entero de nada’, ‘estoy en otro mundo’, ahí parecen ‘despertar’ --hablando de la vigilia-- para repentinamente, volver al encierro de esa vida cotidiana.

--Qué es esa *Otra Cosa*?, a decir verdad un punto casi descuidado por quienes tratamos de seguir la enseñanza de Lacan.

---

<sup>65</sup> Ibid.

<sup>66</sup> Ibid.

En “*La Ética[...]*” *Seminario 7*, clases del 23-12-59, y 27-1-60, vuelve sobre la misma cuestión, reintroduce allí la cuestión del *aburrimiento* y la cuestión de la *Otra Cosa*, en un contexto general sobre los mandamientos, dice: “Dejo de lado el reposo del sábado, pero creo que este extraordinario imperativo gracias al cual en un país de Amo-Maestro vemos todavía que un día sobre siete transcurre en una inactividad que según dicen los proverbios humorísticos no le deja al hombre del común un punto medio entre la ocupación del amor o el aburrimiento de lo más sombrío.”<sup>67</sup>

Ese sería el descanso, quizás lo que Ferenczi en el psicoanálisis bautizó como ‘la neurosis del domingo’ pero veamos qué mitiga ese aburrimiento ‘*du plus sombre*’, --el más sombrío-- la ocupación del amor, no el amor: la *ocupación* del amor, o sea que también, desde esa perspectiva, requeriría trabajo.

No el amor como una especie de estado beatífico interno, sino indicando cierta dedicación: pese al descanso, se trata de la ocupación del amor, si no hubiera ocupación y sí una suerte de descanso absoluto, sobrevendría esa llamada ‘neurosis del domingo’.

Suena equívoco, cuando se dice *–bueno, hay que poder relajarse, descansar!* De acuerdo, pero cuidado con el deseo de *Otra Cosa*, la presunción de una ‘nada’ que resultaría terapéutica.

Recordemos aquella carta que en el año ‘32, Freud dirigía a Eitingon --cuando escribía las *Nuevas Lecciones Introductorias*-- ‘siempre es mejor ser interrumpido cuando uno está haciendo alguna cosa, que esa tierna molición de la nada’.

Ser interrumpido, es esta la sensación constante que tenemos cuando hacemos algo: tenemos que parar, el valor de la interrupción, es que viene a marcar precisamente que ahí hay trabajo, y trabajo no en el sentido usual del *tripallium*, como castigo, como manera en la que alguien pena por el trabajo --tal como lo concibe la sociedad en general-- sino en el sentido de tomar una materia prima, aplicarle un trabajo, y de allí obtener un producto.

Es esta la definición más elemental del trabajo, hay una transformación en juego, por lo tanto al decir la ocupación del amor, no se habla de mirarse a los ojos y ‘ya está’, hay todo un programa en juego, sino aparece el deseo de *Otra Cosa*, el que tantos tienen que matizar a través de distintas formas de ingesta compulsiva.

En la clase del 27-1-60 --rigiéndonos por la de la *Association Freudienne Internationale*-- hay que hacer varias correcciones a la transcripción de *de Seuil*. “Volvemos a encontrar allí esta estructura fundamental[...]

no una entre otras, *esta*, “[...]ésta estructura fundamental que nos permite articular que la Cosa de la que se trata, está abierta en su estructura de ser representada por lo que llamamos otrora, a propósito del discurso del aburrimiento y de la plegaria, la Otra Cosa, la Otra Cosa es esencialmente La Cosa.”<sup>68</sup>.

El contexto es la búsqueda de un objeto dado por perdido y que nunca se tuvo, ese es el reencuentro del que se trata, y el estado de aburrimiento, conlleva la presunción, o la inyección, como para salir del mismo.

“La Otra Cosa, es esencialmente la Cosa. Esta es la segunda característica, la Cosa como velada por su naturaleza representada [...]por Otra Cosa.”<sup>69</sup>

<sup>67</sup> J.Lacan, *Seminario 7, La Ética del psicoanálisis*, clase 23-12-59. pág 101, traducción modificada.

<sup>68</sup> Op.cit., clase 27-1-60. pág 147, traducción modificada.

<sup>69</sup> Ibid.

No se trata por ende de un objeto --muchas veces en la alienación propia de los hablantes se cree que hay que dar con un objeto específico—que puede ser un partenaire sexual, una vocación, una droga, lo que fuere, se trata de un *trabajo con el lenguaje*, del que en todo caso ese presunto objeto viene a ser eventual consecuencia, y nunca aquello que indicaría cierta presunción de que hay algo, que vendría a colmar efectivamente eso, perspectiva casi utilitarista, a la cual con su oferta de *gadgets* --al decir de Lacan-- el discurso neo-liberal es más que proclive.

En *Radiofonía*, en las preguntas que le hace GeorGIN a Lacan, y que él lee en la clase del *Seminario "L'envers[...]"* del 8-4-70, y aún cuando lo publicado en *Scilicet* como *Radiofonía*, no es igual a lo que está en la desgrabación original, dice esta frase: "[...]de su aburrimiento, o sea del afecto del deseo de Otra cosa, con una gran A."<sup>70</sup>

Concluimos entonces, un afecto que no es la angustia, que es el afecto del deseo de Otra-Cosa -- mentando a *Das Ding*-- esa otra dimensión que se supone querer atrapar por la vía de la conducta, dicho así a propósito, que implicaría salir del afecto llamado *aburrimiento*. No se trata por ende de hacer un catálogo de afectos, ni de considerar sólo la angustia, se trata de esta *Otra Cosa* a partir del *aburrimiento*, y del modo en que indisolublemente se liga a la cuestión anagramática.

---

<sup>70</sup> J.Lacan, *Radiophonie*. Scilicet 2/3, 1970. pág 66.

# *Capítulo V*

## Deseo de Otra cosa

### 1. La Cosa.

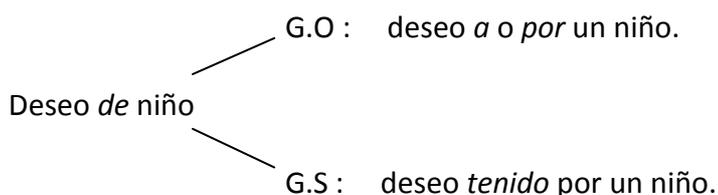
Para trabajar esa dimensión esencial llamada *ennui* o *aburrimiento*, recurrimos a textos nodulares como *Lo abierto. Del hombre y del animal* de Agamben, y ya en la obra de Lacan en especial a *Radiofonía*, donde prácticamente aparece definido como afecto del *deseo de Otra Cosa*.

Esto nos lanza hacia algo muchas veces repetido, aunque sin reparar en las consecuencias implicadas en el *de*. Recordemos que en sentido gramatical, el *de*, como caso de declinación, se llama *genitivo* e indica pertenencia, pero a su vez, puede articularse en dos vertientes, llamadas respectivamente: subjetivo y objetivo.

Una de las tantas aclaraciones que hace Lacan al respecto, figura en una clase del *Seminario ...ou pire.*, la del 19-1-72, refiriéndose a *deseo de niño*. Veamos cómo se articulan los genitivos allí para luego llevar agua a nuestro molino, *deseo de Otra cosa*.

Genitivo *objetivo*, deseo *a* o *por* un niño, refiere --al modo del complemento directo-- a aquello que del sujeto se dirige *hacia* el objeto, y en estricto sentido gramatical, el sujeto desea un objeto, dejando de lado posibles consideraciones psicoanalíticas.

Utilizando la misma expresión --y he aquí lo interesante en juego-- podría decirse deseo *tenido* por un niño, como *subjetivo*, es el niño quien tiene un deseo.



Muchas veces en nuestra labor analítica escuchamos el *de* como pivoteando sobre un equívoco: un analizante quiso decirlo en sentido objetivo y parece subjetivo, o a la inversa, de donde el interés en puntualizar uno u otro como recurso interpretativo. En tanto si por un lado definimos la dimensión de lo Real como dimensión lingüística, esto no puede excluir la escucha, y en segundo lugar, si se trata de darle consistencia -- en este caso respecto de los genitivos-- será en función del deseo del analista, es él quien funda con su decir aquello de lo que se trata.

Permitámonos ahora una pequeña digresión. Se dice a menudo discurso *del* analista, puede verse con claridad que se trata de un genitivo. Pero se trata entonces del discurso que el propio analista profiere, o del referido al proceder del analista?

En ocasiones Lacan dice *discurso analítico* en lugar de *discurso del analista*, y luego sigue adelante, como tantas veces en que ofrece algo a nuestra interrogación, tal vez para mostrarnos --tomando en cuenta la diferenciación de genitivo en subjetivo y objetivo-- que decir discurso *del* analista no es unívoco.

*Discurso analítico* por lo tanto, ya no sería el proferido por el analista en sesión, el que hace a su modo de intervención—sino el de quien hace referencia al proceder de un analista, al cuerpo de doctrina, al análisis de control, la Conferencia a partir del caso, o bien a cualquier otro de los artificios implementados en nuestro quehacer.

En la misma dirección, resulta ostensible cierta laxitud conceptual, cuando en aras de la abreviatura, y el supuesto de que todos entendemos de qué se habla, suele decirse *discurso amo*, liquidando el genitivo. Reducción --fallida o interesada-- en tanto muchas veces surge al modo descalificatorio ‘eso es *discurso amo*’.

Su consecuencia inmediata es la presunción de que quien pone en acto ese discurso --al modo del *genitivo subjetivo*-- es un amo, deslizándose por otra parte una muy mala traducción del término *maître*, vertible como sabemos --y acorde a la doble etimología que nos viene del latín: *magister*, *dominus*--tanto por *amo* como por *maestro*.

Yendo a nuestro tema, Lacan terminará diciendo que siempre que hizo referencia a *deseo de Otra Cosa* fue desde la perspectiva de mentar *Das Ding*, *La Cosa*.

En torno a ella hay cierto consenso. Introducida históricamente por Freud en el *Proyecto*, retomada luego en *La denegación*, y finalmente relevada por Lacan, en especial en el *Seminario 7, La ética del psicoanálisis*. Lacan cruza allí la referencia de Freud con la de Heidegger, sin que eso implique ser heideggeriano, como muchos pretenden ‘hacerle decir’.

Por otra parte, en un texto denso, difícil, y no precisamente temprano como *Radiofonía* --no se trata por lo tanto de algo acantonado en el *Seminario 7*-- prosigue la marcación de una dimensión esencial *otra*, a la que sigue llamando afecto.

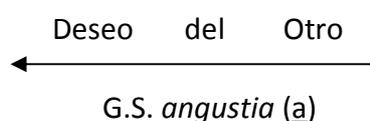
Si bien allí se refiere muy especialmente a la *angustia*, es importante puntualizar que lo que puede decir el psicoanálisis que sigue las enseñanzas de Lacan, no se limita a ésta como único afecto. Hay cierto Superyó en juego, en torno a que hablar de afectos, implica el riesgo de bandearse a concepciones energetistas, tal vez atribuibles a André Green, u otros, y que en todo caso, la única definición ‘de estructura’ es la de la *angustia*.

Sensación del deseo del Otro, para decirlo de modo canónico.

Sin embargo, pocos renglones después de referirse a la *angustia*, aparece este otro afecto, "*deseo de Otra Cosa*."<sup>71</sup>

Ahora bien, es *por Otra Cosa*, o es Otra Cosa que *me desea*?

*Sensación del deseo del Otro*, definido en esos términos, es claramente al modo del *genitivo subjetivo*. Aquello que Lacan entre otras ocasiones, expresa bien en el *Seminario 10*: 'el Otro me desea', 'pide mi pérdida', 'busca mi aniquilación en aras de sostenerse', sumado a una cuestión referida al saber, 'no sé qué quiere' 'qué me quiere', en sentido global: *me quiere eliminar*. En este sentido se puede decir *genitivo subjetivo*, angustia. Ahí deseo del Otro, no es de ninguna manera deseo *al* Otro.



Pero Lacan también refiere el *aburrimiento*, como afecto *de Otra Cosa*, 'deseo Otra Cosa que esto', por lo tanto es obtener esa diferencia, grande o pequeña, pero 'otra cosa que esto'.

El angustiado queda reducido a la condición de objeto, pierde la condición de sujeto, por eso entre comillas 'se entrega', a esa vivencia insoportable de ser prácticamente ingurgitado por el Otro. Pero cuando Lacan dice deseo de *Otra Cosa*, de alguna manera está hablando de *La Cosa*, no del objeto (a), diferencia conceptual importante.

En una puntualización bien estricta enuncia: "esto no dice nada del pequeño a, porque este no es deducible sino de la medida del psicoanálisis de cada uno, lo que explica que pocos psicoanalistas puedan manejarlo bien, inclusive siguiendo mi *Seminario*".<sup>72</sup>

No hace por ende, una coligación de esa *Otra Cosa* con el objeto pequeño a, sino con *Das Ding*.



Valdrá la pena detenerse en la relación entre objeto a y la *Cosa*, y respecto de esta última, señalar algunas de sus características básicas, las más significativas, pretendiendo apuntar a una definición de estructura, con la posibilidad de hacer

<sup>71</sup> J.Lacan, *Radiophonie*, Scilicet 2/3, 1970, p. 66.

<sup>72</sup> Ibid.

concepto, y no a estériles clasificaciones taxonómicas que solo reflejarían subjetivismos perspectivistas.

En principio la *Cosa*, no se enmarca en tres características que podríamos llamar negativas: *continuidad*, *identidad* y *anticipación*. En la búsqueda de *Otra Cosa* --y esto parece obvio-- esta se nos escapa, no tiene una identidad definida, y por ende su encuentro no es anticipable.

Cuando Lacan ironizaba o hacía críticas lapidarias en torno al aburrimiento en nuestra práctica cotidiana, era dejando en claro que si en un sentido disfrutamos del confort intelectual de que todo es anticipable, en el otro nos morimos de aburrimiento.

El eterno retorno de lo mismo, aún cuando nunca es tal ni absolutamente así.

Lacan lo muestra bien en su versión inicial sobre el estadio del espejo: “se pasa de la insuficiencia a la anticipación” marcando así la temporalidad propia de lo Imaginario. Mientras que la anticipación, como tiempo de lo Imaginario, es tiempo de cierre, lo no anticipable abriría el campo a la sorpresa.

Es en ese sentido que se trata de ubicar otra dimensión que podría llamarse eventualmente, *lo Real del tiempo*.

Por otro lado, si pensamos lo que nos dicen los psicólogos --muchos de ellos disfrazados de psicoanalistas-- respecto de la identidad y sus trastornos, *Identidad* y *continuidad* prácticamente se llaman entre sí.

Para expresarlo con cierto humor, el primero de esos ‘trastornos de identidad’ es precisamente sostenerla, algo así como ‘creérsela’ con ‘continuidad en el tiempo’, tomando las definiciones habituales, desde Erickson, Grimberg y otros, eso es lo que se dice de la identidad: marca, persistencia en el tiempo, de lo idéntico consigo mismo.

En psicoanálisis trabajamos en lo no idéntico consigo mismo – enunciado paradójico, que marca justamente el intento de ruptura con las determinaciones imaginarias.

Esas tres características, *continuidad*, *identidad* y *anticipación*, se llaman entre sí, de algún modo tienen fuertes zonas de intersección y de co-implicancia, son propias del mundo. Por el contrario, como analistas, tratamos de estar precisamente *in-mundo*, tomando *in* como prefijo negativizante, por fuera del, al modo de inexistencia.

Glosando un antiguo texto en el que trabajáramos este tema<sup>73</sup>, podríamos decir que los tres caracteres nombrados son del mundo, y por lo tanto La Cosa es in-munda, y en tanto fuera del mundo, se puede decir que es única.

No tiene la característica de la reproducción indefinida, que se supone sucede con ‘las cosas del mundo’, le damos por el contrario un carácter de *unicidad*, podrá considerárselo mítico, pero es al modo del goce del Otro, cuando se dice *no existe*, no deja por eso de tener una poderosa eficacia.

No hay anticipación, no es una cita, es el *encuentro de lo Real*, lo inesperado, lo no anticipable, lo discontinuo, es un encuentro no predeterminado y dado como al azar.

También diremos como otra característica: *no es el objeto (  $\underline{a}$  )*, desde luego respetando el paréntesis, en tanto el objeto  $\underline{a}$  no es una pura desnudez, está procesado en el fantasma y sostenido en y por este último, que a su vez mantiene el deseo, que a su vez divide al sujeto, seguir el hilo nos conduce a esto, por lo que aún considerando una cara Real del objeto  $\underline{a}$ , estamos en presencia de los caracteres propios de lo Simbólico.

<sup>73</sup> R.Harari, *Psicoanálisis in-mundo*, BsAs, Editorial Kargieman, 1994.

Precisamente lo que no sucede con el encuentro dado como al azar, no se trata del fantasma, ni de la división del sujeto, sino de cierto momento que hemos llamado de *estupor*, en el que no estamos sostenidos en el fantasma --el equilibrio es parte de estar en el fantasma-- y donde este por el contrario vacila.

Vamos a decir también que está *fuera del significado*.

Correspondería a esa definición un poco rara que ofrece Lacan del *significante puro* tal como aparece en el *Seminario 20*, aquel que no arroja efecto, que no es formador de significado, y que en su 'pureza' entre comillas, es lo que puede aparecer --en particular pero no únicamente-- en la alucinación, donde justamente no siendo generador de un significado aplacador, queda *fuera significado*.

Por último, la característica de un Otro que no es lo Simbólico, que Lacan llama, ya a partir de *La subversión del sujeto*, el *Otro Real*.

Se trata de la presencia --para decirlo en términos precisos, dejando por fuera el Edipo-- de la madre en tanto no 'mujer del padre'. Eso que intentábamos pensar con la *em* en el cuadro matricial de la angustia, esa presencia materna, que en otro ejemplo veremos luego cómo retorna.

Cosa	<p>No: identidad, continuidad, y anticipación.  <span style="display: block; text-align: right;">(son del mundo)</span> Unicidad.  Encuentro de lo Real.  No es el objeto. ( <u>a</u> )  Fuera del significado.  Otro Real.</p>
------	---

## 2. Del aburrimiento a la invención de significantes nuevos.

Haciendo pie en el *anagrama*, una de las figuras que Lacan nos propone --ya en otra dirección que la metáfora-- e incluyendo tanto términos trabajados, como otros que surgirán a partir de ellos, iremos ahora dando forma a un esquema, que facilite visualizar las posibles relaciones a establecer entre los mismos.

Se trata desde luego de un simple recurso didáctico, y sabemos que paga por ende tributo a la diacronía, pero valga como modo de volcar algo del saber en psicoanálisis

Comencemos a desglosar los distintos elementos que lo componen, en primer lugar el *aburrimiento*, y siendo *ennui* la palabra francesa correspondiente, lo que habíamos señalado como su conexión anagramática con *unien*, lo *uniano*.

En *unien*, de acuerdo a lo que trabajamos tomando el final de una clase de *ou...pire*. colocaremos *existencia*, junto a la cual Lacan marcaba la *indeterminación*, el fondo de indeterminación.

En *ennui* o *aburrimiento* cabe decir entonces *deseo de Otra cosa*, genitivo objetivo.

Como modo de intentar abordar el *aburrimiento*: la *paronomasia*.

Como contrapuesto a *ennui- unien*, y con un signo de disyunción que no llega a ser absoluta ni exclusiva – el que suele encontrarse en la gramática para marcar los antónimos-- el *rencor*. Ese sentimiento que el tango expresa tan bien. “*Rencor, mi viejo rencor...*” poniendo de relieve su principal característica: no se supera, no se diluye, permanece.

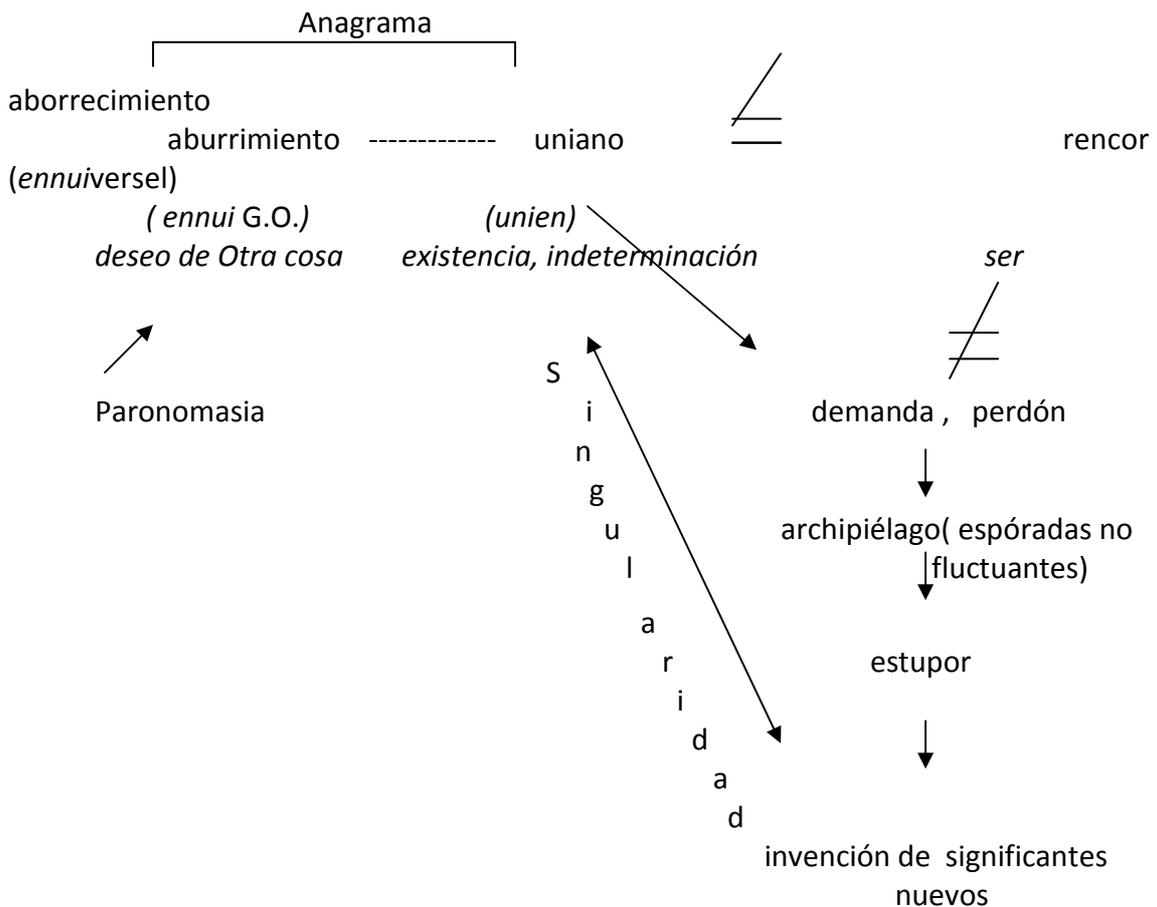
Al *ser*, que para Lacan ‘no existe sino no siendo’ vertido de modo coloquial, o ‘no existe sino con el no ser’, en una traducción literal-- puede ubicársele en el *rencor*.

Desde lo *uniano*, la *demanda*, con la que ya lo habíamos vinculado, y el *perdón*, ese perdón al que alude Lacan, hacia el final del *Seminario ...ou pire*.

Entre *rencor* y *perdón* el mismo signo de disyunción ya utilizado, veremos por qué más adelante.

Desde *demanda*, *perdón*, el intento de tocar ese orden que dimos en llamar del *archipiélago*, el de las *espóradas no fluctuantes* –para tomar la terminología de Serres- - imbricada a su vez con la de Cacciari.

De allí al *estupor*, que también mencionáramos, cuya salida tiene que ver con la *invención de significantes nuevos*, y por último tanto lo *uniano*, como los *significantes nuevos*, caracterizados por lo que cabe reconocer como registro de la *singularidad*.



3. Un 'trastorno de identidad': el rencor que hace ser.

Siguiendo ahora la recomendación de Freud de ir a los poetas, citaremos a un forjador notable de palabras-valija, el uruguayo-francés Jules Laforgue (1860- 1887) , sin entrar en otros detalles biográficos, que siempre pueden dar pie a la perspectiva de hacer psicoanálisis aplicado.

Tomemos en cuenta algunas:

*Elefantasías*

Recordemos que son siempre síntesis disyuntivas --es un poco difícil atribuirle a un elefante ser creador de fantasías-- de donde no es cualquier embutimiento.

*Eternulidad*

*Masacrilegio*

Otra vez los polos discursivos que aparecen embutidos, en telescopeamiento de una palabra en otra.

Hay ahí una dimensión humorística en juego, entre otras cosas por liquidar las construcciones del código, por eso el efecto de chiste, o de cosa ligera, precisamente se percibe lo que puede hacerse con el lenguaje.

*Sexcíproco*

En este caso se podría decir que es un adelanto de: *no hay relación sexual*, en tanto no hay reciprocidad.

Ahora vayamos a la que más nos interesa en relación al *rencor*. Hace en este caso una pequeña 'trampita', ya el embutimiento, el *télescopage*, no son tan precisos:

*Ennuiversel*

Embute allí aburrimento y universal, se podría pensar que una dimensión de lo universal estaría presente en algo tan presuntamente singular como el aburrimento, pero la palabra compuesta es:

*rancœur – ennuiversel*

*Rancœur*: “Resentimiento tenaz, amargura que se guarda después de una desilusión, de una injusticia, etc”; resentimiento(*rancune*): “recuerdo tenaz que se guarda de una ofensa o de un perjuicio con hostilidad y deseo de venganza, no perdonar no olvidar”.<sup>74</sup>

‘No perdonar, no olvidar’, por lo tanto hay algo que no se mueve, y en ese sentido se puede decir que es del *ser* y no de la *existencia*, perdura, quizás se vea allí algo de ese tan conflictivo concepto de fijación, que siempre se dice que es ‘al objeto’, que ‘a una etapa evolutiva de la libido’, etc. Quizás pueda sostenerse que tiene que ver precisamente con la carencia del perdón.

Entonces, el principal trastorno de la identidad es *ser*, y el rencor justamente *hace ser*, no *hace existencia*. Universaliza, puede decirse que abona el camino para que el analizante -- usando ese tan sagaz neologismo de Lacan—*paratodee*: ‘bueno, usted sabe, reaccioné como reacciona todo hombre frente a una mujer, para todo hombre es lo mismo, qué quiere que le diga, es obvio!’ en ese paratodeo, siempre está presente la dilución de la singularidad, en pro de una universalización alienante que parecería legitimarla.

Cuando Lacan decía, como veíamos: ‘les pido perdón’, parecía referirse a un daño por él realizado. A su pedido de perdón, le damos desde luego estatuto conceptual, no es un dato anecdótico, con eso culminaba una clase con desarrollos de alto vuelo, con muchas articulaciones y propuestas, en particular la de *unien*.

La investigación semántica de *perdón*, lo ubicará siempre en relación de antonimia con *rencor*. Digamos ahora que *perdón* es: “la remisión de la pena merecida, de la ofensa recibida, o de alguna obligación pendiente”<sup>75</sup>. Parece ser esto lo que Lacan demanda, deducimos del perdón la cuestión de la demanda, que a su vez es siempre demanda de un amor incondicional.

Un director de cine de los años cuarenta y cincuenta, prohombre del cine argentino, Luis Cesar Amadori, junto con Charlo, son los autores del tango *Rencor*, vamos a tratar de seguir con cierto detenimiento la letra de ese tango, para ver allí determinaciones muy sustanciales que el esquema que proponíamos les debe, tanto a ellos como a Jules Laforgue, antes mencionado.

Amadori-Charlo hacen una prosopopeya del *rencor*, hay un canto donde se le habla al rencor, no únicamente a quien lo determinó, sino como a una presencia, al modo en que Lacan introduce la famosa prosopopeya “Yo la verdad, hablo” en *La Cosa Freudiana*, donde por otra parte, no se trata de la verdad hablando en términos de una persona, sino de: no hay otra verdad que no sea hablada.

Interesa aquí esa función de terceridad que va cumpliendo el *rencor*, se sabe que en las letras de los tangos siempre se trata de ‘la mina que lo abandonó’ pero no es tan simple, hay aquí una sensibilidad muy especial a tomar en consideración.

El *rencor* no olvida, el tango empieza diciendo:

“Rencor mi viejo rencor, déjame olvidar la cobarde traición”<sup>76</sup>.

Lo que tantas veces solemos decir, a riesgo de que se nos atribuya haber cometido un dislate conceptual y clínico: *la meta del análisis radica en olvidar*, no en hacer consciente lo inconsciente, ni siquiera como paso inicial --como también se dice-- para

<sup>74</sup> Le Petit Robert, *Dictionnaire de la langue française*

<sup>75</sup> J.M.Zainqui, “Diccionario razonado de sinónimos y contrarios”

<sup>76</sup> LC.Amadori, Charlo, “*Rencor*” Cancionero “El tango- ayer y hoy”, La Habana, Casa de las Américas, 1984, p. 16.

luego olvidar. Las histéricas sufren de reminiscencias, así empezó el psicoanálisis, sufren de reminiscencias, traducido: de no poder olvidar.

No se trata entonces de ampliar el campo de la memoria e insuflar más *mneme*, al revés, por lo tanto no olvidar, aparece como barrera efectiva.

Al no olvidar: “dejá que viva otra vez”, empieza a cantarle al rencor, ya no a la ‘mina’, sino al rencor: “dejá que viva otra vez, que olvide el dolor” vemos allí una relación muy precisa: olvido y rencor en disyunción, antónimos, o hay uno o hay el otro, y más adelante: “yo quiero vivir”, en tanto --qué es lo que va socavando en el sujeto? --La vida.

Insuflado con “este odio maldito que llevo en las venas”<sup>77</sup> pero qué es ese odio maldito? A quién maldice? A quién mata?, es interesante resaltar que no se trata de algo dirigido a otro, sino de una introversión libidinal, que circula por todos lados, que lleva ‘en las venas’, bajo la forma del odio.

Si bien parecería entonces ir de la prosopopeya a la localización “la odian mis ojos porque la miraron, mis labios la odian porque la besaron, la odio con todas las fuerzas de mi alma, y es tan fuerte mi odio, como fue mi amor” Ahí comienza lo que al final va a revelarse.

“Rencor mi viejo rencor no quiero sufrir esta pena sin ti”<sup>78</sup> --quién es este *ti*? --el *rencor* nuevamente. El pivoteo es interesante, no se trata de suponer meramente la presencia del objeto que no se termina de soltar --la postura kleiniana respecto de la elaboración del duelo por la pérdida del objeto y punto-- cifrarlo en esos términos ignora que ‘por las venas’ circula otra cosa.

Recordemos que Freud insistía en que si hay la posibilidad de separarse del objeto, es porque se lo ha amado, veamos allí la paradoja, *porque se lo ha amado*, por lo tanto se lo ha perdonado, se lo ha ‘dejado ir’, de no ser así: se reconocerá la presencia decisiva del odio.

Por eso “si ya te has muerto una vez[...]” qué interesante, sabemos lo que es ‘la segunda muerte’ “por qué llevaré la muerte en mi ser? Ya sé que no tiene perdón[...]” “por eso viejo rencor, dejáme vivir por lo que sufrí”<sup>79</sup> La noción de *perdón* definiendo su relación de antinomia con el *rencor*.

Es el objeto el que suscitó esto, o hay una aplicación al mismo de algo que le preexiste? -- suena muy distinto, el objeto en este caso parece ser tan sólo una contingencia, hay un encuentro del objeto, pero no está determinado por este, quizás se trata de alguien que no sabe qué hacer con su viejo rencor, rencor que podríamos suponer preexiste a lo que sucedió con ese objeto.

Después en apariencia, en esa ida y vuelta, le habla sí a la que lo abandonó, ojalá un día “la encuentre [...] vencida”, comienza como a querer tornar exógeno el odio para aparentemente triunfar al fin sobre ese objeto.

Verdadera amargura --lo comprobamos en nuestra clínica-- a veces hasta sentida como gusto en la boca, del mismo modo que el asco lleva a la náusea, y no queda únicamente como “siento asco” sino que de esa forma implica al cuerpo.

Amargura entonces, amargo rencor “la odio por el daño de mi amor deshecho y por una duda que me escarba el pecho” puntos suspensivos... y viene el final: “no

---

<sup>77</sup> Ibid.

<sup>78</sup> Ibid.

<sup>79</sup> Ibid.

repitas nunca lo que voy a decirte"--sigue hablándole al rencor-- "No repitas nunca lo que voy a decirte...rencor...tengo miedo de que seas amor"<sup>80</sup>

'Tengo miedo[...]', es sabido desde el psicoanálisis: miedo quiere decir deseo: 'de que seas amor', lo único que podría llegar a superarlo, aparentemente, sería la posibilidad del amor.

Así por ejemplo, el moribundo de otro tango --en este caso "*Como abraza a un rencor*", de Podestá y Rossi-- cuando sabe que no tiene posibilidades de salvarse dice: "yo quiero morir conmigo, sin confesión y sin Dios, crucifíco en mis penas, como abraza a un rencor"<sup>81</sup>.

"Nada le debo a la vida, nada le debo al amor, aquella me dio amargura y el amor una traición" Vaya, directamente no hay deuda. "Yo no quiero la comedia de las lágrimas sinceras, ni palabra de consuelo, no ando en busca de un perdón"<sup>82</sup> -- dimensión de estructura-- "no ando en busca de un perdón", se reconoce en el rencor hasta el final, y eso lo constituye, el fantasma en juego allí parece ser el de autoengendramiento.

"Nada le debo a la vida" --Quién le dio la vida? La obtuvo, vino, no hay deuda simbólica, "no pretendo sacramentos ni palabras funebres, me le entrego mansamente como me entregué al botón" lo habían llevado preso, llega al final, y claro, la que aparece no es la 'mujer del padre': "sólo a usted madre querida, si viviese le daría, el consuelo de encenderle cuatro velas a mi adiós, de volcar todo su pecho sobre mi hereje agonía, de llorar sobre mis manos y pedirme el corazón"<sup>83</sup>

Dicho de otra manera, se trata de una relación no elaborada respecto de una mujer --no triangulada, en tanto no es 'la mujer del padre'-- en la que hay una entidad mítica --no por eso inexistente ni carente de eficacia, todo lo contrario-- que hace que en esta suerte de unión casi mística, de este *Uno* armado de esa forma, este sujeto no tenga otra cosa que *rencor*, que lo abraza--en genitivo subjetivo y objetivo-- él abraza al rencor, y es a su vez abrazado por este, deseo de eso.

Si seguimos el esquema planteado anteriormente, cae de suyo, el pegoteo al *rencor* del *ser* no permite invención posible. El que está con el *ser*, el que no reconoce la *existencia* -- para decirlo con una palabra cercana a *aburrimiento*-- está en el *aborrecimiento*, y no se trata de un malabarismo verbal --en tanto hay un origen etimológico común entre aburrir y aborrecer-- sino de tomar en cuenta las latencias de *lalangue*.

Veamos algunas determinaciones en otra lengua, para ver si se trata de meras coincidencias, etimologías forzadas, o hay una dimensión en juego que salta por el lado de *lalangue*, y si es así, 'a la Brisset', pensar que esa dimensión esencial toma cuerpo en distintas lenguas.

*Aburrimiento*, veamos el modo de decirlo en alemán por ejemplo-- para ver si se sostiene: *Überdrüssig*, *Werden*, mientras que *Überdruss* quiere decir fastidio, enfado. Llamativamente muy cercano al aburrir, aborrecimiento, del español.

Decíamos entonces 'a la Brisset' y no tanto 'a la Martinét', con aquello de "cada lengua organiza los datos de la experiencia de acuerdo a cómo está constituida", referencia que muchos suscribimos años atrás. Podríamos al menos ponerla en

<sup>80</sup> Ibid., p. 17.

<sup>81</sup> M.Podestá-R.Rossi, "Como abraza a un rencor", Cancionero "El tango- ayer y hoy", La Habana, Casa de las Américas, 1984, p. 149.

<sup>82</sup> Ibid.

<sup>83</sup> Ibid. p. 150.

consideración, en cuanto a si hay o no cierto nominalismo en juego, en esa presunción de que cada lengua organiza los datos de la experiencia, y permite que se perciba de una manera y no de otra, legitimando así el famoso *traduttore-tradittore*, ninguna lengua es volcable en términos de otra, por lo tanto siempre va a haber una pérdida, una imposibilidad de poder volcar lo dicho en una y lo dicho en otra.

Quizás al modo de Deleuze: ‘todo literato, cuando corta algo, escribe una lengua extranjera aunque escriba en su propia lengua’. En ese sentido genera una bifidez, también porque ‘envenena’ la lengua cotidiana, común, el discurso corriente, y le insufla otra.

Es en ese sentido que Lacan dice: ‘Joyce terminó con el inglés’, escribiendo esa *lingua franca*, con tantas lenguas coincidentes, con ese *télescopage*, pero no sólo él, vamos viendo que hay otros poetas, quienes básicamente hasta se podría decir que tienen cierto ‘coqueteo con la locura’ que les permite despegarse de la fascinación reconfortante por la lengua colectiva.

Cuando Freud dice, al pasar pero de modo muy fundante ‘vayamos a los poetas, veamos como ellos anteceden siempre al analista’, no es para que *seamos* poetas --así planteado sería un despropósito-- no se trata de eso, es nuestra relación con el lenguaje lo que está en juego, y la posibilidad de separarnos de lo que es el lenguaje comunicacional.

Desde esa perspectiva estos extraños lingüistas como Brisset, locos, delirantes, sin embargo, han tenido una particular sensibilización hacia lo que implica el lenguaje, y de un modo distinto a Martinét o al Saussure más conocido.

En el *Seminario 26, La topología y el tiempo*, Lacan le da la palabra a Didier-Weill, el 8-5-79, y es uno de los pocos lugares en que se refiere al *aburrimiento* y al *estupor*, precisamente dos de nuestros hilos rectores en este desarrollo.

Didier Weill recoge el guante en ese momento, hay cosas que se podrían reformular de lo que él dice, pero tengamos en cuenta que estamos en el *Seminario 26*, el final del final, cuando Lacan da la palabra, no se la da a cualquiera, ni para que hable de cualquier cosa, y se trata de no hacer como los ‘establecimientos’, que dejan afuera las intervenciones de otros--en tanto si no es Lacan no valdría la pena--por ende mencionarlo también tiene esa función, recordar que cuando él dio la palabra, es porque continuaba su discurso.

Vamos a centrarnos en lo que dice allí Didier-Weill --no sabemos si él lo sostendría después de 23 años, pero está documentado y disponible para nuestra utilización--para ver en qué sentido nos sirve hoy.

Dice Didier-Weill de un modo preciso “antes que Lacan hubiese introducido el problema de la metáfora del Nombre del Padre en el *Seminario Las formaciones de lo inconsciente* lo introdujo con una reflexión sobre la función del aburrimiento”<sup>84</sup>. De acuerdo a esto, si leemos entre líneas lo que está sosteniendo, y lo confrontamos sobre todo con el segundo tango, *Abrazao a un rencor*, parecería que en efecto es previo a la metáfora del padre, marcando en consecuencia un atrapamiento por esa mujer que no es la ‘mujer del padre’ sino *la madre*, en ese sentido casi como un *Otro Real*.

Más adelante: “el aburrimiento se podría articular en relación con lo que intento decir hoy, que el aburrimiento en el fondo es lo que se produce cuando un sujeto ya

<sup>84</sup> J.Lacan, *Seminario 26, La topología y el tiempo*, participación de Alain Didier-Weill, clase 8-5-79.

no es apto para la sorpresa, para el asombro, hablo siempre del asombro en el sentido fuerte, en el sentido...” y pone la palabra alemana *Verblüffung*, la palabra es sideración --justamente una de las notas propias del estupor--el sujeto no apto para la sideración.

Este sería el aburrido, el aburrido que tiene *deseo de Otra Cosa*, es el que la va a demandar a su analista, quiere decir que de algún modo tiene la característica, como decían antiguamente en la Argentina, de la ‘analizabilidad’ --y qué sería ese famoso criterio de la analizabilidad? -- tener capacidad de sorpresa, de asombro, de desconcierto, de anonadamiento, de *estupor*, de sideración de encuentro de lo Real.

Si uno se refugia en la garantía que puede brindar el *aburrimiento*, en el extraño confort que este puede ofrecer -- por otro lado perfectamente engarzado con el *rencor* -- no habrá demanda, no habrá demanda de amor. Como en el *Rencor* de Amadori y Charlo, la transformación del odio en amor no se produce.

“Sin ir tan lejos, observen a los niños en los cuales el relanzamiento del deseo es incesantemente articulado por el hecho de que no conocen el aburrimiento en absoluto, todo los asombra”<sup>85</sup> dice Didier-Weill, y está muy en línea con lo que Lacan con su sagacidad habitual señalaba. Cuando se suele decir ‘ah qué infantil, qué pensamiento infantil!’ en general para denigrar a alguien, ojalá lo tuviésemos responde él, porque seríamos verdaderas esponjas como ellos, podríamos incorporar con una velocidad notable y una capacidad de procesamiento inaudita para un adulto, es esto lo propio del pensamiento infantil.

Lo mismo respecto del asombro, podríamos decir que en general un niño no se aburre, podrá quizás sentir angustia, pero el *aburrimiento*, parecería en todo caso, comillas, ‘adquisición de los adultos’.

Es por padecer *aburrimiento*, nos decía Lacan en el año ‘70, que se va rápidamente a tratar de comprar un auto por ejemplo, para poder salir de ese estado, lo que equivale hoy a todo aquello que podría ubicarse en relación a las adicciones, impulsiones, y huidas --claro que no *desde* sino *hacia* la realidad--para desde allí presuponerse que hay algo nuevo.

“En el aburrimiento diría, lo que nos ocurre, es que accedemos a una percepción dolorosa de la repetición. La repetición se da en nosotros bajo el sesgo de lo monótono, y por esa dimensión de lo monótono lo que se produce[...] corresponde a algo del orden de la usura de la metáfora paterna”<sup>86</sup> del desgaste, o de la no plena función de la metáfora paterna.

Esta ‘usura’, este ‘desgaste’ de la metáfora, marca la pertinencia de la hipótesis de “*Cómo abraza a un rencor*”. Solo el moribundo y su madre, no hay ahí acción del padre, --en el sentido de metáfora paterna-- no hay *Otra Cosa*.

Eran estos los temas que preocupaban a Lacan desde hacía un tiempo, en la segunda clase del *Seminario RSI*, en el año ‘74 dice por ejemplo: “se trata de localizar lo que son los límites de la metáfora”, claro que no sólo como operación retórica, pensando en la psicosis, como suele hacerse en general, de manera apresurada y por ende equivocada.

Los límites de la metáfora que inevitablemente fracasan, a eso está prometida la metáfora paterna, porque nunca la *pere-versión* --para usar el término de Lacan-- condice con el padre Ideal, por lo tanto este límite de la metáfora es inherente a ella misma.

---

<sup>85</sup> Ibid.

<sup>86</sup> Ibid.

# ***Capítulo VI***

## **El desgaste de la metáfora**

### **I.- Forclusión del sentido. *Ausentido***

Para reanudar el comentario en torno a la ponencia de Didier-Weill en el *Seminario* de Lacan --iniciado en el capítulo anterior-- comenzaremos por la frase: “En el aburrimiento diría, lo que nos ocurre es que accedemos a una percepción dolorosa de la repetición [...]”<sup>87</sup>

Coincidimos con esta apreciación, el aburrimiento es una percepción dolorosa, pero en todo caso abre el campo a qué quiere decir eso, ya que también la repetición lo es, en particular cuando se capta la impotencia respecto del ‘proponerse salir’.

Sabemos que para que haya repetición, es imprescindible un intervalo, una hiancia, donde reconocer un momento, segundo, tercero, o el que fuere. Una cadena de sucesividades -- Lacan insistirá particularmente en el tres como número de la repetición—donde observar que algo previo se repite, por otra parte dicho corte, también posibilita pensar una esperanza, la de algo que no tiene *obligadamente* que ser repetición, haciéndonos siempre víctimas del destino, o padecedores de desgracias, que no se sabe por qué se reiteran.

A diferencia de lo que propone D.Weill, no planteamos una correlación inmediata entre repetición y *aburrimiento*, en tanto este último --más bien un estado de *no salir*, sin intervalo, sin corte-- da lugar a que aparezca el afecto que busca *Otra cosa*.

Existe sin duda un punto en común, ligado a la imposibilidad de poder ejecutar o poner en acto un deseo que marque algún tipo de corrimiento: --Cómo puede ser que otra vez me pase esto? --Cómo puede ser que otra vez me enfrente con esta circunstancia?

El *deseo de Otra cosa* parecería bloqueado en la repetición, esa mínima metonimia no sucede, aún así, no puede decirse que ambos conceptos recubran mutuamente los campos conceptuales y empírico-clínicos del otro.

---

<sup>87</sup> J.Lacan, *Seminario 26, La topología y el tiempo*, participación de Alain Didier-Weill clase 8-5-79. Traducción modificada.

Hay repetición cuando parece que hay salida, y sin embargo, sobreviene una vez más el elemento que se repite, como si hubiera una '*compulsión demoníaca*' --para usar la expresión freudiana-- y en definitiva, hablando de la repetición que nos importa --la de lo Real, la del encuentro que parece azaroso y siempre nos golpea-- cuando acontece es casi al modo de un trauma.

Dado 'como si fuese al azar', con lo cual quiere decir que hay algo que el sujeto pone en acto --Lacan diría de modo *nesciente*-- esa buena palabra que evita decir ignorante, y que si bien conceptualmente está muy cerca, impide suponer que se trate de carecer de información, o de la pasión de la ignorancia, *nesciente* simplemente es: *que no sabe*, infijo que tiene que ver con ciencia, en el sentido de que apunta a un saber.

Por ende el sujeto es *nesciente* de aquello que hace para que suceda y acontezca la repetición, obviamente se puede decir lo propio del *aburrimiento*, pero sin dar cuenta del uno por la otra.

"[...] la repetición se da en nosotros bajo el sesgo de lo monótono, y por esa dimensión de lo monótono, lo que se produce, si piensan bien en eso, verán que coincide con algo del orden de la usura de la metáfora paterna"<sup>88</sup>. Lo monótono, lo monocorde, esto marca una ritmicidad, y estamos en el terreno de la repetición, no va por allí la cuestión del *aburrimiento*.

D.Weill puntúa luego, algo vinculado a la *usura de la metáfora paterna*, --*usura*, tal la expresión de la versión que circula sin mencionar traductor, y que no nos parece ajustada, en tanto toma el término, como suele decirse, por 'falso primo' o 'falso hermano' entre un idioma y otro. Si bien literalmente es *usura*, también hay otras acepciones, puede querer decir *desgaste*, *declinación*, *degradación*.

Didier-Weill acompaña muy bien al maestro francés en los momentos finales de su enseñanza, en los que este es precisamente un tema dominante: *el desgaste de la metáfora paterna*.

Decimos entonces que no se trata de la *usura* en el sentido del intercambio comercial, económico, de la perversión en juego, o del goce que usufructúa, sino del *desgaste* --quizás sea ésta la expresión más propicia.

Aquí debemos ser cautos, *desgaste de la metáfora paterna* no significa forclusión del famoso significante *Nombre del Padre* -- fórmula canónica un poco simplista, con la que siempre se intenta dar cuenta de la psicosis--hablamos de otra cosa.

Para decirlo de un modo más contundente, *la metáfora paterna se desgasta siempre*, o dicho de otra manera: fracasa siempre, y porque siempre fracasa, se trata de que el sujeto procure inventarse medios para tratar de suplir aquello que falla, de otro modo, nos constreñimos a la definición de un Lacan muy inicial, algo así como: si funciona bien no hay psicosis, si funciona mal, hay forclusión y psicosis.

La cuestión es más extrema, pero clínicamente más verosímil de lo que sugería esa tan marcada dicotomía inicial. Al introducir un concepto, quizás se lo enfatiza para que 'haga surco', y Lacan muchas veces lo hace de este modo, con esas famosas expresiones *pour épater le bourgeois*: 'la mujer no existe', 'no hay relación sexual', expresiones que sin duda producen un golpe de impacto y no se las olvida, pero lo malo es repetirlas como loros sin saber muy bien qué quieren decir.

Entonces *forclusión*, pero no sólo *del Nombre del Padre*, lo Real de la clínica va más allá, y es el momento en que Lacan introduce por ejemplo la *forclusión del*

---

<sup>88</sup> Ibid.

*sentido*, ampliando el espectro de ese mecanismo, del que en el libro: *Cómo se llama James Joyce?* –aún cuando no se proponía ser exhaustiva-- ofrecíamos una posible lista.

La *forclusión del sentido* es decisiva porque hace a la operación del analista. La pertinencia de la metáfora paterna invita a trabajar de modo metafórico, algo así como decirle al analista: *haga metáforas* --por lo tanto interpretación simbólica-- aunque no fuera necesariamente en el sentido del simbolismo universal.

Metáfora en esencia es *metáfora paterna*, y no tan sólo un mecanismo de lo inconsciente, en la *forclusión del Nombre del Padre* este significante falta, retorna desde lo Real pero falta, si en cambio falla --señalemos que decimos *falla* y no *falta*-- esto puede abrir la vía a la eventualidad de una *suplección*, que *no es de lo Simbólico*.

*Forclusión del sentido* entonces, es algo mucho más sutil y abarcativo, no sólo de lo que se nos presenta clínicamente, sino de nuestra manera de trabajar como analistas –de la que entre otras cosas esperamos no nos *aburra*-- abriendo la cuestión a *Otra cosa*.

Metáfora (paterna) falla →suplección que no es de lo S → forclusión del sentido

La ponencia de Didier-Weill, juega bastante con la cuestión del tiempo, y es obvio que tanto si hablamos de repetición como de *falla* o *desgaste*, hay en juego una dimensión del tiempo.

De alguna manera se refiere a cierta decadencia o declinación --otra palabra muy pertinente-- con lo que retoma un tema caro a Lacan, tanto es así que en el año '38 entraba al psicoanálisis con una tesis fuerte: nuestra disciplina se genera entre otras cosas, por *la decadencia de la imago del padre*.

Genera las condiciones para el propio nacimiento del psicoanálisis --aun cuando la palabra no es muy buena, porque se nace 'de lo mismo', considerando entonces que Freud es *hijo natural* como decía Althusser-- sería más justo decir el *inicio* del psicoanálisis.

Hay muchos libros que hacen referencia al 'nacimiento', habría que pensar entonces cómo juega la relación de antecendencia, y cuánto mérito se le quiere restar a Freud ya a partir de esa alusión.

Didier-Weill alude a la degradación o desgaste, una a una, de las metáforas – tradujeron: "las metáforas se gastan"–pero él también juega con *usure* y *s'usur*. Es este el verbo que utiliza, casi en un juego de palabras, sacando un término del otro, lo perdemos en castellano, pero se puede decir las metáforas se *agotan*, se *debilitan*, semánticamente, ése es el sentido del verbo.

Después de esta tesis general respecto del inicio del psicoanálisis, lo lleva al uno por uno, al chiste: "[...]observen un chiste, produce efecto por un tiempo, un chiste *s'use*, una vez gastado, debilitado, es monótono"<sup>89</sup>, no provoca ningún tipo de efecto, pierde la condición de chiste, deja prácticamente desinteresado, y hasta aburrido a quien lo escucha.

"[...]diría que el debilitamiento de la metáfora, el efecto de ese desgaste, se produce justamente por el efecto del impacto de significantes que persisten en lo Real, y que son corrosivos para la metáfora[...]"<sup>90</sup>

<sup>89</sup> Ibid.

<sup>90</sup> Ibid.

Por lo tanto hay otros --y esto vale no sólo para el chiste-- tiene que estar enmarcado por otros significantes, que con su presencia, y por el paso del tiempo, lo corroen. Se trata de *otros significantes*, y no de una mala intención, concebida por un *trust* de cerebros maliciosos que se proponga que ciertos chistes no funcionen, restándoles la fuerza de impacto que tenían al principio.

Después de un tiempo, o bien no provocan ninguna reacción, o se diluyen, sin que nadie haya dado ningún decreto de prohibición, han perdido efecto, que como bien decía Freud, es ante todo 'parroquial', los chistes se entienden en función del contexto de los significantes vigentes en cada parroquia, el humor político es un buen ejemplo, vale para cada lugar, y nos resulta difícil o inentendible el propio de otras latitudes.

Ya en el *Seminario 22* --cuatro años antes-- Lacan insistía en decir que estaba investigando los límites de la metáfora. Cabe otra vez la pregunta, --la metáfora que obra por ejemplo en cada chiste, o la metáfora paterna? --Ambas. O acaso cuando indagamos los límites de la metáfora en la producción de un chiste, no conlleva el estudio de los límites de la metáfora paterna?

Este es el contexto donde vemos tres patas de la metáfora: la productora en el sentido de *chispa del sentido* --lo decía por ejemplo en *La instancia de la letra*-- que a su vez para que pueda funcionar implica *eficacia de la metáfora paterna*, y por último la intervención del *analista metaforizador*, o simbolizador.

Si empezamos a movernos desde otra perspectiva, no tan recostados sobre el símbolo sino sobre el *sinthoma*, hay otra dimensión de lo psíquico, en la que predomina ante todo la *forclusión del sentido*, usando la palabra-valija de Lacan: el *ausentido*.

Metáfora (paterna) falla → suplección que no es de lo S → forclusión del sentido  
(*ausentido*)

La palabra-valija nos muestra bien, que no estamos en presencia del símbolo, que no es producto de la metáfora, ni se trata de la sustitución de una palabra por otra, lo que esto da a entender, es que no ha habido desaparición de la palabra sustituida, S, por parte de la sustituta, S'.

Hay en el embutimiento de la palabra-valija copresencia de las dos, aún cuando se diga y con razón que de algún modo retorna lo reprimido, que algo de S está presente en S', pero es una tarea de desglose y conjetura de trabajo.

Hablamos de *Otra Cosa* que lo Simbólico, y por lo tanto también de un modo de intervención, ya no al modo de la sustitución --propia de este registro-- en esa perspectiva, y aunque remita a *Las formaciones de lo inconsciente*, Didier-Weill también toma en cuenta la avanzada final de Lacan, aquella en que comienza a limitar los efectos de la acción metafórica.

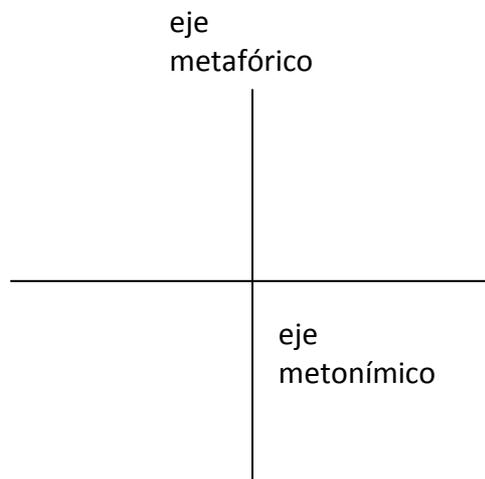
## II. Universo del desecho

Mencionábamos la cuestión de la corrosión y la pérdida de eficacia, en ese ejemplo clásico que es el chiste, luego agrega: “[...]ese desgaste, diría que está ligado a la aparición del desecho en nuestro universo.”<sup>91</sup>

El residuo, el desecho, *déchet*, allí efectivamente una buena traducción, Lacan ha insistido mucho en que la nuestra es una civilización del desecho, vinculada a la velocidad de sustitución, en este caso de objetos.

Los cementerios de automóviles, o la caducidad de las computadoras, nos dan un ejemplo, envejecen, y rápidamente tienen que ser desechados en función del estímulo a querer seguir entre comillas ‘avanzando’, por supuesto podríamos argumentar ‘el capitalismo salvaje y su propia legalidad’, pero de todos modos, si ese capitalismo salvaje funciona, es porque toca algo del deseo, no seamos sociólogos, no creamos ser marionetas conducidas tan sólo por una actualidad que se impone y vaya a saber de dónde viene: es la dimensión propia de los hablantes.

Se refiere luego al desecho de otra cosa, desecho de significantes, veamos cómo lo dice: “lo que queda son desechos metonímicos[...]” este es el punto que al menos pondríamos en cuestión de su afirmación, está todavía con el eje metáfora-metonímico, lo que Jakobson decía en el famoso texto sobre *Dos aspectos del lenguaje y dos tipos de afasia*, dominancia paradigmática, y dominancia sintagmática. Al no funcionar bien la metáfora, la cuestión se corre por el lado de la metonimia.



A un afásico que tiene dominancia de perturbación en el eje metafórico --que es el de la sustitución, y más o menos el de la sinonimia-- se le puede decir ‘dígame algo semejante a casa o cabaña’ y dice *-blanca*, corriéndose al eje metonímico, o a la inversa, ‘dígame de la casa un adjetivo calificativo’ y dice *choza*. Cuando le estoy pidiendo que predique algo en el sentido del sintagma (metonímico) se va para el lado del paradigma (metafórico).

Implícitamente --es nuestra conjetura-- Didier-Weill sostiene que al desgastarse el eje de la metáfora, nos vamos para el otro, el de la metonimia, parecería decir que

<sup>91</sup> Ibid.

hoy, dado el desgaste de la metáfora, dominaría la metonimia, como un lugar donde van a parar los restos de las metáforas desgastadas.

Este es el razonamiento en juego cuando dice “desecho metonímico”, *desecho* por el desgaste, y *metonímico* por las referencias a los dos ejes del lenguaje.

De modo rotundo: “[...]la metonimia[...]” “[...]es del orden del desecho, de la contigüidad[...]” “[...]es algo que esencialmente no sorprende, nada sorprende menos que la contigüidad, en la medida en que ella reenvía de un otro a un otro que no se escribe jamás con una mayúscula.”<sup>92</sup> La metonimia puede dar lugar a una deriva ‘infinitezada’ – pero no es también lo propio de la metáfora?

La metonimia es siempre el eje de la asociación ilimitada --casi se podría decir de la hipomanía, en términos psicopatológicos-- una cosa que siempre se liga con otra y nada la lastra, nada la detiene, nada le hace de punto de amarre -- Lacan dirá que ese amarre es el objeto *a*-- pero también la metáfora da lugar a que haya metáfora de metáfora de metáfora, y no nos referimos tan sólo a la metáfora poética generadora de imágenes, sino a la intervención del analista, la cual puede ser constantemente metafórica, y marcar desde esa pertinencia, una limitación de su accionar, este es el punto más importante de este giro de Lacan hacia los finales de su enseñanza.

Dice Didier-Weill: “El desgaste de la metáfora, pueden retener que ella está ligada a la aparición en nuestro universo del desecho, que ese desecho sea del orden subjetivo con lo que se llama la culpabilidad o el pecado[...]”

Este es el punto en común, si hay universo del desecho hay desgaste de la metáfora, pero es de ida y vuelta, si hay desgaste de la metáfora, es que hay universo del desecho, por consecuencia es metonímico, aunque estrictamente no lo dice, creemos que pone en acto el doble eje.

Pero no el desecho entonces en relación al universo, sino cómo se marca en el terreno de la posición subjetiva, parece muy interesante verlo desde esta perspectiva --pragmática por supuesto-- significantes en algún sentido inútiles que, sin embargo, van agolpándose en cada quien para generar una limitación.

Hablábamos de lastre, ahora bien, ya desde otra perspectiva, y para volcarlo en los términos de las instancias freudianas: --será que están al servicio del goce?

La así llamada civilización del desecho, tiene al mismo tiempo como posición subjetiva la del sujeto víctima del Superyó que lo conmina a gozar, que lo llena de significantes inútiles. Este es uno de los puntos más interesantes, para tomar en cuenta qué significa la proliferación de sistemas simbólicos, Lacan ya advertía de esto en el *Seminario 1*, cuestión conflictiva en la que quizás para muchos, la ‘salvación’ radica en tener una suerte de código unívoco.

Podría ser el Corán, podría ser un sistema que absolutamente sea ese y ningún otro, podría ser algún fundamentalismo --tal vez por esto no habría lugar en esos casos para el psicoanálisis-- entre otras cosas porque no parece haber decaído la *imago del padre*.

La imago del padre asesino, no el que mata, sino el que pide por la muerte, el que con la mediación del Superyó manda morir, y no se trata de la condena a muerte, sino de generar los mecanismos para que alguien decida morir casi con alegría.

La proliferación de significantes inútiles, desgastados, históricos --en el sentido de una historia desgastada-- marcan en principio el engorde del Superyó, de allí “pecado y

---

<sup>92</sup> Ibid.

culpabilidad[...]" y como tercer instancia, muy bien captada por Didier-Weill, *la localización en el cuerpo*.

Nuestro propio cuerpo es desecho, almacenando significantes desgastados pero no por ello ineficaces, es desde esta perspectiva que se entiende nuestro emprendimiento psicoanalítico, yendo en contra de un engrosamiento de la memoria, y a favor de su reducción.

Hagamos ahora una breve digresión, en el *Seminario 24*, en la clase del 17-5-77 Lacan dice: "Lo que yo digo en todo caso, es que la invención de un significante es algo bien diferente de la memoria, no es que el niño inventa, ese significante él lo recibe, es inclusive eso lo que vale, lo que da pie a que cada vez haya más".<sup>93</sup> Más de esos significantes, lo que en ese mismo *Seminario* lo llevaba a afirmar que su nietito era hidrocéfalo, un modo de decir que tenía la cabeza grande por tantos significantes que le habían introducido.

Dice luego: "Por qué no se inventaría un significante nuevo?"<sup>94</sup> prácticamente una relación tan directa como entre metáfora, y metáfora paterna, decir *significante nuevo* tiene que ver con la invención, y esta no lo sería sin ese *significante nuevo*.

### III.- Estupor y sideración

En las antípodas de lo que sucede con lo metaforizado, el *nuevo* intenta contrarrestar el desgaste de los usados, que o bien engordan al Superyó, o en cierto sentido 'inflan' directamente el cuerpo: "[...]en la perspectiva de ese aburrimiento puede ponerse a veces a estar diría sometido a una ley que sería la ley exclusiva de lo Real quiero decir la ley[...]" "[...]la aparición de ese desecho que es nuestro propio cuerpo, en la medida en que nuestro cuerpo, en la perspectiva de ese aburrimiento, de esa monotonía, lo que le ocurre es que puede estar sometido a una ley que sería la ley exclusiva de lo Real, la de la gravedad."<sup>95</sup>

Gravedad no en el sentido de lo grave de una dolencia por ejemplo, sino como pesadez, *pesanteur* es la palabra que utiliza, por eso decíamos que engorda al cuerpo, ley de la pesadez.

"Quiero decir con eso que mientras nuestro cuerpo se ponga a manifestarse por el hecho de que él pesa, porque no estaría sometido más que a la ley de la gravedad, bien, ven allí la acentuación de la función de ese desecho que es nuestro cuerpo, totalmente opuesta si quieren, cuando el cuerpo está sometido a ese otro Real que es este del significante que lo aligera[...]"ese es el *nuevo*, el que lo aligera, "[...]la que hace que vean a algunas personas caminar por la calle como si no pesaran, que parecen ser como una pluma cualquiera sea su peso" es algo de esa naturaleza. Y se puede decir que ese desecho que es el cuerpo cuando se pone a pesar, y bien, podemos oponerlo a lo que ocurre al cuerpo cuando bruscamente se aligera[...]" bruscamente, puede ser un instante, no tiene que ser necesariamente merced a un

<sup>93</sup> J.Lacan, *Seminario 24, L'insu*, clase 17-5-77. Inédita.

<sup>94</sup> Ibid.

<sup>95</sup> J.Lacan, *Seminario 26, La topología y el tiempo*, participación de Alain Didier-Weill clase 8-5-79 (ya citada) Traducción modificada.

largo proceso, veamos dónde lo localiza: “[...]se aligera por ejemplo en la fiesta o en la comida totémica o muy simplemente en el amor, en el flechazo[...]”<sup>96</sup> en francés *coup de foudre* “[...] el rayo siderante[...]” que tradujeron *anonadante*, “[...]lo que representa para un hombre ese significante de alta intensidad psíquica[...]” “[...]qué es la mujer, ese significante[...]” siderante[...] el término es de Freud “es necesario reconocer que tiene el poder suscitando el amor, suscitando el amor además el término de mujer fatal nos hace sentir tal vez que por esa fatalidad, lo que el hombre encuentra de fatal es algo del orden del significante del Nombre del Padre[...]”<sup>97</sup> *femme fatal*, mujer fatal, más allá de un estereotipo, nuevamente una referencia a la repetición y a la muerte.

El *coup de foudre*, la aparición de la ‘mujer fatal’, es por supuesto la contingencia, ahí estamos en el terreno de lo que ‘cesa de no escribirse’ diría Lacan, no se escribía hasta que se escribió, mientras que la fiesta, y en particular la comida totémica, es el rito, la cita, dicho de otra manera algo que se planifica, o programa, o prevé, en el sentido de *cuando pase tal cosa ha de suceder tal otra*, la comida totémica es un claro ejemplo, si hay una muerte de aquel que debe ser ingerido, pues será ingerido, por lo tanto hay una previsión.

Si hay contingencia, es la dimensión de aquello que --podría decirse-- torna como levedad, precisamente una de las características que Italo Calvino da como referencia de valores que se querría rigiesen en el próximo siglo, la *levedad*, no al modo de ‘la insoportable levedad’ de Kundera, el valor de la levedad, exactamente en un orden que no es el de estar sometido a la pesantez del cuerpo, el de los significantes desgastados.

“[...] y bien qué es lo que ocurre cuando se pierde la cabeza en el amor o en el cuerpo? “[...] es que ustedes se vuelven de tal modo ligeros o aligerados que en el límite, como el maníaco, pierden vuestro lastre y devienen locos, ya no pesan nada, pierden el cuerpo, la cabeza.”<sup>98</sup>

El término de Freud es *Verblüffung* --sideración—y *sideración* es pariente consanguíneo del *estupor*, con el que iniciamos nuestro recorrido.

No tiene que ver únicamente con la expresión de asombro, que ya desde Platón caracterizaba la actitud del filósofo, puede suceder eventualmente, tanto en las intervenciones del analista, como en la respuesta del analizante, pero señalemos que tratamos de hacer a un lado el famoso *insight*, al que directamente podríamos calificar de iatrogénico, ya no simplemente ‘más de lo mismo’, sino más bien ‘menos de lo mismo’.

Si va tan sólo del lado del asombro platónico, o de la sorpresa ‘a la Theodor Reik’ — ya que ha sido él quien lo puntuó— es más desgastante de lo que uno puede creer. También Lacan relevó varias veces la cuestión de la sorpresa, sin embargo, hay otra dimensión que se contrapone al *aburrimiento*, y que es en efecto la salida posible, esa vía va por lo que traducen mal como anonadamiento --es obvio que ahí está en juego el *nada*-- cuando la mejor traducción sería *sideración*.

El *significante de alta intensidad psíquica*, sabemos que por lo general es contingente, en nuestra experiencia clínica uno no se lo propone, es al completarse el circuito, *a posteriori* y por la respuesta del analizante, que se capta que lo ha sido.

---

<sup>96</sup> Ibid.

<sup>97</sup> Ibid.

<sup>98</sup> Ibid.

En la misma clase, Didier-Weill se va a detener sobre ese significante *siderante* “[...]donde el sujeto está en suspenso.” Tanto en el *insight* que apunta a la comprensión, como en el asombro y la sorpresa, el sujeto no está en suspenso, reparemos en que esta expresión tiene que ver inclusive con cierta levedad.

Estar suspendido --no suspenso en el sentido hitchcockiano, que más o menos nos mantiene en vilo-- sino el que tiene que ver con la levedad, juega con la cuestión de la levedad y con la caída a tierra --otra referencia clásica de Lacan, *el aterrado*-- hay una dupla en juego, entre lo que es la levedad --‘estar en el aire’ como suele decirse-- y el caer a tierra.

“El término de Freud para calificar este significante siderante, no digo que es la mejor traducción[...]”<sup>99</sup> empieza a dar allí una serie de muy valiosas alternativas y tiempos de esta sideración. Toma en cuenta las traducciones al francés, pero dice que *Verblüffung*, quiere decir en principio: “[...]fulminado, asombrado, siderado, desconcertado, aterrado, estupefacto, aturullado, en fin, ven por esta constelación de significantes, hay la noción, una posición subjetiva por la cual el sujeto estaría atacado de imbecilidad o quedaría sin palabras.”<sup>100</sup>

Imbecilidad no en sentido injurioso, desde luego, sino en el de no encontrar las palabras que el común de la gente encontraría para salir del paso --siempre tiene algo de singular el imbécil, el idiota: no está en el común, no está en la media, por lo tanto no puede apelar al código-- en ese sentido uno quedaría imbecilizado, y paradójicamente, esto es bienvenido, algo bien distinto de una tarea pensante, el *insight* muy por el contrario, es como la iluminación repentina del ‘comprendí’, pero no se trata de eso.

[...]tres direcciones de este asedio que se imponen finalmente[...]” para el cernimiento, por parte de “[...]ese significante.”

Por supuesto no es uno, entendamos que ‘significante’ puede ser una ristra de ellos, puede ser un sonido, puede ser una letra, puede ser una larga frase, significante como Lacan lo toma al final del *Seminario 20* no quiere decir una palabra, o como cuando dice *significante nuevo*, no es que a alguien se le ocurrió una palabrita nueva, es una recomposición de la experiencia vital de alguien, poder decirlo de otro modo, y no con la letanía histórica, quejosa, de siempre.

“Diría que una primera dirección designa la naturaleza de lo que va a manifestarse al *parlêtre*, que es el surgimiento de una manifestación inesperada de lo Real[...]” dice allí *manifestación* de lo Real, pero creemos que sería más pertinente hablar de *presentación* de lo Real. Se le presenta lo Real, claro que no al modo de la aparición de un espectro --tengamos en cuenta que estamos siempre en la dimensión del lenguaje-- pero algo aparece en la constelación de significantes, que repentinamente provoca ese efecto, y eso no implica del lado del analista asustar al analizante con alguna maniobra rara o insensata, buscando ‘presentificar lo Real’.

Entonces “[...]surge la manifestación [...] *presentación* “[...] inesperada de lo Real, por lo sidéreo, por el trueno, por el rayo[...]” están las palabras en francés: *sideral, tonerre, foudre* rayo, *coup de foudre*, “[...]el sujeto se encuentra fulminado, siderado.”<sup>101</sup>

---

<sup>99</sup> Ibid.

<sup>100</sup> Ibid.

<sup>101</sup> Ibid.

Primer punto entonces, ese momento uno, dirección dice él—no habla de secuencias sino de direcciones, donde se puede localizar qué pasa con esta posición subjetiva novedosa, respecto de lo que se propone el ‘otro psicoanálisis’ o las psicoterapias.

#### IV.- Eso juega

“Una segunda dirección que reagrupa significantes que evocan la respuesta del sujeto a esa manifestación de lo Real[...]” que retraducimos *presentación* de lo Real. En qué consiste? “[...]en caer del lugar Simbólico en el que se sostenía[...]” pusieron *equivocadamente*, pero el verbo francés es *équivoquer*, en francés se puede decir ‘tal palabra *equivoca* con tal otra’, existe ese verbo, ‘hace equívoco’, pero no lo podemos decir en castellano sin un cierto circunloquio, con una expresión, entonces, el sujeto se sostiene: “[...]de modo *equívoco* entre dos significantes[...]” segunda dirección, reagrupa significantes que evocan la respuesta del sujeto ante la presentación de lo Real.

“[...]cae el lugar Simbólico en que se sostenía de modo equívoco entre dos significantes[...]” precisamente la definición canónica de Lacan, el *significante* es lo que representa al sujeto para otro *significante*, ahí está sostenido, pero cae de un modo ahí sí no equívoco, sino unívoco.



El sujeto, evidentemente dividido, está paradójicamente sostenido por un *significante* y el otro, ahora la *presentación de lo Real* le quita el sustento, y entonces lo hace unívoco, y parecería que cuanto menos fortaleza tiene, más unívoco es, veamos la paradoja en juego.

Cuando el analizante escucha algo, enseguida va de un *significante* al otro diciendo: ‘sí, pero mire que es también esto otro’ desde esa perspectiva, de modo equívoco, está sostenido entre dos y va del uno al otro, la *presentación de lo Real*, por la “imbecilización” que provoca, por lo *siderante*, no da pie a esa oscilación que buscaría la comprensión --defensiva por supuesto-- “[...]cae de un modo unívoco como este jirón que es el objeto *a* en lo Real [...]” desde esa perspectiva parece que el sujeto pierde esta condición cuando ya no está más sostenido y cae, de un modo gráfico, siempre metaforizándolo, cae ‘desde las nubes a tierra’ “[...]desconcertado, como un andrajo[...]” aterrado.

↓

↓

a

No es para asustarse, no se trata de un ejercicio de sadismo refinado, son momentos --direcciones, como él bien dice—por otra parte es sabido que la psicósíntesis yóica obra su efecto e intenta, si el sujeto está caído, que se levante inmediatamente.

“Y la tercera dirección que se impone a este[...]" ponen *asedio*, es una palabra un poco persecutoria --una vez más cuestionamos la traducción--en francés es *cernage*, *cernimiento*, y no asediar, se intenta asediar una fortaleza para que caiga, o algo por el estilo, lo único en común semánticamente, es tratar de que no haya demasiada escapatoria, pero la palabra adecuada, es *cernimiento*.

“[...]la tercera dirección que se impone de este *cernimiento*, es señalar el momento de inmovilidad, de imbecilidad estúpida a la cual es reducido el sujeto una vez fijado en tierra, dado que si quieren allí son los términos de estupor, de estupidez, de estupefacto, que en antiguo francés quiere decir paralizado, quienes califican esta imposibilidad de desplazamiento por la cual el cuerpo no más que las palabras no puede ser dicho, por lo que el sujeto queda interdicto.”<sup>102</sup>

Tengamos en cuenta que hablamos de instantes, y que de estos instantes se hace praxis de lo Real, es esto lo que estamos tomando en consideración, no una suerte de condición ‘estable’ del sujeto ni nada por el estilo, ésta es la caracterización más precisa que puede hacerse, con punto de partida en la *paronomasia* --como señalábamos en el esquema—que implica tanto la salida del *aburrimiento*, como el *deseo de Otra cosa*, como el *estupor* que lleva a la *invención de significantes nuevos*.

Desde luego Didier-Weill sigue produciendo y pensando cosas valiosas, por lo que damos a esta referencia a uno de sus ‘antiguos’ textos, valor de homenaje por todo lo que desarrollara de modo brillante.

Este es un paso previo, pero demos uno más, faltaría decir cuál es la operación en juego con el lenguaje, ya que hablamos de lo equívoco, de los límites de la metáfora, etc. Ahí está la noción de *paronomasia*, el *anagrama*, el *unien-ennui*, un trabajo con el lenguaje distinto al que nos tiene acostumbrados la primacía de lo Simbólico.

Nos hemos detenido en tratar de ver en particular *estupor*, esa estupidización, imbecilización, esa falta de palabras, tomando en cuenta la *invención de significantes nuevos*, esto requiere que acompañemos una vez más a Lacan en esa clase de *L’insu* del 17-5-77, un poco yendo para atrás, en la que deja sentado dónde se puede localizar esta problemática, justamente por la cuestión del invento del *significante nuevo*.

“Un significante por ejemplo, que no tendría como lo Real ninguna especie de sentido.”<sup>103</sup> El *ausentido*. “No se sabe, eso sería quizás fecundo, sería quizás fecundo, sería quizás un medio, un medio de sideración en todo caso”<sup>104</sup> Esa sería la fecundidad: un medio de sideración, ésta es la palabra precisa que utiliza.

“Es eso en todo caso lo que no se intenta[...]" justamente lo que él dice que se trata de intentar, veamos de qué modo se produciría esta sideración: “Es en esto en que consiste el chiste[...]" pero el chiste ahora no en el sentido de la metáfora --hay

<sup>102</sup>Ibid.

<sup>103</sup> J.Lacan, *Seminario 24, L’insu*, clase citada. Inédita.

<sup>104</sup> Ibid.

que ser muy cuidadoso, ver en qué momento dice lo que dice Lacan del chiste-- una cosa es en *Las formaciones de lo inconsciente*, y otra bien distinta y precisa en esta última referencia.

“Es en esto mismo que consiste el chiste, consiste en servirse de una palabra para otro uso que aquel para el que está hecho.” No estamos diciendo una palabra por otra, no hay metáfora que pueda dar cuenta del modo en que hay creación de sentido por sustitución de un significante por otro, es utilizar el mismo y darle otro uso, la palabra es *usage*, *uso*, este *otro uso* no quiere decir polisemia, empieza por ejemplo por ser la noción de *anagrama*, la noción de *palabra-valija*, los chistes como sabemos están plagados de esta suerte de juegos y maniobras. Por lo tanto, ni otro sentido, ni otro significado, ni polisemia: servirse de una palabra para *otro uso* que aquel para el que ha sido hecho.

“En el caso del *famillionario*[...]”<sup>105</sup> la famosa palabra a la que de algún modo arruga, *chiffonne*, y es precisamente en este *arrugamiento* que radica su efecto operatorio, está preocupado por los efectos operatorios de las palabras, y hay por lo menos dos maneras en que esta *invención de significantes nuevos* resulta efectiva.

Una es ‘otro uso’ de la palabra, y otra el *arrugamiento*.

estupor



invención de significantes nuevos ——— 1) ‘otro uso’  
 \ 2) arrugamiento.

Tengo una palabra, la escribo en un papel, la arrugo, lo que va a surgir de allí va a ser algo distinto --de algún modo también otro *uso*-- pero acá hay una operación precisa, la del *arrugamiento*, el *chiffonage*, una alternativa distinta.

Vayamos al *Seminario El momento de concluir* clase del 20-12-77, estamos cercanos en particular por una reformulación que no es una disyunción, sino una propuesta que hay que articular con una previa, una que se tornó más o menos clásica: *Ça parle*, Eso habla.

*Eso habla*, que no se crea que *eso* es una especie de energetismo, objetos internos o qué se yo, *Eso habla*, el *Eso* freudiano, mal traducido como *Ello*, esta es otra de esas puntuaciones fuertes de Lacan que a uno le quedan grabadas: *Eso habla*.

Insiste en que “El analista zanja, *tranche*, es decir corta, es decir participa de la escritura, siempre que para esto él haga equívoco sobre la ortografía[...].” otra vez hablando de equívoco al modo de *famillionario* “El escribe diferentemente de manera de que por gracia de la ortografía de una manera diferente de escribir, él suena otra cosa que lo que está dicho[...].” esa diferenciación entre *suen*a y *resuen*a, *suen*a: inicio por lo tanto, y no *resuen*a algo del pasado “*suen*a otra cosa que lo que está dicho” -- por el analizante por supuesto-- “que lo que está dicho con la intención de decir, es decir conscientemente en tanto que la consciencia pretende ir muy lejos.” “el analista

<sup>105</sup> Ibid.

zanja leyendo en lo que quiere decir el analizante, en tanto que el analista sepa lo que quiere”<sup>106</sup>

‘Sepa lo que quiere’, no dice ‘sepa lo que dice’: “Hay mucho de juego, en el sentido de la libertad en todo esto” Sorprendente, del lugar del analista -- aparentemente tan poco libre en la estrategia, en la táctica, y mucho menos en su política-- ahora dice que con este modo de tratar las palabras tiene mucho de juego, el verbo es *jouer* la frase que sigue va a decir “*Ça joue*[...]”

*Eso juega*, no deja de hablar por eso, no es una cosa u otra, no se trata de que deja una postura por otra, sino que califica al *habla* como *juega*, dicho de otra manera: juega con las palabras, o hace juego con las palabras, no es simplemente habla, sino hace juego de palabras. Interesante, desde esta perspectiva resulta ser, por cómo se refiere a la intervención del analista, que lee de otra manera, que *zanja*, casi está diciendo: miren que el analista es el *Eso juega*, y ahí de nuevo, una letrita y pasamos del juego al goce, o a gozar.

*Ça parle*  
Eso habla → *Ça joue*

*Jouer Jouir*

Equivoca --en el sentido del francés-- el *jugar* con el *gozar*. Goce palabrero en todo caso, por lo menos le pone cierto límite a la tan pregonada y ‘menos de lo mismo’, función *deseo del analista*, porque si el analista queda únicamente definido por su deseo, ya sabemos, empezamos a tirar del hilo y salen un montón de deducciones y frases hechas al respecto, que todo el tiempo aparecen como contraseñas semánticas paralizadoras: --‘ah, sí, es por el deseo del analista’

## V.- Conclusión

Hay la operatoria paronomásica, Lacan ‘lo sirve en bandeja’: al decir *eso juega*, también dice que el analista no sólo se sostiene en su deseo sino en un *goce*, goce que a su vez no es *del* analizante, en el sentido del genitivo objetivo.

Mientras tanto, y siempre desde la óptica de la disyunción, el neolacanismo esgrimirá: ‘si hay goce se mitiga el deseo’ --una especie de vasos comunicantes, extraña manera de pensar el psicoanálisis—algo así como si hay mucho goce hay poco deseo, o a la inversa.

Con esas disyunciones exclusivas, pierden la riqueza que oferta la clínica, y como siempre decimos, la lacaniana es sobre todo *clínica del analista*, en tanto clínicos, estamos todo el tiempo puestos ‘en la picota’: es este el pivote que sostiene todo análisis.

Entonces, no es sólo por la inicial función *deseo del analista*, en el analista con libertad *eso juega* --y esto no vale únicamente para el analizante—cuando opera lo que

<sup>106</sup> J.Lacan, *Seminario 25, Le moment de conclure*, clase 20-12-77. Inédita.

Didier-Weill describía como estupefacción, utilizando --muy atento a escucharlo-- la misma palabra que Lacan usara dos años antes: *sideración*.

# *Capítulo VII*

## ***El obrar del analista, suspensión de certidumbres***

### **I.- Relecturas**

Desarrollamos a lo largo de nuestro recorrido --y creemos se trata de un aporte novedoso-- un cuadro centrado en el estupor, cernido como aquella reacción que permitiendo una salida del aburrimiento, genera tal conmoción de la posición subjetiva, que propicia la invención de significantes nuevos.

Para ubicarnos en lo que sucede en la clínica, en particular con cuestiones que a primera vista no parecen muy vinculadas --tal el caso de lo que venimos desarrollando hasta ahora y la 'salida' por vía del acting-out--contrastaremos en principio definiciones de estupor en algunos diccionarios.

Lo encontramos definido como: "estado de inercia y de insensibilidad profunda ligados a una paralización general", una de las definiciones más habituales, tomada directamente de la definición francesa, '*anonadamiento*' aparece como uno de sus sinónimos --siempre con las reservas del caso respecto de qué puede querer decir 'sinónimos'-- sabiendo que hay zonas de intersección y zonas disyuntas, y que ninguna palabra puede querer decir exactamente lo que quiere decir otra.

*Anonadamiento*, no es exactamente igual pero allí anda cerca --como dijéramos anteriormente-- la cuestión del *nada*.

*Estupor* y *anonadamiento* quedan en línea con *letargia*, *hebetud*, y las nociones de *asombro profundo*, y *estupefacción*. En los manuales de psiquiatría tradicional puede encontrarse descrito, muy en particular para la melancolía aguda, como algo ligado a la inmovilidad del rostro y al mutismo.

También anda cerca la cuestión de la *atonía*: "debilidad, inercia, languidez, blandura, somnolencia" --un término afín es *atónico*, y hay también una mención a *pasmo*, y a *torpor* de donde deriva torpeza--que se vincula a la cuestión del embotamiento llamado *hebetud*.

Mezclando diccionarios, vayamos a otra manera de decir *estupor* --obviamente los diccionarios se toman la referencia el uno al otro, los reenvíos son entre sí, de modo que no es para sorprenderse mucho -- "un estado de inercia y de insensibilidad profundas, ligados a una *inmovilización* general" muy parecida a la referida previamente, "estado de inercia e insensibilidad profunda ligados a una *paralización* general", *parálisis* e *inmovilidad*.

La palabra que habíamos trabajado a partir del texto de Didier-Weill –allí mal traducida como anonadamiento, y que modificamos por la palabra literal– es *siderar*: “ser golpeado por el estupor”, *sideración*: “anonadamiento o anulación de las funciones vitales, con estado de aparente muerte bajo el efecto de un shock emocional intenso”.

Hasta aquí lo semántico, psiquiátrico-fenoménico, psicológico, veamos qué podemos decir desde la perspectiva del psicoanálisis.

Daremos primero un pequeño salto, motivado en esa función –tan bien trabajada por Lacan en *Encore*– que se aplica tanto a textos, como inclusive a aquellas notas que cada analista toma de los propios análisis que conduce, *releerse*.

Es en ocasión de revisar recientemente el texto *Invencción poética <> invención psicoanalítica* incluido en *Polifonías. Del arte en psicoanálisis*. –con motivo de su próxima traducción francesa– que comprobamos una vez más que la función del *releerse*, genera estupefacción, anonadamiento, desconcierto.

–Cómo puede ser que esto estaba dicho de esa forma, que no reparé en qué estaba dicho así? –hasta su relectura, precisamente.

Hablando de las funciones dogmática, alusiva, y evocativa del lenguaje, decíamos en ese texto: “Si puede señalarse que a través del trabajo poético el poeta vence al dogma, el psicoanalista también logra hacerlo, siempre y cuando no burocratice su quehacer. Vale decir, si no procede como cierta clase de científicos que buscan ratificar la presunta validez de “verdades” conocidas de antemano. En tal orden se sitúa otro aforismo de Lacan –glosando a Freud– que a muchos pareció inaudito: es el atinente a la necesidad de reinventar el psicoanálisis con cada nuevo analizante”<sup>107</sup>

Algo que se dice a menudo y no deja de tener fuerza de impacto, como que cada vez se ponen en cuestión los fundamentos: “[...]reinventar el psicoanálisis con cada nuevo analizante. Y ello por parte de cada analista. Qué intentó transmitir mediante tamaña exigencia? ¿Habría, acaso, que echar por la borda el saber depositado en el psicoanálisis por la comunidad de experiencia que nos caracteriza? Desde ya que no; antes bien la frase debe ser entendida como una invitación –demanda ante lo siguiente: ¿qué debe saber el analista respecto de cada nuevo analizante? Precisamente debe saber ignorar lo que sabe, para dar acceso a aquello que Nicolás de Cusa definió como *docta ignorancia*”<sup>108</sup>.

Hoy quizás lo diríamos con un retruécano, *ignorar lo que sabe para tratar de saber lo que ignora*, pero en la línea de lo que está dicho en *Polifonías* [...]. “Si lo obtiene, soportará entonces un carácter crucial de la praxis analítica: el hecho de que la misma es azarosa. En cambio, si el analista dogmatiza su práctica, esperará determinada actitud, y determinados dichos, tanto de su analizante, como de sí. En un marco de previsibilidad infalible, la consecuencia no puede ser, a corto plazo, otra que el tedio. Y el del aburrimiento es un factor peligrosísimo, indicativo de lo que le sucede al analista que, de manera sistemática, ha dejado de regirse por el discurso que lo nombra. El ‘¡qué aburrido lo que dice el analizante!’ conforma, muy precisamente, un antídoto contra el azar. Allí habitamos, en pleno aburrimiento, el reino de las significaciones congeladas. Burocráticamente, se encuentra “armada” cada jornada de trabajo, y la

<sup>107</sup> R.Harari, *Polifonías. Del arte en psicoanálisis*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1998, pág 97.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p98.

rutina, como dijimos, incluye tanto lo que el analista “escucha” entre comillas del analizante --que no es sino lo esperado-- como lo que él puede enunciar al respecto”.<sup>109</sup>

Primer punto de anonadamiento en la relectura, allí estaba haciendo eco lo que Lacan advertía acerca de que en general todo trabajo comienza a burocratizarse y genera aburrimiento cuando parece que uno está instalado en eso, este factor parece insoslayable en la asunción de cualquier tipo de trabajo.

Llamativamente o no hay una lógica, que creemos es la de Lacan, precisamente la que tratamos de llevar adelante-- por la manera en la cual esto se juega en la posición subjetiva, o querríamos decir en la *cuatrenza subjetiva*, palabra que ya veremos de dónde viene y a qué apunta. A qué nos referimos? --A lo dicho brevemente en dos líneas del comienzo: la relación entre *aburrimiento* y *acting-out*.

El acting-out, desde nuestra perspectiva --que no es la de la crítica lapidaria, censuradora, prohibidora y horrorizada, en que creemos que el psicoanálisis hasta Lacan lo tomaba-- no es aquello que atenta contra la prosecución de la cura, la que la obstaculiza o entorpece, inoculando una imposibilidad de seguir en su curso --por el lado simbólico en todo caso—es una suerte de acción de parte del analizante, que parecería ir en contra de lo que permite el desarrollo de la cura y la propia tarea analizante

Recordemos ese punto decisivo de la enseñanza de Lacan: “el analista es partero del acting” --frase al modo de esas consignas flamígeras que se graban a fuego—dice partero y no genitor, y es importante tomarlo en cuenta: no lo engendra, pero sin su invaluable colaboración, no tendría lugar.

Si decimos que se trata de hacer clínica del analista -- podríamos suponer que éste, al estar aburrido --y al modo de un antídoto—podría colaborar como partero para provocar un acting-out, que retornándole desde el analizante lo sacara de su estupor, su somnolencia, su aburrimiento, su hartazgo, su ‘más de lo mismo’.

Es muy notorio, sobre todo en los análisis de control, que los analistas digan genuinamente que hasta esperan que el analizante no venga por ejemplo, o que justo viene alguien que no es ‘bienvenido’, ni más ni menos que el terreno de lo que cierta línea del psicoanálisis llama contratransferencia.

Recapitulando entonces, aburrimiento, eventualidad del acting-out, salida del sopor del analista por vía del mismo.

En el apartado IX de Polifonías, llamado Acting-out: ¿Fuera-palabra? releemos: “En lo referente a la intervención psicoanalítica, toma posición especial un acontecer que guarda sus distancias del dogmático “todo controlado verbalmente” En este ítem la enseñanza de Lacan, una vez más, ha puntuado notables divergencias respecto de lo que denominamos “el otro psicoanálisis”: se trata de la cuestión del acting-out. Atinente al mismo, realizaremos aquí una breve digresión. En efecto ¿cuál es la valoración a efectuar de ese momento particularmente temido por el psicoanálisis, que a sí mismo se denomina como dotado de una cierta ortodoxia? Se piensa que el acting-out, ese “actuar fuera” es un atentado contra el análisis, y contra el analista. Lacan, por su cuenta, realizó otra apreciación clínica. Cuando ocurre un acting-out el analizante queda como descolocado, anonadado por lo que hizo. Se pregunta: “¿Cómo pude hacer una cosa así? Es como si en ese momento no hubiera sido yo.”<sup>110</sup>

<sup>109</sup> Ibid., p.98.

<sup>110</sup> Ibid., p.99.

Prácticamente una suerte de reflexión que condensa, estandariza, lo que suele ser efectivamente el retorno del analizante, buscando reinsertar en lo Simbólico esto que fue su actuar fuera: “ ‘No sé que me pasó; sólo después me di cuenta’. Eso que irrumpió en acto, con cierta violencia e irreflexibilidad provocativa, en lugar de ser puesto en palabras, puede y debe ser material propicio para el psicoanálisis, por cuanto también es un mensaje que se hace llegar al analista, mediante otro sesgo (básicamente escénico y visivo)”<sup>111</sup>

Lo glosábamos más o menos así en el capítulo respectivo de Qué sucede en el acto analítico?: ‘Esto que tú analista no has podido escuchar, pues te lo presento de este modo: escenificado’<sup>112</sup> Sin duda hay allí un elemento de provocación, de desafío, de poner en aprietos al analista, pero esto sería tomarlo sólo por el sesgo hostil, sin ver que hay —digámoslo en forma paradójica—una colaboración de parte del analizante para reencauzar el análisis por la vía del acting-out.

Volviendo a Polifonías [...] “Cuando un analizante ‘trae’ su acting-out a análisis, es porque ha quedado sumido en una situación de interrogación, de suspensión de sus certidumbres, mucho mayor que la que suele girar en derredor del síntoma. Claro está, el síntoma hace gala de una buena dosis de estabilidad, el sujeto puede ‘aprender’ a convivir con él ya que lo aprehende yocamente, como un mal tolerable y que --como el mismo Freud lo enseñó-- suele ostentar con más o menos evidencia, su vertiente gozante, ‘beneficiosa’<sup>113</sup> para Freud beneficio secundario, Lacan diría plus de gozar.

Respecto del síntoma, y para concluir esta breve relectura: “Sí, porque el acting-out desarma al analizante, no menos que a la escucha estereotipada del analista. Entonces, si no se lo censura, si no se comete el error de considerarlo --desde un discurso autoritario-- como un ataque a aquello que, en su consolidación, ya es dogma --el remanido “encuadre”--, habrá posibilidad de insospechada apertura y fecundidad, tanto para el analizante como para el analista.”<sup>114</sup>

Un primer punto entonces: la relación entre el aburrimiento y la salida --inconsciente por parte del analista—en que se hace partero de un acting-out, para salir él mismo del aburrimiento, encontrando que eso le retorna desde un lugar insospechado e inesperado.

## II.- Inadvertencias

A la altura del Seminario 1 --de acuerdo a lo canónico: el del año '53 / '54, sobre Los Escritos Técnicos de Freud—donde se refiere a La resistencia y las defensas --por lo menos así fue volcado en la edición de Paidós-- Lacan no lo denomina todavía acting-out.

---

<sup>111</sup> Ibid., p.99.

<sup>112</sup> cf. R.Harari, Qué sucede en el acto analítico? La experiencia del psicoanálisis, Lugar Editorial, Bs As,2000, pág 172.

<sup>113</sup> Ibid., p.99.

<sup>114</sup> Ibid., p.99.

Nos referiremos a la reacción de un analizante --de acuerdo a como se ha tomado en cuenta por lo menos en la edición francesa-- en que aparece el estupor, por eso hacemos esta puntuación, junto con otras que pueden llegar a reubicar el contexto donde está incluido este material, estupor y la relación de un acting-out --no llamado de esa manera por Lacan-- con lo que él entiende que sería la interpretación glosada como *hic et nunc*, aquí y ahora y conmigo.

Comencemos con algunas precisiones, el texto dice que es un artículo de Annie Reich, en la edición francesa: “Antes de entrar en tema, voy a tomar como ejemplo el artículo de Annie Reich sobre la contratransferencia, aparecido en el primer número de 1951 del *International Journal of Psychoanalysis*”<sup>115</sup> pero se trata de un error de Lacan, el que toma en realidad es el de Margaret Little, llamado La contratransferencia y la respuesta que allí aporta el paciente.

En un libro publicado por la editorial Navarin, llamado La contratransferencia, aparecen juntos varios textos sobre la contratransferencia, es realmente valiosa esta juntura, hay textos de Paula Heimann, Margaret Little, Lucy Tower, y Annie Reich. En la introducción del año '87 en el que aparece este texto, una analista no muy conocida, Nancy Katan-Beaufils, le hace un prólogo, y dice en su presentación, al final, en las referencias bibliográficas “Lacan atribuye por inadvertencia este texto a Annie Reich”<sup>116</sup>.

Inadvertencia, igualmente en una edición cuidada cabría haberlo consignado, ya que por lo visto circulaba que no se trataba de Annie Reich, sino de Margaret Little.

Este era uno de los errores de Lacan, otros los consignamos en *Qué sucede en el acto analítico?*<sup>117</sup>, tanto cuando se equivoca en cómo llega Freud al nombre Signorelli, como en relación al famoso caso de los sesos frescos de Kris --siete veces tomado en cuenta por Lacan-- donde también incurre en algunas inexactitudes.

El mismo caso --valga como referencia-- es tomado en este Seminario un poco más adelante, y lo llamativo allí-- aunque no es la ocasión de detenernos en esto--es que a la interpretación que da Kris respecto de que este paciente busca un gran padre, jugando con el *grand père*, con el abuelo, el padre grande, importante, la llama una intervención válida y justa, es recién después cuando empieza la crítica sistemática del procedimiento de Kris, y donde ve que ha sido en efecto partero del acting de este analizante.

Allí para Lacan no tiene nada que ver con algo impropio de la cura analítica, ni tampoco lo llama acting-out- pero a nuestro modo de ver, el de Margaret Little, que es sin duda un caso de acting-out, tiene puntos semejantes al caso de los sesos frescos.

Veamos cómo juega allí la cuestión del estupor, generada por ‘la conducta del analista’.

En primer término digamos que el texto firmado en 1951 es de Margaret Little y no de Annie Reich, en segundo lugar--es muy confuso, se requieren muchas lecturas del francés y con gran detenimiento, por lo que para poder hablar con cierta propiedad deberemos tomarnos un gran trabajo--se trata de ver cómo están jugados los pronombres personales.

<sup>115</sup> J.Lacan, *Seminario I, Los Escritos Técnicos de Freud*, clase 7-1-54, confrontando Barcelona-Bs As, Paidós, 1981, p. 54, y edición francesa, p. 40.

<sup>116</sup> N.Katan-Beaufils, *Le contre-transfert* (Presentación) Paris, Navarin, 1987, p. 21.

<sup>117</sup> R.Harari, *Qué sucede en el acto analítico?*, Bs As, Lugar Editorial, 2000.

Yendo al original, nos damos cuenta que no era analizante de Margaret Little, vamos a ver de qué se trata. La edición castellana lo despacha lisa y llanamente diciendo que se trata de un analizante de Annie Reich, doble error por lo tanto --ya que se trata de Margaret Little-- y además es un analizante que ella toma en re-análisis, aludiendo allí a lo que pasó en el primer análisis de este con un varón, por eso en el francés se ven las inconsecuencias, y pareciera que de golpe Lacan habla como si se lo atribuyese a Margaret Little, y de golpe se nota que no, que había otra intervención en juego, y que el análisis al que se refiere, no era de ella, sino de este primer analista.

También queda claro en la introducción de Nancy Katan Beaufile: “Margaret Little desarrolla su tesis en dos artículos de 1951 y 1956” – Ahora nos interesa el del ’51 sobre el que Lacan nos llama la atención. “En 1951 ella denuncia los riesgos inherentes a la represión de la contratransferencia. De entrada ella toma por ejemplo un paciente que ve en second --digamos en segundo término-- y a quien el analista precedente le hizo una interpretación falsa, atribuyéndole a su paciente un sentimiento de celos que no era sino el suyo[...]”el del analista varón previo “ Margaret Little concluye que el comportamiento de este analista, haciendo esa interpretación, le debe ser imputada a la contratransferencia”.<sup>118</sup>

Una contratransferencia que retorna de lo reprimido, que lleva por lo tanto a lo que para Margaret Little es prácticamente el vector del análisis, la confesión de la contratransferencia, allí Lacan hará una serie de precisiones muy sagaces que tomaremos en cuenta para reconocer ciertas falacias usuales en la clínica.

“Ella denuncia[...]” siempre Little, “[...]los analistas impersonales que no manifiestan ningún sentimiento y permanecen en una actitud que ella califica de paranoide o fóbica por referencia a la interpretación de la contratransferencia, ella va a afirmar entonces que analizante y analista son inseparables, y de ahí la dificultad de separar transferencia y contratransferencia”<sup>119</sup>

Se desprende que cuando Lacan --y no se puede prescindir de la extensión del título de su Seminario 8: La Transferencia en su disparidad subjetiva, su pretendida situación, sus excursiones técnicas, que no es igual a La Transferencia a secas, sobre todo en su disparidad subjetiva-- critica la contratransferencia, es porque se la toma en un rango de paridad subjetiva, donde uno y otro están en la relación llamada intersubjetiva, interpersonal, interhumana, donde la reivindicación del lugar del analista supuestamente como pantalla neutra, es en la práctica un reclamo para que histerice su lugar, poniéndose tan histérico como su analizante y no dejando que sea la palabra de éste la que talle.

Recordémoslo una vez más, el psicoanalítico es un artificio histerizante, el punto es si el analista puede abstenerse de histerizarse, o entra en rivalidad concurrencial con su analizante poniéndose también en ese lugar. Para M.Little entonces, el punto no es un no a la contratransferencia, sino a su represión.

Cuál es la represión? -- no decirla, y ahí viene la adjudicación. Quien no lo haga, será fóbico o paranoide, falacia obviamente confirmable, basta con no hacerlo para confirmarle a Margaret Little lo que dice, trampa habitual en que uno cree que piensa psicoanalíticamente—y realiza la profecía. Si tú no dices la contratransferencia, eres fóbico-paranoide, no lo dices? --lo eres. Perfecto, redondo, como se dice, cierra.

---

<sup>118</sup> Ibid., p.17.

<sup>119</sup> Ibid., p17.

Hay algo del acting-out a lo que Lacan en ese momento --el 7 de Enero del '54-- no le había dado todo el estatuto, la trascendencia que tiene, por eso no lo detecta todavía en el paciente de Kris, y evalúa como justo y válido lo que él hace.

Sí en cambio le parece criticable lo que ha hecho el analista varón que tuvo en análisis a este analizante que, en segunda, consulta a Margaret Little.

### III.- Del pacto idealizador a la destitución del Ideal

Lacan enfatiza más en torno a la actividad del analista: “Esta es la cuestión, cómo obra el analista, cómo sostiene lo que él hace”<sup>120</sup> Detengámonos en esta frase que fue omitida en la edición de Paidós, pero sí está en la edición francesa, ya que no es en absoluto prescindible.

“Esta es la cuestión, la actividad del analista, ¿cómo obra él, cómo sostiene lo que él hace?” Entonces dice: se sabe prácticamente que el análisis debe desenvolverse en el “hic et nunc” --por supuesto tomando en cuenta que sería una presunta repetición al modo Imaginario

-- Qué se omite entonces? – empezaremos a pensar por qué no todo es hic et nunc : habría algo de la incidencia Real, de la presencia Real del analista, que quedaría directamente renegada.

La incidencia que efectivamente tiene el analista se limitaría a ser una reproducción de clichés previos, mientras que de lo contrario hay algo no previsible, de allí entonces nuestra referencia al azar, y a un Real en lo más mínimo capturable, domesticable, por lo Simbólico y lo Imaginario de la hipotética repetición.

El hic et nunc, la expresión latina es extraña, es otro idioma, esta metáfora del latín pareciera decirnos precisamente que en el análisis se habla de otra cosa.

“Para los autores en cuestión, [...]”y cada vez que figure Annie Reich mencionaremos a la verdadera autora: “[...]para Margaret Little nada cuenta, si no es el reconocimiento por el sujeto hic et nunc de las intenciones de su discurso” “Y sus intenciones no tiene jamás valor sino en su referencia hic et nunc en la interlocución presente. El sujeto puede venir a describir por ejemplo sus disputas con el tendero, o con el peluquero, de hecho haciendo reprimendas al personaje al que se dirija, en definitiva siempre es al analista”.<sup>121</sup>

Es fácil, bastaría un poco de delirio de autorreferencia y el gambito funciona siempre, o hasta que el analizante comience a darse cuenta, ahí algo de esa autorreferencia se cancela.

De todos modos “Hay algo de verdadero[...]” veamos esta sagacísima observación de Lacan, “Es suficiente tener la menor práctica de la vida conyugal para saber que hay siempre una parte de reivindicación implícita en el hecho que uno de los cónyuges le diga al otro, lo que más lo ha molestado en la jornada antes que lo contrario” “puede haber también el propósito de informar de algún acontecimiento importante para conocer” se supone que es algo de la transmisión y del compartir, sin embargo, como

<sup>120</sup> J.Lacan, *Seminario I*, clase 7-1-54, edición francesa, p. 40.

<sup>121</sup> Ibid.

dirían los franceses es, en *mettant*, algo que contraria, que molesta, que entorpece, como se dice en la calle: que ‘tira malas ondas’.

“Los dos son verdaderos, se trata de saber sobre qué punto uno sitúa la luz, hace la luz. Las cosas, como las muestra la historia siguiente que cuenta Margaret Little[...]” acá empiezan los equívocos “[...]van bastante más lejos. Alguno de los rasgos han sido alterados, pero todo deja pensar que se trata de un análisis didáctico, en todo caso el análisis de alguien cuyo campo de actividad se encuentra muy próximo del psicoanálisis”<sup>122</sup>

Veamos lo que dice efectivamente el texto de Margaret Little, La contratransferencia y la respuesta que aporta allí el paciente: “Un paciente cuya madre, recientemente fallecida, debía dar en la radio una conferencia sobre un tema por el cual él conocía el interés de su analista” alguna confesión en juego debió haber habido allí, porque no es sólo el ámbito de la esfera de intereses generales, sino ese específico hecho de dar esta charla en la radio. “Le dio entonces a leer el texto.”<sup>123</sup>

Exactamente lo que hace el paciente de los sesos frescos: darle a Kris un escrito suyo para que confirme si es o no un plagiarlo. Es interesante esta circunstancia, en la que el analista reclama para sí, y por lo tanto entra en la demanda del analizante --ser un tester de la realidad—nítidamente allí de algo escrito, no un escrito en el sentido psicoanalítico, sino lo que implica algo escrito, que parecería ser incontrastable. ¿Qué hace Kris? --coteja un texto y el otro y se erige en juez, sabe si hubo o no plagio, si fue al revés, quién copió a quién, si hubo copia, etc.

Hoy no tendríamos empacho en decirlo: demandarle el texto fue un acting-out del analista no reconocido como tal, y no sólo por este X a quien reporta Margaret Little -- más bien su analizante, ella lo reconstruye-- sino en particular porque, ni este analista inicial, ni Margaret Little, ni Lacan, dicen que hay acting-out, hay algo de ese acting-out que no está resaltado, ni siquiera por Lacan, una circunstancia tan importante como: ‘eríjase en juez’ --el Ideal quiere decir—el que tiene la propiedad, los requisitos, las calificaciones, las aptitudes, para ser quien juzgue respecto de ese texto.

“Le ha dado el texto a leer, y el psicoanalista tuvo en efecto la ocasión de escuchar la emisión.”<sup>124</sup> Como se ve, una perfecta paridad subjetiva, los puntos de encuentro, sea o no un análisis didáctico, haya hablado de lo que haya hablado, es claro cuánto está jugado fuera de la situación analítica. Nítidamente un acting-out, tomando en cuenta una serie de puntos, en los que no nos detendremos ahora, ya que por otra parte pudimos desarrollarlos bastante exhaustivamente en ¿Qué sucede en el acto analítico?.

Para avanzar un poco más, veamos el tipo de reacción que puede provocar el analista cuando tiene un acting-out y qué sucede en su analizante, con ese pacto que bien puede llamarse especular, entre analizante y analista, en paridad subjetiva.

“En razón de la muerte de su madre el paciente a decir verdad se siente poco dispuesto a pronunciar esa conferencia en ese momento, sin embargo le es imposible anular la prestación. El día siguiente a la emisión, él llega a su sesión en un estado de angustia y de confusión extremas. El analista, que era ciertamente un hombre de

<sup>122</sup> Ibid., p 41.

<sup>123</sup> M.Little, *Le contre-transfert et la réponse qu’y apporte le patient en Le contre-transfert*, Paris, Navarin, 1987, p. 30.

<sup>124</sup> Ibid., p30.

experiencia[...]” “[...]un hombre de experiencia[...]” ahí está clara la diferencia, Margaret Little y este analista previo.

“Interpreta que este sufrimiento viene del temor de que él, el analista, esté celoso del incontestable suceso[...]” el de la conferencia radial “[...]y que quiera privarlo de esa forma de sus resultados” o sea que en definitiva esté celoso, envidioso, por el éxito que tuvo el analizante. “La interpretación es aceptada, el sufrimiento rápidamente superado y el análisis prosigue”<sup>125</sup>

A juzgar por este tipo de reacción, y usando los términos de Lacan, que nunca dice verdadero o falso sino justo o no justo—diríamos justísimo, pero, sin embargo, enseguida viene este momento de angustia y confusión extremas que menciona así: “Llega en un estado de estupor vecino a la confusión”<sup>126</sup> Ahí introduce el estupor, no es el mismo término que utiliza Margaret Little, y esto no tiene nada de inconducente, ya que no estamos haciendo una requisita de los documentos al modo de los historiadores, para ver la fidedignidad, sino para ver qué quiere vehiculizar Lacan, inclusive cuando se equivoca.

No sabemos en realidad si acá se equivoca, o si capta algo haciendo paradigma del caso, no hablando de este caso singular y nada más, sino elevándolo a la dignidad de apólogo. “[...]estupor, vecino de la confusión” y agrega “no solamente que no hay manera de sacarlo de esto, sino lo que sorprende es la incoordinación” vemos allí cómo toma en cuenta la interpretación “[...]el analista interpreta temerariamente[...]” y acá la referencia: “usted está en este estado porque usted piensa que estoy resentido, muy resentido por el suceso que usted tuvo el otro día en la radio, y sobre ese tema, que como usted bien sabe me interesa a mí mismo en primer término”<sup>127</sup>

Dicho así es inobjetable, no hay duda, es como un : querría estar en su lugar, del analista a su analizante, por lo tanto es impecable ese tipo de interpretación.

Vayamos ahora al texto de Little: “Dos años más tarde --en ese tiempo él había terminado su análisis—el paciente asiste a una reunión, una soirée, en la que él no estaba para nada situado placenteramente [...]”<sup>128</sup> quizás podríamos decir aburrido, luego los dos años Lacan los transforma en uno: “La continuidad de la observación muestra que fue necesario menos de un año al sujeto para intentar restablecerse de esta interpretación shock”<sup>129</sup>

Un año por una interpretación shock, como para que nos demos cuenta lo que quiere decir hablar, y hablar en análisis “[...]que evidentemente no le faltó un cierto efecto, porque justamente él enseguida se había, instantáneamente reequilibrado. Esto les muestra a ustedes que el hecho de que el sujeto salga de cierto estado brumoso, después de la intervención del analista, no prueba absolutamente que ella haya sido eficaz, en el sentido propiamente terapéutico, propiamente estructurante de la palabra, a saber que ella fuese en el análisis verdadera. Al contrario”<sup>130</sup>.

“Al contrario”, él dice lo que sigue sería que vuelve a reequilibrarse: “Margaret Little [...]” y acá el equívoco: “[...] llevó al sujeto en el sentido de la unidad de su yo.”<sup>131</sup>

<sup>125</sup> Ibid., p30.

<sup>126</sup> J.Lacan, *Seminario I*, clase 7-1-54, edición francesa, p41.

<sup>127</sup> Ibid., en la edición castellana figura “piensa que estoy resentida...[...]”

<sup>128</sup> Op. cit., p30.

<sup>129</sup> J.Lacan, *Seminario I*, clase 7-1-54, edición francesa, p41.

<sup>130</sup> Ibid.

<sup>131</sup> Ibid.

Una vez más, no es Margaret Little, evidentemente es el analista anterior. De ahí la ‘confusión’, pareciera que en acto Lacan hace esta suerte de confusión, quizás tomado por una problemática que no alcanza a dilucidar como acting-out, pero hay algo que le retorna por otro lado, como no le puede poner simbólicamente la palabra adecuada, esto retorna y empieza a girar como sin brújula justamente, falta un significante que ordene las cuestiones, el de acting-out del analista.

Confusión, primero al haber tomado el texto para pronunciarse a ese respecto, sumado a otras cosas, por ejemplo, ¿cómo sabe que fue un verdadero suceso, de dónde sale eso, había medición de rating en ese momento? Lo dudamos. Qué es eso de ‘suceso’ por otra parte, de dónde viene esta creencia, y más todavía, pensando psicoanalíticamente: --Por qué hablar de un suceso, quiere decir que es un suceso? estaríamos en esa categoría equívoca llamada ‘logros’, que usualmente tiene que ver con los llamados parámetros ideológicos, de éxito, suceso, etc.

“El salió bruscamente[...]” dice Lacan “[...]diciéndose, finalmente acá hay alguien que me recuerda que estamos loup au loup[...] ‘estamos entre lobos’, ‘homo homini lupus’, ‘el hombre lobo del hombre’ [...] y que nosotros estamos en la vida.”<sup>132</sup>

Claro, pero hay una vida intermedia, como nos enseñó Freud desde el vamos: la del análisis. Esa es una vida distinta, que tiene por otro lado su propia historia, y no es una reproducción de la vida exterior. Si ‘estamos en la vida’, introducimos las leyes de la vida exterior en el análisis --Eso es ser ‘realista’, o es esquivar el fantasma? “Por otra parte él, prácticamente se reequilibra y el efecto es instantáneo [...]” “Es entonces imposible en la experiencia analítica considerar como prueba de justeza de una interpretación del sujeto un cambio de estilo, considero que lo que prueba la justeza de una interpretación es que el sujeto aporte un material confirmativo.”<sup>133</sup> justeza, siempre es ésta la palabra que califica en Lacan, no se trata del mero cambio de estilo, muchas veces tomado como que ahí ha habido --usando el antiguo término de Strachey-- una interpretación mutativa, denominación que tuvo su apogeo, circuló mucho, y que parecería indicar aquellas interpretaciones que marcan una inflexión, que hacen acto, diferenciando un antes y un después.

Esto no tiene que ver con una suerte de cambio estilístico, a veces en el análisis con niños pasa, se dice ‘cambió de juego’ y por lo tanto, después de la interpretación obviamente, parecería que esto confirmase la justeza de lo que le ha sido comunicado al niño. ¿Qué dice Lacan muy freudianamente? --se trata del material confirmativo, no del cambio de estilo, que por otro lado agrega, merece ser matizado.

“Luego de un año[...]” veíamos que son dos “[...]el sujeto percibe que su estado confusional estaba ligado a una suerte de reacción ante el duelo que él no había podido remontar sino invirtiéndolo.”<sup>134</sup> Reenvía a lo que se sabe respecto a la cuestión del duelo.

Dicho de otra manera, aquí sí sigue bastante bien lo dicho por Margaret Little: “En lugar de darse los medios para hacer el duelo, por su madre, anulando la emisión[...]” a nosotros nos cabe preguntarnos --podía haber anulado la emisión con un analista que lo sostenía de esa forma? Ella le dice: “en lugar de darse los medios para hacer el duelo por su madre anulando la emisión, se había conducido como si él hubiese

---

<sup>132</sup> Ibid.

<sup>133</sup> Ibid.

<sup>134</sup> Ibid.

negado esta muerte, de manera casi 'maníaca' <sup>135</sup> Lacan también da a entender casi como reacción ante el duelo, esta referencia maníaca.

Otra vez Margaret Little: "El reconocía que la interpretación de entonces, que habría podido en sustancia ser correcta, sustancialmente, lo había sido para el analista, que en efecto estaba jaloux, celoso de él[...]" quizás también se podría traducir envidioso "[...]y su propia culpabilidad inconsciente había suscitado una interpretación inexacta.", la del analista. "El paciente la había aceptado porque él inconscientemente había reconocido que ella era correcta para su analista, y en razón de su identificación al mismo. El podía ahora aceptarla como verdadera para él mismo, pero de una manera totalmente diferente, en otro nivel[...]" ahora sí se mete en su historia: "[...] el de sus propios celos hacia el suceso de su padre respecto de su madre[...]"<sup>136</sup> y da una salida edipizada, como que la cuestión ya no tenía que ver, con el hic et nunc, la lleva a la historia, aparentemente al cliché edípico.

"El comportamiento de este analista, haciendo tal interpretación, debe ser imputado a la contratransferencia" termina diciendo ella, y ya para concluir con el texto de Margaret Little: "El analista experimentó el celo inconsciente reprimido de su paciente como su propio sentimiento inmediato, y no como pasado y recordado"<sup>137</sup> Este es uno de los puntos más decisivos, la creencia de que fue por un punto no resuelto del propio análisis del analista, reprimido, que es entonces volcado hacia su analizante.

Lacan toma otra perspectiva, que coincide con Margaret Little en la cuestión pseudomaníaca y en la relación estrecha con la pérdida reciente de su madre --objeto privilegiado en sus lazos de amor-- también toma en cuenta que al hablar por radio, se es un emisor invisible dirigiéndose a receptores invisibles, por lo tanto es un modo de emisión muy particular, donde juega mucho la pérdida de goce escópico, y todo se refiere en definitiva a una voz, emitida a auditores imposibles de desglosar, que no se sabe quiénes son, por lo tanto en este caso, también podría tomarse en cuenta como una parte dirigida a su madre muerta, invisible como tal.

#### IV.- Acting-out y relanzamiento del análisis

Ahora uno de los puntos centrales, cuando él sale de esa confusión, de ese estupor, en una fiesta en la que no la está pasando bien "[...]él se da cuenta que ese día se sitúa una semana después del aniversario de la muerte de su madre" vemos en el texto de Margaret Little, allí parece que se toma en cuenta otra variante valiosa: la relación entre el duelo y el estupor, y esto sale por la vía del acting.

Por lo tanto el analista --que introduce un acting, y genera a su vez un acting-- 'mueve la estantería' de un modo que podría llamarse erróneo, tomando los términos de Lacan, se equivoca en su proceder. Pero de nuevo, he ahí la paradoja, parecería que esto pudiese relanzar para ese analista el análisis: lo saca a él mismo de su aburrimiento, aburrimiento del analista, que genera por la vía del acting una salida

<sup>135</sup> Op.cit., p31.

<sup>136</sup> Ibid.

<sup>137</sup> Ibid., p37.

estuporosa, consecuencia de la puesta en escena --por qué no llamarla a su vez acting- - el acting de uno respondiendo al acting del otro.

Acting del analista, que en primer término se pronuncia y toma ese texto, prácticamente incentivando esa emisión radial --en ese momento ese analizante era el Ideal del Yo del analista, por lo tanto era el modo de decir algo así como --¡Qué analizante tengo! cuando usualmente suele ser a la inversa, es lo que el analizante dice de su analista, en función de cómo circulan los ideales, y de que manera entonces por el Ideal, por gloria reflejada, eso cae sobre el otro, que idealiza a su vez, porque el que idealiza no es un mero súbdito y esclavo, sino que obtiene su rédito, su usufructo de goce, no es simplemente alguien que no tiene, como suele decirse, 'personalidad' en el sentido de la definición fenoménica, en esa entrega el retorno no es cualquier cosa, es el retorno del Ideal.

Justamente, creemos que todo lo que no está articulado pero es decisivo en este Seminario de Lacan es la reflexión sobre el Ideal, lo narcísico, los ideales, el Ideal del Yo-Yo Ideal, y no es casual que aparezca, hace a la inteligibilidad de la lógica en juego -- que cuál es?, si se sostiene el Ideal --como se ve en ida y vuelta, del uno al otro, entre analista y analizante-- se sostiene el pacto idealizador mutuo. Allí encontramos uno de los puntos diferenciales entre una clínica lacaniana y otra que no lo es: dando cuenta del Ideal, intentando destituirlo, y viendo de qué modo juega en la clínica.

Si hacemos una lectura cruzada, en el Seminario 10, La angustia, en la clase del 30-1-63, Lacan vuelve sobre este caso, ahora sí llamado de Margaret Little, como tantas veces cuando él se corrige o se hace autocríticas, no lo dice, lo hace.

"Margaret Little en su artículo La respuesta total del analista a la necesidad de su paciente, de Mayo-Octubre 1957, parte III, IV volumen 38 de International Journal, prosigue el discurso respecto del cual ya me detuve en un punto de mi Seminario donde este artículo aún no había aparecido"<sup>138</sup> Quién sabe cómo le habría llegado a Lacan, pero bueno parece que lo conocía previamente a la publicación del International Journal, hagamos una pequeña digresión, hay allí un movimiento subterráneo interesante para conocer sus lazos con la Internacional.

"Aquellos que se acuerden las puntuaciones que yo había hecho a propósito de un cierto discurso angustiado en ella, y a la vez intentando dominarlo a propósito de la contratransferencia." más bien en él: "Se acuerdan sin duda que me detuve en la apariencia primera del problema, a saber los efectos de una interpretación inexacta, a saber que un día un analista, a uno de sus pacientes que volvió de hacer una broadcast sobre un tema que le interesa al analista mismo, le dijo: usted ha hablado muy bien ayer, pero yo lo veo hoy muy deprimido, es seguramente por el temor que usted tiene de haberme herido invadiendo mis dominios"<sup>139</sup>

No sabemos si el analista dijo eso exactamente, es el modo en que Lacan está como diciendo de qué modo hace la relación contratransferencial directa. No importa si lo dijo o no, parece hasta caricaturesco el modo en que lo está relatando, pero hace en efecto a una posibilidad. "Fueron necesarios dos años para que el sujeto se perciba, a propósito del retorno de un aniversario, que lo que había provocado su tristeza estaba ligado al sentimiento que él tenía --haciendo el broadcast --de haber reavivado en él el sentimiento de duelo por su madre fallecida recientemente [...]"

<sup>138</sup> J.Lacan, *Seminaire 10, L'Angoisse*, clase 30-1-63.

<sup>139</sup> Ibid.

Ahora volvamos al Seminario 1, este es uno de los puntos más valiosos, el de confesar la contratransferencia -- uno podría decir, qué tendría de malo si eso permite, no digamos el cambio estilístico, pero si eventualmente 'el material confirmativo'?

"Que el sujeto haya sentido los sentimientos que el analista le imputa, no solamente podemos admitirlo sino que es excesivamente probable. Que el analista haya sido guiado a la interpretación que ha dado, es una cosa que no es peligrosa en sí misma. Que sólo el sujeto analizante[...] figura este término, antes que lo bautizara como referencia a quien hoy llamamos analizante, por eso este equívoco que viene ahora "[...] que el único sujeto analizante, o sea el analista, lo haya experimentado, un sentimiento de celos, esto inclusive es algo que de manera oportuna puede guiarlo como una aguja indicativa de ahí en más. No se trata de decir que el analista no debe experimentar sentimientos respecto de su paciente. Pero el debe saber no solamente no ceder ante ellos, de ubicarlos en su lugar, y de servirse adecuadamente en su técnica."<sup>140</sup>

Recordemos con Lacan: "Cuando digo proyección, no digo proyección errónea. Entiendan bien lo que trato de explicarles. Hay una fórmula, que antes de ser analista yo tenía --con mis débiles dones psicológicos-- puesto en la base de la pequeña brújula de la que yo me servía para evaluar algunas situaciones. Yo me decía gustosamente: los sentimientos son siempre recíprocos. Es absolutamente verdadero a pesar de la apariencia. Cuando ustedes ponen en el campo dos sujetos --digo dos, no tres-- los sentimientos son siempre recíprocos".<sup>141</sup> Esto es valiosísimo, veamos cómo juega en la contratransferencia: "Esto explica que el analista se haya fundado en pensar que en el momento en que él tenía esos sentimientos, los sentimientos correspondientes podían ser evocados en el otro." El se sentía celoso, por lo tanto está bien que diga que el otro se sentía celoso, vamos a ver en qué sentido está bien: "La prueba es que el otro lo aceptó perfectamente, bastó que el analista le diga: 'usted es hostil, porque usted piensa que estoy irritado contra usted' para que ese sentimiento sea establecido."<sup>142</sup> Es este el punto decisivo.

Basta que uno lo diga, y lo que sigue estará de algún modo imantado por el significante que hace de S1, por eso decíamos al comienzo que ahí puede encontrarse perfectamente la ratificación de una falacia, la del perro que se muerde la cola, la de la tautología, que es en definitiva la profecía autocumplida.

--Usted siente hostilidad hacia mí.

--No, por qué?

--Ah, ve!

Ahí estamos en ese modo en el cual, inevitablemente, y para su auto-tranquilización, el analista se diría: en efecto tenía razón.

Intenciones del discurso --conscientes, efectivas-- donde definido el campo desde cierta perspectiva, todo lo que caiga en ese campo, ya ha sido roturado por el significante, que agrupa, que organiza, que clasifica, que legisla, que es un S1 efectivamente, de modo tal que cuando este analista pre-Margaret Little, dice a su analizante: --"Usted siente hostilidad" lo que siga, en efecto, ya está marcado por el significante.

<sup>140</sup> J.Lacan, *Seminario 1*, clase 7-1-54, edición francesa, p. 42

<sup>141</sup> Ibid.

<sup>142</sup> Ibid., p.43.

## V.- Hacia la cuatrenza subjetiva.

Es muy sutil lo que quiere decir hablar --digámoslo una vez más-- no únicamente en el análisis, pero muy especialmente en el análisis, las palabras no son gratuitas.

Lacan lo dice respecto de la vida conyugal, así que no es simplemente como para pensar que sucede algo especial en el análisis, pero sí sucede respecto de lo que puede ocurrir respecto del lugar del Ideal, si ese lugar del Ideal no resulta trabajado por el analista, provocando él la destitución de su lugar en tanto Ideal. O lo que es lo mismo, que ese Ideal dando vueltas y tumbos intersubjetivos, se localice en el analizante.

Cuáles son los efectos? --en principio, asunción de un acting-out por parte del analista, inducción de un acting-out al analizante, inducción de un estado estuporoso con la interpretación shock, que Lacan se equivoca diciendo uno, tardó no un año sino dos, y que tiene mucho que ver con lo que sucede con el duelo. Qué dice Lacan entre tantas cosas respecto del duelo? --Hay muchas fórmulas, las conocemos, pero una es fundamental, algo como colocar en lo Real algo que venga a contrarrestar un tipo de falta. Un modo de decir más o menos lo que Freud daba a entender: que aparezca otro objeto, sobre todo si el primero, el que se perdió, era amado, eso puede dar pie a que aparezca un reemplazo, que no será reemplazo obviamente, sino que aparezca otro.

Al revés, en el caso de la prevalencia del odio, este segundo objeto no aparecerá, se establece un tipo de petrificación e inmutabilidad, ingenuamente el sentido común lo da vuelta: --Claro, esa viuda amaba tanto a su hombre que para ella nunca habrá otro!

Ahí está lo interesante, sabemos desde el psicoanálisis que es exactamente a la inversa.

Los hechos lo testimonian, la 'pobre viuda' casi diciendo: 'me arruinaste la vida con tu muerte' --recuerdo 'cariñoso' lleno de hostilidad-- 'mirá la que me hiciste' 'ahora no tengo más posibilidad de hacer una pareja' 'me reventaste con tu muerte'. De modo tal que el sostén de esa pobre viuda está centrado en la hostilidad, y no en ese amor exclusivo y prácticamente eterno a ese hombre que parece Ideal.

Freud en Inhibición, Síntoma y Angustia, y en particular en los Addenda finales, ubica en relación --sobre todo centrándose en la cuestión de la pérdida-- la cuestión de la angustia y el duelo, puestos en relación por Lacan en lo que parece ir llevando a la constitución de cierto cuarteto, tenemos que incluir este vector que tratamos de ir despejando, el aburrimiento. Dos términos componenciales de ese cuarteto son ya clásicos, casi psiquiátricos, psicológicos, angustia y miedo, tradicionales y reconocibles hace decenas y decenas de años, una articulación que viene sobre todo con Freud, que vemos también en los post-freudianos.

A los términos angustia, miedo, duelo, retrabajados por Lacan, se suma en particular la dimensión del aburrimiento, que advertimos como uno de los indicadores contemporáneos, post-contemporáneos, modernos o postmodernos --para decirlo vagamente-- más pregnantes de la actualidad.

Veremos cómo se pueden vincular estos cuatro, cómo llamarlos, fenómenos psíquicos, posiciones subjetivas, presentaciones de la posición subjetiva?--optamos por cuatrenza subjetiva.

Veremos también que no es suficiente decir fenómeno, o como dice en el Seminario de La Angustia, fenómeno de borde --tomando el término del húngaro Imre Hermann, que trabajáramos en La pulsión es turbulenta como el lenguaje-- la vez que él lo nombra es para decir 'la angustia es un fenómeno de borde', solamente eso, no hablando de borderline, ni estados límite, ni de 'clínica de borde', ni nada por el estilo, sino fenómeno de borde, pero en particular por la relación entre el deseo y el goce, en ese borde está la angustia.

Hay un libro notable, de dos investigadores que coincidentemente son marido y mujer, pero trabajaron por separado los capítulos respectivos, Christa y Peter Bürger, llamado La desaparición del sujeto, una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot. Parecen ser quienes mejor han trabajado la cuestión del ennui, con la que iniciamos nuestro recorrido a partir de su localización en ...ou pire. El ennui o aburrimiento, insistamos, ha sido una manera particular en que se presentó cierta literatura, y por qué no, cierta posición subjetiva.

En el próximo capítulo, citaremos a varios autores que toman en cuenta la melancolía --así por ejemplo la referencia al spleen de Baudelaire-- pero creemos que debemos retraducir esa supuesta melancolía por este otro estado particular, ennui.

En el libro Estancias, del autor con el que empezamos, Giorgio Agamben, este trabaja bastante la presencia --si así puede decirse-- de cierto estado de ánimo o patología, llamada de acuerdo a las traducciones acidia o acedia, que suponemos corresponde a lo que hoy da en llamarse depresión, ni duelo ni melancolía, ahí algo falta, que puede ser ese retorno que él propone respecto de la acidia.

Así le llamaban muchos siglos atrás --no creamos que las clasificaciones actuales son eternas-- van ciñendo algunos campos de la posición subjetiva y les ponen cierto nombre, y eso se desliza, de allí que no se puede decir histeria tal como se decía en la época de Platón, o acaso porque la remitieran al hysteros o a lo que fuere, es lo mismo a lo que luego se llama histeria? --Si o no, pero en todo caso no nos fascinemos con las denominaciones.

También cuando se dice depresión es un fenómeno contemporáneo, podemos propiciar que se lea el libro de Agamben y por qué no tomar a Petrarca, ver el estado de éste cuando su Laura siempre le decía que no, ¿qué era eso? -- la reacción que generaba en él por supuesto era una reacción poética, y de ahí viene su notable poesía, pero para él su estado --era por una pérdida de objeto, era un melancólico, era un sujeto ácido para tomar esa categoría que recuerda Agamben? --En el mismo sentido, el ennui es una categoría ausente y dispersa en distintas clasificaciones nosográficas.

Este es el punto al que intentamos llegar, marcando en primer término que la línea del psicoanálisis no es la de la psiquiatría, y que cuando intenta construir --si así puede decirse, su nosografía-- no se trata de una 'visión psicodinámica de la psicopatología', óptica desde la cual los psicoanalistas no seríamos -- y con dudoso beneficio de inventario-- más que 'arrastrados' por esta disciplina.

Podrán anexarle 'psicodinamia', 'comprensión psicoanalítica' o lo que fuere, pero la cuestión ya viene clasificada de antemano, de modo tal que el margen de maniobra es mínimo, ese es el punto donde decimos que el psicoanálisis tiene que intentar pensar de otra manera lo que se da en llamar psicopatología, aún cuando se diga psicopatología psicoanalítica, se trata siempre de esos cuadros heredados.

Esto obtura la aprehensión de muchas circunstancias psicopatológicas, que de algún modo pasan desapercibidas, y es sabido que todo significativo abstractifica y generaliza, en el psicoanálisis está el duelo y la melancolía, está el texto fundante de Freud, las reflexiones de Lacan a ese respecto, pero --qué ocurre con lo que nos entra por el DSM-IV, llamado depresión, es un invento de los laboratorios? --Es algún cerebro pérfido que lo vino a generar? O retorna desde allí algo a lo que no se le dio su lugar, al modo de un discurso donde faltaba un organizador?

En ese sentido, tanto la acedia a la Agamben, como el ennui, nos permiten calibrar otro tipo de precisiones que se pierden si nos quedamos únicamente con el dueto freudiano, dueto que por otro lado Lacan no modificó, si bien incluyó lo ya señalado en el clásico cuadro matricial del Seminario 10 de La angustia.

Lacan no mudó esencialmente las categorías, pero el sólo decir neurosis-perversión- psicosis, no permite modificar lo que es necesario modificar, cuando se toma más en cuenta la riqueza de los observables.

Dónde encontrarlos entonces? -- en esto hay que ser fecundamente lacanianos: en otros lugares, buscando en otros lugares, como hizo Lacan, lo que le corresponde al psicoanálisis sin saberlo, de allí la propuesta de acompañar a estos autores.

Nos sorprenderán muchas de las cosas que aportan estos historiadores de la cultura, críticos literarios, semiólogos, que obviamente conocen a Freud y Lacan, y han sido de algún modo autores que están después de Freud y Lacan, esto es que han tomado en cuenta que esas disciplinas no pueden seguir iguales después de la llegada del psicoanálisis, y por lo tanto lo incorporan.

# *Capítulo VIII*

## Aburrimiento, Estupor, *acting-out*

### I.- El azote de la acidia

Siempre en la línea de no limitarnos a una simple exégesis de Freud y/o de Lacan, y acorde a como nos parece debe procesarse el psicoanálisis --*buscando y trayendo de otros lugares aquello que podríamos capitalizar para nuestra disciplina*-- mencionábamos en el capítulo anterior una referencia al texto *Estancias* de G.Agamben.

Dicho autor introduce allí la cuestión de la *acedia* o *acidia* --según se lo tome del latín o se lo castellanice--tratando de establecer cierta homología con el tema que de algún modo constituye el eje rector de nuestros desarrollos: el *aburrimiento* y sus conexos.

Abre su *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental* --escrito en 1977-- de un modo bastante conmovedor. Este es un libro capital del que hubo que esperar muchos años para que empezara a difundirse en nuestro medio, en él la referencia al fantasma no es una concesión semántica, ni un error de traducción, más bien responde estrictamente a la tradición psicoanalítica.

“Durante toda la Edad Media, un azote peor que la peste que infecta los castillos, las villas y los palacios de la ciudad del mundo, se abate sobre las moradas de la vida espiritual, penetra en las celdas y en los claustros de los monasterios, en las tebaidas de los eremitas, en las trapas de los reclusos. *Acedia, tristitia, taedium vitae, desidia*, son los nombres que los padres de la Iglesia dan a la muerte que induce en el alma; y aunque en los elencos de las *Summae virtutum et vitiorum*, en las miniaturas de los manuscritos y en las representaciones populares de los siete pecados capitales, su desolada efigie figura en quinto lugar, una antigua tradición hermenéutica hace de ella el más letal de los vicios, el único para el cual no hay perdón posible”<sup>143</sup>, continúa: “Los padres se encarnizan con particular fervor contra el peligro de este ‘demonio

<sup>143</sup> G. Agamben, *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, Valencia, Pre-textos, 1995 (1977), pp. 23-24.

meridiano' que escoge a sus víctimas entre los *homines religiosi* y los asalta cuando el sol culmina sobre el horizonte; y acaso ante ninguna otra tentación del alma dan muestra sus escritos de tan despiadada penetración psicológica, y de tal puntillosa y escalofriante fenomenología"<sup>144</sup> La *acedia* o *acidia*, asaltando ante todo a los que se recluían, aquellos que tenían por función responder con todas sus potencialidades psicológicas, pero que justamente decaen en función de ese asalto.

Un poco más adelante: "La resurrección de la sabiduría psicológica que la Edad Media había cristalizado en la tipología del acidioso corre pues el riesgo de ser algo más que un ejercicio académico y, mirada de cerca, la máscara repugnante del 'demonio meridiano' revela rasgos que acaso nos son más familiares de lo que podía preverse"<sup>145</sup>

En una imperdible nota al pie dice: "en la más antigua tradición patristica, los pecados capitales no son siete sino ocho, en la numeración de Casiano son gula, lujuria, avaricia, ira, tristitia, *acedia*, *genodoxia*, *superbia*. En la tradición occidental a partir de San Gregorio, la *tristitia* se funde con la *acedia*, y los siete pecados asumen el orden que se encuentra en las ilustraciones populares y en las representaciones alegóricas de fines de la Edad Media[...]"<sup>146</sup>.

Hay otra fuente también interesante, y ha sido la perspicacia de Agamben la que nos permite tomarla en cuenta --él la considera en su texto por el lado de la filosofía-- es una extraña literatura de la tradición patristica, en particular medieval, que glosaremos a través del encuentro con el texto de Petrarca, *Mi secreto*, en latín *Secretum*, que escribe en dos momentos, pero que culmina en 1353.

Tiene la forma de un diálogo, entre alguien llamado Francesco --que es él mismo-- y San Agustín. Sus editores --así lo dicen en la contratapa-- quieren colocar ese diálogo bajo la égida de un diálogo platónico, sin embargo, nosotros lo llamaríamos más bien un diálogo terapéutico, casi psicoterapéutico, no digamos psicoanalítico, donde todo el tiempo San Agustín quiere confrontar a Petrarca con que padece una enfermedad del alma, debe darse cuenta que tiene esa enfermedad, y debe encarar su solución terapéutica, de algún modo San Agustín trata de 'construirle el síntoma'.

Le dice: "Tú padeces una terrible enfermedad del alma, la melancolía, que los antiguos llamaban '*aegritudo*' y que se llama ahora '*acidia*' "<sup>147</sup>

Francesco: Ese solo nombre ya me hace temblar.

Agustín: Es que tú sufres demasiado, tú estás sufriendo mucho.

Francesco: Sí, en tanto que en casi todos los males que me asaltan, que yo padezco, se mezcla siempre algo como si fuera una dulzura tramposa, en la tristeza sin embargo, todo es agrio, doloroso y horrible. La ruta de la desesperación está siempre abierta, y las almas desgraciadas son empujadas hacia su pérdida. Agrega a esto que mis otras pasiones, proceden por asaltos violentos pero breves, mientras que este mal que me atormenta, me atormenta durante días y noches, me falta la luz, yo no veo más que la noche del Tártaro, yo estoy como muerto, pero lo peor es que yo siento un placer amargo en estas lágrimas y en estos sufrimientos. Me da mucha pena cuando esto se retira."<sup>148</sup>

Prácticamente un fresco de lo que llamamos goce en psicoanálisis.

<sup>144</sup> Ibid., p. 24.

<sup>145</sup> Ibid., p. 30.

<sup>146</sup> Ibid., p. 23. (nota al pie)

<sup>147</sup> F. Petrarca, *Mon secret*, Paris, Rivages, 1991 (1353), p. 99.

<sup>148</sup> Ibid., p.100.

“Agustín: Tu enfermedad tú la conoces muy bien, prontamente tú conocerás la causa. Dime, qué es entonces lo que te entristece? Es el pasaje de las cosas temporales? son los dolores físicos? algún revés en tu fortuna?

Francesco: Ninguna de esas razones tomada aisladamente sería suficiente. De un combate singular yo saldría ciertamente vencedor, pero una armada entera está detrás mío”.<sup>149</sup>

Un poco más adelante, Agustín trata de exponer lo que le pasa, de alguna manera podríamos decir es el terapeuta:

“Pese a la confusión de tu exposición, comprendo que todas tus desgracias provienen de un prejuicio, que ha hecho y hará inclusive todavía, numerosas víctimas. Tú estás persuadido que vas mal no es cierto?

Francesco: Sí muy mal

Agustín: Y por qué?

Francesco: Bueno, por mil razones.

Agustín: Tú te pareces a esas gentes a quienes una ligera ofensa despierta viejas enemistades.”<sup>150</sup> Nosotros diríamos *rencorosos*.

Francesco: Ninguna de estas heridas es tan antigua como para que yo haya podido olvidarlas. Mis tormentos son de fresca data, y la fortuna ha redoblado sus golpes, y por lo tanto estas plagas, estas desgracias, están siempre abiertas. Cómo no voy a estar triste?

Y poco me importa que se llame mi tristeza *acidia* o *aegritudo*”

Lo convence de estar irritado contra su fortuna, haciéndole ver que sus quejas tienen que ver con el amor y la gloria, precisamente los dos ámbitos en los que es difícil soportar la castración, o las así llamadas frustraciones.

De algún modo podemos presuponer que esta entidad llamada *acidia*, retorna por lo que hoy da en llamarse depresión, en una vertiente distinta a la melancolía o el duelo.

En la mejor línea en la que Lacan nos enseña a leer *El banquete* por ejemplo --de donde infiere qué es la transferencia-- podemos ver que esa suerte de ‘curación por el espíritu’, como decía Stefan Zweig, sin duda no es nueva.

Hay quien piensa que se trata de un diálogo de Petrarca consigo mismo, una suerte de soliloquio desdoblado en que coloca en San Agustín lo que a él le pasa. A veces con contundencia, y hasta con violencia verbal, este último tratará de sacarlo de ese goce amargo y doloroso, del que Petrarca bien dice, le es difícil salir. Por supuesto es seguir constantemente con su objeto en el fantasma, Laura, que al morir antes que él --un motivo más para quejarse--no sólo no le dio bolilla, sino que parece decirle: “nunca más podrás suponer que seré tuya”, hay ahí un Real inmovible.

## //. El ennui del hombre moderno

<sup>149</sup> Ibid., p.100.

<sup>150</sup> Ibid., p.100.

Desde la perspectiva de la historia y la crítica literaria --y siempre llevando agua a nuestro molino--creemos puede servirnos para ubicar la problemática en la que estamos embarcados, un libro imperdible llamado *La desaparición del sujeto Una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*. de Christa y Peter Bürger. En especial al capítulo XI, *El origen de la modernidad estética a partir del ennui. Constant, Flaubert y los surrealistas*.

En principio es importante resaltar que cuando allí se habla de melancolía se alude a otro tema, que no es ni la melancolía ni la depresión, hay que puntualizar con rigor que esa referencia, es sólo un insignificante omniabarcativo, trataremos de demostrar por qué.

Apenas comenzamos la lectura, aparece Benjamín Constant, un literato de comienzos del siglo XIX, que escribe en su diario: “caí una vez más en mi melancolía habitual”<sup>151</sup> pero se preguntan bien los Bürger, de qué está hablando cuando dice ‘caer en su melancolía habitual’? Se contestan: “de una situación, de un ensombrecimiento de su estado de ánimo que le sobreviene con frecuencia, de una desgana de vivir a la vista de la brevedad y sinsentido de la existencia humana. Todo esto es acertado y se dejaría documentar con facilidad mediante citas.”<sup>152</sup>

“Pero con ello no hemos dado aún respuesta a nuestra pregunta: de qué está hablando?” hay ya un intento, cuando dice ‘mi melancolía habitual’, de querer diferenciar otra cosa: nuestro conocido *ennui*.

Marca dónde situar – y es muy interesante-- cierta puntuación de Lacan referida al embragador implicado en la referencia al *cogito* cartesiano para pensar la subjetividad, en el sentido de *pienso luego soy* pero ante todo: una referencia entre comillas al ‘mundo interno’. Esto que para nosotros parece muy obvio no lo era tanto, es en ese sentido que sienta las bases para lo que puede ser, ‘tomar en cuenta la subjetividad’, un partir del Yo, lo cual no es para nada usual, si tomamos la historia de la subjetividad, no ha sido todo el tiempo de esa forma, y esto es justamente lo que quieren puntualizar los Bürger , por eso el punto se llama *El sufrimiento en el Yo*, localizado en el Yo.

Qué quiere decir ‘en el Yo’ en primer término? --Que le impide la huída a la realidad, es decir se trata de algo que asalta repentinamente, para lo cual no se encuentra una explicación realista, no se puede decir esto es por aquello, e indicar con el dedo al modo del desconocimiento proyectivo, en ese sentido es ‘en el Yo’, es lo ingobernable, lo impredecible, y la sensación de algo que no registra una causa exterior.

Esto es fundamental para que allí se plantee la posibilidad de construir algo del orden psicoanalítico, ubicando al psicoanálisis en la historia, y viendo que no surge sólo del genio de Freud, sino que de no haber habido esta manera de concebir la subjetividad, no se podría presuponer para nada la viabilidad del mismo.

Por ejemplo: ‘estas malditas han sido invadidas por el demonio, por eso tienen esos ataques, lo único que se puede hacer para liquidarlas --y por ende al demonio-- es ponerlas en la pira y terminar de raíz con ellas’ esto no es un sufrimiento en el Yo.

*Los demonios de Loudoun* podrían dar cuenta desde esta perspectiva, que no es la misma histérica aquella cuya terapéutica es la pira --quemarla, liquidarla, darle su

<sup>151</sup> Christa y Peter Bürger, *La desaparición del sujeto , Una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*, Madrid, Editorial Akal, , 2001(Paris 1996/98), p. 201.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p.201.

merecido por temor a que contagie, donde se ve que hay como cierta idea biológica, de infección-- que una histérica como la concebimos hoy. Punto muy decisivo, cuando uno dice 'historia de la histeria' podría creer que la de *Los demonios de Loudoun* es la misma que la

histérica '*a la psicoanálisis*', de allí la importancia de esta perspectiva epocal que introducen los Bürger, que da sustento para poder entender qué tiene que ver esta noción de subjetividad, que sobre todo alude a aquello que no permite la huída a la realidad.

Dice Constant: "El Yo es ciertamente el que actúa, pero al que se le hace algo" algo interno, no en el sentido de una situación exógena: "Una cosa está clara, el Yo está consigo en la "melancolía". La melancolía es su situación en el instante de la autorreflexión"<sup>153</sup> esto precisamente da pábulo a la posibilidad de volver sobre 'sí mismo', esto es a la condición de lo reflexivo, el volverse sobre sí mismo.

"Presumiblemente es Isabelle de Charrière quien ha transmitido a Constant la idea de que el ennui del sujeto moderno, el tedio vital que paraliza toda actividad, procede en última instancia de que el Yo no es capaz de salir de sí"<sup>154</sup>

Hay una cita de Isabelle de Charrière, un texto de 1791 que dice: "[...]en realidad hay que salir un poco de sí para no ser demasiado infeliz, como es preciso abandonar la propia casa cuando los señores están de mal humor, los sirvientes riñen y las chimeneas echan humo, etc"<sup>155</sup>

Recordemos la famosa frase de Freud --hecha aforismo--en *Introducción del Narcismo*: 'finalmente es necesario amar para no enfermar', si lo pensamos no es tan distinta a esta de Mme Charrière, de cierta domesticidad banal, que supone que salir de sí le resta infelicidad.

"Cómo se sale de sí? --creándose intereses espirituales, y sobre todo viviendo con y para otros" los Bürger llaman a esto "dietética del alma", como el modo de buscar una salida.

Con esta definición, comienza a recortarse la cuestión de no atribuirle todo a esa especie de 'magma' llamado melancolía, término que dice poco y nada, entre otras cosas por algo importante que nos enseñó Freud: en la melancolía --para hablar con propiedad, para saber que se trata de eso-- tiene que haber autorreproche.

Justamente en esta circunstancia falta, más allá de que luego se diga es un *auto* que luego es *hetero-reproche*, y después --a quién insulta insultándose a sí mismo? --el famoso apotegma: 'sus lamentos son acusaciones', es una elaboración posterior-- aquí como dato patognomónico, se trata de si hay o no presencia fenoménica del autorreproche.

En todo lo que aquí se está mostrando respecto del *ennui*, no está presente.

Qué hay entonces? "[...] ese estado de indiferencia paralizadora y de desgana de vivir[...]" esta puede ser una buena definición que adoptemos para marcar, y no dar por sobrentendido lo que queremos decir cuando decimos *ennui* o *aburrimiento*.

"[...]estado de indiferencia paralizadora y de desgana de vivir[...] se llama en francés *ennui*. "Sea lo que sea eso que puede conectar su modo de aparición, con acuñaciones anteriores de la melancolía, habrá sin embargo que ver en ello, en lo que hace a sus presupuestos sociales, una nueva situación" Ellos lo llaman "el *ennui*

<sup>153</sup> Ibid., p.202.

<sup>154</sup> Ibid., p.203.

<sup>155</sup> Ibid., p.203.

moderno” en realidad lo toman de Flaubert “[...] *ennui moderne*[...]”. “Surge en una sociedad en la que los individuos ya no están conectados entre sí, ni por representaciones religiosas de fe compartidas colectivamente, ni por una identidad grupal vivenciada como sustancial[...]” esta caída, esta ruptura del lazo que implica la modernidad, qué trae a cambio? --que estén conectados: “[...]únicamente a través del entramado de necesidades cambiantes con los medios de su satisfacción”

Veamos que es una sociedad altamente móvil, siempre se dice que eso en apariencia es lo más propio de la modernidad, un avance, un progreso, sin embargo, esta pérdida de referentes simbólicos y de sentido de la pertenencia, es lo que al mismo tiempo deja al sujeto absolutamente sólo. Este es el punto fundamental, recordemos que la definición de Lacan respecto del *ennui* es *deseo de Otra-cosa*, evidentemente porque no aparece la protección, o los lazos --sean religiosos, o de pertenencia-- esta es la modernidad en última instancia.

Ya en el *Seminario 1*, Lacan advertía sobre la proliferación de sistemas simbólicos, y cómo estos dejan al sujeto al menos confuso, sin saber qué rumbo adoptar, el reverso en banda de Moebius de decir: --Qué posibilidad de elección! Aquello que puede tener el efecto de la reacción anoréxica, tengo tanto para comer que no sé qué comer, por ende no como.

Puede pasarnos en una librería, por ejemplo, hay tanta oferta que uno dice: --bueno, no quiero nada, y se retira. Ese perfectamente puede ser el efecto que surge ante la proliferación de los sistemas simbólicos, si por un lado parecen dar lugar a múltiples opciones, al mismo tiempo indican una caedura del S1, no hay un significativo rector, la conclusión fuerte que dan los Bürger es: “El *ennui* no habría que concebirlo como el sufrimiento especial de un determinado individuo (aunque sea vivenciado así por el mismo), sino como, subrayado, *la* situación del sujeto moderno en la medida en que éste se enfrenta a su situación.”<sup>156</sup>

Hay otro modo de decirlo “[...]la incapacidad paralizante para configurar la propia existencia se expresa precisamente en el *ennui*. Desde luego, pero justo esta incapacidad se ve transvalorada por la destrucción de la voluntad.”<sup>157</sup> Trasvalorada aquí quiere decir ‘hacer de defecto virtud’, uno encuentra en esto esa tendencia del romanticismo, de Constant, de Flaubert, de los surrealistas, de idealizar ese estado, entonces en lugar de hacerlo síntoma --no hablan de angustia, de neurosis, mucho menos de melancolía o psicosis--tomarlo prácticamente como su modo de reaccionar contra las compulsiones sociales, contra aquello que la sociedad nos impelería a llevar a cabo.

Lo llaman “[...] la renuncia al Yo[...]” no una mera rebeldía, no un enfrentamiento activo, sino al revés, una retracción donde esta incapacidad paralizante resulta ser el modo en que se cree que uno permanece al margen.

A los veintitrés años Flaubert, también le manda una carta a un interlocutor, y le dice “¿Conoce usted el tedio? No ese tedio común, banal, que procede de la pereza o de la enfermedad, sino ese tedio moderno que carcome al hombre en las entrañas y, de un ser inteligente, hace una sombra que camina, un fantasma que piensa. ¡Ah! Me da usted pena si conoce esa lepra. A veces se cree estar curado de ella, pero un buen día se despierta uno padeciéndola más que nunca.”<sup>158</sup>

---

<sup>156</sup> Ibid., p.204.

<sup>157</sup> Ibid., p.206.

<sup>158</sup> Ibid., p.207.

Otra buena definición, hagamos a un lado todo lo que se nos pueda ocurrir respecto de *melancolizaciones*--otro subterfugio que ha encontrado cierto psicoanálisis para disimular esta problemática-- más allá de la buena o mala fe con la que se lo haga, generalizar con un término vago es un error clínico conceptual, y lleva al despropósito de melancolizar, algo que no tiene que ver con la característica propia de ésta.

“¿Pero en qué consiste lo moderno del *ennui moderne*?” recordemos que es Flaubert el que lo trae. “Dicho brevemente, que el afectado por él se experimenta como muerto viviente, como ‘sombra deambulante’, como ‘fantasma que piensa’ ”. Son esas sus definiciones, eso empuja a la autorreflexión, que acompaña a las realizaciones de la vida, y cuanto más autorreflexión, más “[...]privación de la realidad.”<sup>159</sup>

La conclusión de los Bürger, exploradores de ideas, críticos literarios, semiólogos, historiadores de la subjetividad, es: “Lo que aquí se expresa, tiene que haber sido una experiencia epocal a mediados del siglo XIX: la impresión de que con la racionalización progresiva, la vida se va reduciendo lentamente.”

Uno podría decir, bueno, estamos en el XXI --qué tiene que ver esto? Creemos tiene que ver en cuanto a la cada vez mayor *virtualización* de nuestra vida, al modo en que --como diría Baudrillard-- estamos usualmente enfrentados con simulacros y no con realidades, digámoslo ahora fuera del psicoanálisis.

Lo que implica la tremenda revolución de la computadora -- aún no calibrada suficientemente-- ya no sólo estar en contacto los intelectuales con las palabras, sino en general los hablantes con las pantallas, y con la distancia que esto implica, al mismo tiempo también permite esta sustracción de la así llamada realidad.

Visto desde lejos del psicoanálisis, para los Bürger, hay una sensación de vacío: “Si el *ennui* no tiene fundamento[...] es porque es la situación del sujeto moderno, entonces no puede acabarse con él[...]”<sup>160</sup> Sólo se trata de ver si se puede vivir o convivir con él, esto está fuera de nuestra perspectiva, sin embargo, se plantean: “¿Cómo tratar con el *ennui*, ese estado de ánimo intratable? Esta es la cuestión que inquieta a Flaubert.”

Evidentemente no había analista para Flaubert, de modo que no había ahí un sujeto supuesto al saber. “El primer movimiento del Yo, su retirada del mundo de la acción, no está dirigido a oponer algo al *ennui*, más bien suministra presupuesto para que la melancolía[...] ‘melancolía’ con comillas “[...] se pueda desplegar”<sup>161</sup>

Después viene el momento del despliegue, la desactivación de la voluntad, que en Baudelaire aparece como el enaltecimiento o la algarabía ante la deificación de la pereza, es interesante, ya que inclusive no se lo nota como síntoma, sino aparentemente como decisión volitiva, cuando en realidad se trata de algo que se le impone al sujeto, y este como tantos neuróticos, no lucha contra el síntoma, sino que ‘obtiene’, entre comillas, un beneficio secundario. Hay un plus-de-gozar vinculado con esa problemática.

Sobre todo desde Flaubert, esto era más o menos conocido, pero nuestra sorpresa es verlo en los surrealistas, sabemos por otra parte que nada de lo surrealista ha sido ajeno a Lacan --tal vez dicho de modo terminante-- habrá que ver alguna vez qué

<sup>159</sup> Ibid., p.208.

<sup>160</sup> Ibid., p.209.

<sup>161</sup> Ibid., p.210.

sucede con la cuestión de las palabras, del manejo de las palabras, para captar en su integridad esta que podría parecer una afirmación dogmática.

Hay una sensación de vacío?

“[...]los surrealistas son en principio, y ante todo, individuos modernos e intelectuales burgueses-antiburgueses[...]” tomado en el sentido de aquellos que siendo burgueses se oponen, por eso *anti*. “[...] y así no es de extrañar que sucumban, como Constant, como Flaubert, como Baudelaire al *ennui*”<sup>162</sup>

Se van a centrar en particular en Louis Aragon, --recordemos la referencia de Lacan a Aragon— “[...]en *El campesino de París*, en el que hace aparecer al *ennui* como doble alegórico de su Yo, que repite monótonamente su ¿para qué?. Este absurdo fantasma de su destino[...]” ¿para qué hacer las cosas? “[...]vaga por el mundo, falta de sentido y pérdida de la realidad de la existencia [...]” claro, ante esto Aragon se decepciona “[...]por las diversiones habituales (el francés *divertissement* tiene aquí un total eco pascaliano)[...]”<sup>163</sup> al modo de con las diversiones no se puede, no sirven, de allí creemos la proliferación de lo que Guy Debord llama *La sociedad del espectáculo*, espectáculo para divertirse.

El punto que nos parece decisivo, pese a la manera en que está montada la sociedad como espectáculo --sobre todo a partir de la influencia norteamericana— es que, sin embargo, esta diversión tampoco parece lograr combatir el *ennui*, Una salida puede ser la diversión, otra puede ser el trabajo, ellos parecen ir buscando, y sin embargo mientras unos rechazan el trabajo, otros ven la impotencia frente a la diversión, ni uno ni otro parecen ser las terapéuticas adecuadas para poder enfrentar el *ennui*.

“Aragon describió el *ennui* como una duplicación fantasmagórica de un Yo que no siente ya su propia vida”<sup>164</sup>

### III.- Señal de angustia

Vayamos ahora a la comparación que hacia el final del capítulo siguiente, hacen los autores entre Pascal y Heidegger, recordemos que habíamos comenzado justamente con la referencia que Agamben toma de Heidegger, en su libro *Lo abierto*, para marcar la propiedad esencial del hablante, que tiene que ver precisamente con el así llamado *aburrimiento profundo*.

En uno de sus cursos anuales, el del 1929/30 Heidegger dedicaba al *ennui* un desarrollo mucho más vasto que el que le dedicó en *Ser y tiempo* a la angustia, referencia esta última muy tomada en cuenta por Lacan, por su vivacidad y por su genuinidad en cuanto a lo que es la angustia neurótica.

Ellos toman otro sesgo, también de *Ser y tiempo*, tal el título de la obra, *Sein und Zeit*, sin cosificar, no es *El ser y el tiempo*, como figura en la edición inicial, en castellano, que circula del Fondo de Cultura Económica, no está justificada en ningún momento la razón de esa entelequia entre el ser y el tiempo.

---

<sup>162</sup> Ibid., p.213.

<sup>163</sup> Ibid., p.214.

<sup>164</sup> Ibid., p.217.

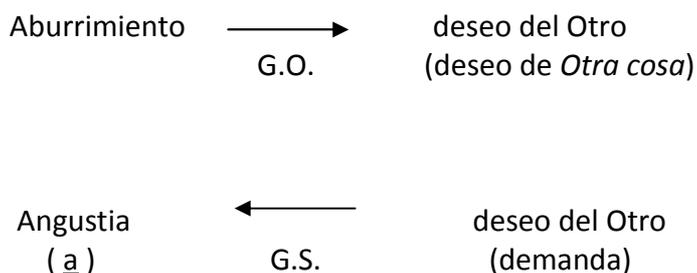
En *Ser y tiempo* entonces, dice Heidegger lo siguiente -- citando del texto de Bürger-- “En la angustia se hunde lo ‘a la mano’ en el mundo circundante, en general los entes intramundanos. El mundo ya no es capaz de ofrecer nada, ni tampoco el ‘ser ahí con’ de otros”<sup>165</sup>

Hay aquí ecos lacanianos del *saber hacer allí con*, el “[...]‘ser ahí con’ de otros[...]” no funcionan ni los entes intramundanos ni el estar con otros. “Esto es un comentario excelente de lo que Pascal llama *ennui*. Algo después se lee en Heidegger: “Pero en la angustia hay la posibilidad de un señalado abrir, porque la angustia singulariza. Esta singularización saca al ‘ser ahí’ de su caída y le hace patentes la propiedad y la impropiedad como posibilidades de su ser” También en el *ennui* de Pascal se singulariza el Yo, ha perdido la referencia a todo hacer intramundano” o sea a la diversión.

“Confrontado con el propio vacío, sólo le queda la posibilidad, o bien de entregarse de nuevo a una actividad de esparcimiento (la decisión de Heidegger...)[...]” –‘deseo decidido’ dice Lacan—en vez de decisión “[...] la ‘impropiedad’ o la ‘caída’ en el ‘se’[...]” el *se* en el sentido de la impersonalidad, recordemos que estamos pivotando entre el *se* impersonal y la singularización, entre la no persona y la persona, en última instancia , la despersonalización del *se* hace, *se* dice, *se* debe hacer tal cosa, eso no *se* hace, que es el refugio --como bien dice Lacan en el *Seminario 2*-- de decir a todo lo que dice el vecino: *sí, sí, sí*

Muy tranquilizador, *se* hace, *se* arma enseguida el corrillo, *se* acepta de esa forma, *se*, y la singularidad *se* diluye. “Al igual que en Pascal, el análisis tiene también en Heidegger una orientación reconocible. Pascal quiere conducir a Dios al descreído, Heidegger al hombre al Yo duro, decidido a *sí*” a *sí mismo*, con decisión. “Por eso singularizan ambos, ambos pensadores al hombre en la angustia, hacen de ella un encontrarse del que surgen entonces las posibilidades de la subjetividad”.

Aparentemente sería únicamente en la angustia, sin embargo, a partir de Agamben, y de su texto *Lo abierto*, vemos que no sería tanto una referencia a la angustia sino al *aburrimiento*, al que hemos ubicado como genitivo subjetivo y objetivo respecto del deseo del Otro.



Veamos ahora si podemos tratar de hacer una vez más una suerte de discriminación, centrándonos en *La angustia*. Es algo muy clásico, que encontramos en la clase del 27-2-63.

“Qué representa el deseo del Otro en tanto que sobreviniendo por este sesgo?” cuál es ese sesgo: “ahí toma su valor de señal, la señal que, si se produce en un contexto que se puede llamar topológicamente el *Moi*, concierne bien a otra cosa, el

<sup>165</sup> Ibid., p.315.

*Moi* es el lugar de la señal, pero no es para el *Moi* que la señal ha sido dada, esto es bien evidente. Si algo se alumbra a nivel del *Moi* es porque el sujeto, no se lo puede llamar de otra manera, sea advertido de algo”.<sup>166</sup>

La discriminación entre *Moi* y sujeto, si se da en efecto en el *Moi* esa ‘chispita’, esa señal es señal para el sujeto, que entonces está advertido, y este es uno de los puntos para tomar en cuenta, otra inflexión de lo que quiere decir sujeto advertido, el sujeto está advertido, justamente, de que hay un deseo del Otro, en ese sentido amenazante hacia él, ahí está la angustia señal, como Freud la enseñaba en *Inhibición, Síntoma y Angustia*.

Entonces: “él está advertido de que algo, que es un deseo, es decir una demanda que no concierne a ninguna necesidad[...]” --eso es un deseo, una demanda que no concierne a ninguna necesidad-- Casi podríamos traducirlo como demanda, demanda del Otro.

Tenemos la definición clásica de lo que es la posición del neurótico, su sujeción a la demanda del Otro, entonces “[...] no concierne a otra cosa que a mi ser mismo[...]” ahora empieza a hablar como si él fuera el angustiado --una manera muy heideggeriana que en *Ser y tiempo* vemos constantemente-- cambia el ángulo de la exposición, ya no diciendo lo que le pasa al sujeto, sino hablando como primera persona, entonces, sigámoslo en primera persona “[...] es decir que me pone en cuestión, digamos que él lo anula en principio, esto no se dirige a mí como presente, se dirige a mí si ustedes quieren, como esperado[...]” como esperado, o sea hay un *dècalage*, un desfase, no es en la inmediatez, sino que hay algo así como: te advierto de lo que está por sobrevenirte, que se dirige a mí, más todavía que como perdido, el Otro para reencontrarse allí, solicita mi pérdida. Prácticamente la definición estructural de la angustia.

El otro solicita, demanda, mi pérdida, mi pérdida como sujeto, el sujeto está advertido allí, ante esa coyuntura. Solicita mi pérdida: “Es esto la angustia, el deseo del Otro no me reconoce, como lo cree Hegel, lo que tornaría la cuestión muy fácil”<sup>167</sup>

Pasa a explicar luego por qué rompe con la concepción hegeliana donde el otro buscaría, eventualmente reconocerlo “[...]si él me reconoce, como nunca me va a reconocer suficientemente, yo no tengo, sino que usar la violencia. Por lo tanto él no me reconoce ni me desconoce, eso sería muy fácil. Yo puedo justamente salir por la lucha y la violencia”<sup>168</sup>

No me reconoce lo suficiente, he sido desconocido, sabemos que en general, y en la dimensión imaginaria, es ‘pan nuestro de cada día’.

“El me pone en causa, me interroga en la raíz misma de mi deseo, a mí como a [...]” como objeto a “[...] como causa de ese deseo y no como objeto [...]” Interesante, en tanto a ya no caigo meramente como objeto, lo importante es que este a es *causa*, y no algo así como una condición chata de ser objeto --muchas veces se lo da en esos términos-- en la angustia el sujeto queda reducido a la condición de objeto.

Pero veamos esta precisión tan importante, ya que si él queda como objeto quedaría de nuevo en la cerrazón narcísica, queda como objeto *causa* del deseo del Otro, que es justamente una demanda apartada de la necesidad, para decirlo exactamente en los términos que lo enseña Lacan, no es meramente ‘cayó en la

<sup>166</sup> Lacan, J, *Seminario 10 La angustia*, clase 27-2-63.

<sup>167</sup> Ibid.

<sup>168</sup> Ibid

condición de objeto', un cierto cliché bastante recurrente, una simplificación que después se paga, se rompe ahí el decir que tiene una condición paradójica, paradójica también de mensaje al Otro.

Es esto entonces lo que está en juego, no simplemente el quedar abatido en la angustia, en la cerrazón absoluta, en la oclusión, es el a no meramente como objeto sino "[...] como objeto causa. Es porque entonces me procura, en una relación de antecendencia, en una relación temporal, que yo no puedo romper esta toma, este aprisionamiento sino implicándome en él, comprometiéndome en él. Es esta dimensión temporal la que es la angustia, es ésta dimensión temporal la que es la del análisis"<sup>169</sup>

Esto es muy importante, para mostrar que el propio artificio analítico está generado en términos de estar esperando algo, por lo tanto ahí, para que se pueda establecer la tarea analizante, tiene que haber una soportabilidad mínima a esa señal de angustia, no es tan simple como cuando se dice, 'tiene que poder metaforizar', 'tiene que poder hacer transferencia', de acuerdo, esos clichés también tienen su núcleo de verdad, pero sin este desfasaje temporal de 'espero algo', paradójicamente amenazante, no están dadas las condiciones para la instalación del artificio analítico. El artificio analítico histeriza, por cierto, pero también juega con la angustia de esta manera, de ahí la recomendación de Lacan 'sabed dosificar la angustia de vuestros analizantes'

De allí que si un analista tendiera a ser una suerte de cadáver --no el del juego del muerto, como ya dijéramos hace muchos años por escrito—si por ejemplo no hablara nunca, inevitablemente estaría incrementando la angustia, poniéndose en un lugar amenazante, en ese horizonte de angustia, donde hay algo que se está esperando, entonces: "[...]es porque el deseo del analista suscita en mí esta dimensión de la espera, que yo soy tomado en algo que es de la eficacia del análisis" Por otra parte si el deseo del analista, al no soportar la mínima generación de angustia, establece un ping-pong, un mal llamado diálogo analítico, eliminando la disparidad subjetiva, que Lacan introduce en el título completo de *La transferencia*, no permite que la transferencia subsista, tiene que haber una posibilidad de dar lugar a que ese mínimo margen de señal de angustia exista.

No es por lo tanto reconocimiento o desconocimiento, ni nada que se le parezca, Lacan insiste en esta circunstancia.

Dos términos entonces, *angustia* y *melancolía*.

Freud, en *Inhibición, síntoma y angustia*, en la *Addenda B, Complemento sobre la angustia*, dice con precisión: "La angustia tiene un inequívoco vínculo con la expectativa; es angustia ante algo"<sup>170</sup>.

El genio y la sagacidad de Lacan le hacen ver allí que con la cuestión de la expectativa hay algo más: *la dimensión temporal*, no es sólo la expectativa *ante*, que también subraya por supuesto, por eso 'la angustia no es sin objeto', es ante *algo*. Freud lo dice, no es inespecífico, no es no hay objeto.

Pero además de una expectativa, hay algo que está por suceder, por lo tanto hay un desfasaje, no es algo que sucede ahora, hay una suerte de futuración si cabe, claro que se puede decir ese futuro juega ahora, sin embargo, no es lo mismo estar tomado,

<sup>169</sup> Ibid.

<sup>170</sup> Freud, S *Inhibición, síntoma y angustia*, OC, Buenos Aires, Amorrortu, tomo XX, pág 154.

que decir estoy a punto de ser tomado por, por esta demanda que estamos caracterizando.

Entonces “Lleva adherido un carácter de indeterminación y ausencia de objeto[...]” esto es lo que Lacan resalta preguntándose: --cómo, si acaba de decir que es ante *algo*, cómo dice que no hay *objeto*?, ocurre que el objeto no es notorio, entonces se nos cae la diferencia psiquiátrica-psicológica clásica, la angustia no tiene objeto y el miedo sí.

Al decir ausencia de objeto, Freud hace una referencia fenoménica, Lacan entonces, da la vuelta necesaria, lógica, y dice *hay* objeto, sólo que *no se sabe* cuál es. Dice Freud: “[...] y hasta el uso lingüístico correcto le cambia el nombre[...]” “[...] cuando ha hallado un objeto, sustituyéndolo por el de miedo (*furcht*)”<sup>171</sup>

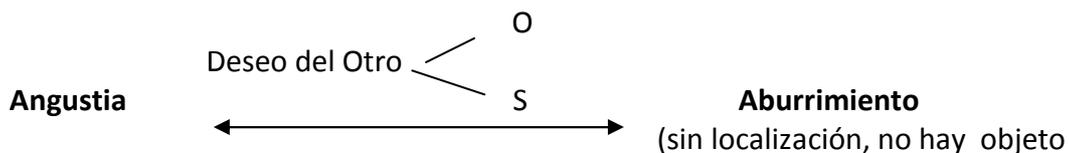
Podría decirse, la psiquiatría y psicología de siempre. Un poco más adelante, en *Angustia, dolor y duelo*. *Addenda C*: “El problema se nos plantea en este punto: deberíamos decir que la angustia nace como reacción frente al peligro de la pérdida del objeto”<sup>172</sup> No es que ha sucedido, es *el peligro* de la pérdida del objeto, otra vez una expectativa. Ahí es cuando lo compara con el dolor, diciendo: “[...]el dolor es la genuina reacción frente a la pérdida del objeto[...]” acontecida “[...]la angustia lo es frente al peligro que esa pérdida conlleva y en ulterior desplazamiento el peligro de la pérdida misma del objeto”<sup>173</sup>

Ubicaremos ahora en un esquema, de manera más o menos estructural los términos con los que estamos jugando, *aburrimiento*, *angustia*, *miedo*, y este otro, que venimos desglosando a partir de lo que los Bürger trabajan en relación a la presunta melancolía, haciendo par con ella, y que es con el que Freud concluye su *Addenda C*, nos referimos al *duelo*.

“Tenemos noticia además, de otra reacción de sentimiento frente a la pérdida de objeto: el duelo. Pero su explicación ya no depara más dificultades. El duelo se genera bajo el influjo del examen de realidad, que exige categóricamente separarse del objeto porque él ya no existe más. Debe entonces realizar el trabajo de llevar a cabo ese retiro del objeto en todas las situaciones en que el objeto fue asunto de una investidura elevada”<sup>174</sup> debe ser, concluye, desasida: “[...]la ligazón con el objeto”<sup>175</sup>

También ubicamos en el esquema el vector *deseo del Otro* con los genitivos respectivos GO y GS. Por otro lado entre *angustia* y *miedo* -- fenoménicamente clásicos-- se ubica la *localización del objeto*. Como sucede cuando pasamos de la fobia de angustia, a la fobia por un objeto definido, entre *angustia* y *duelo*, la diferencia está en que en la *angustia* hay *apronte*, y en el *duelo* hay *suceso*, en el sentido de que el duelo ha sucedido.

Y ahora el que más dificultades --sea por *duelo*, *melancolía* o *acidia*-- puede generar: en el *duelo*, entre tantas cosas que se pueden decir, y esta es la propuesta, hay *desasimiento del objeto*.



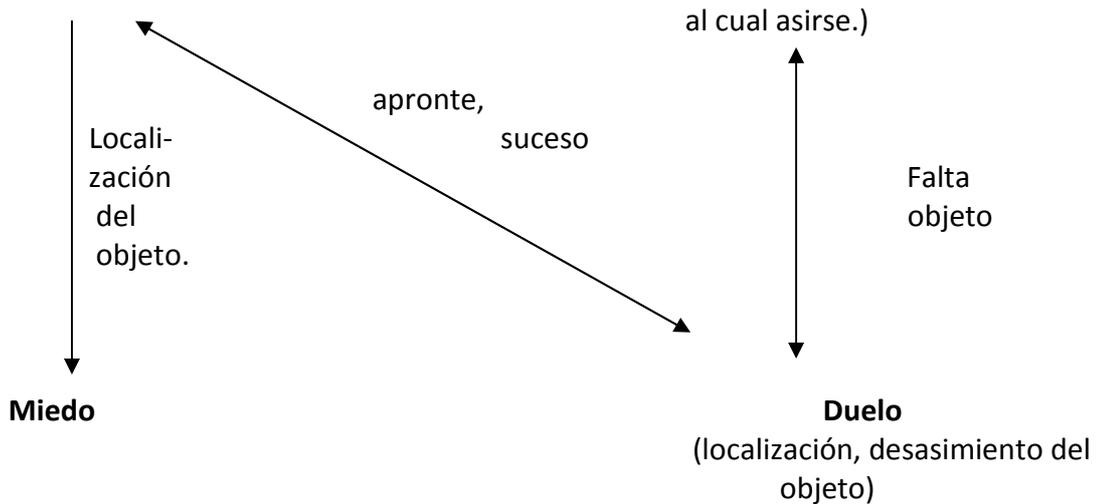
<sup>171</sup> Ibid., pág 154

<sup>172</sup> Ibid., pág 158.

<sup>173</sup> Ibid., pág 159.

<sup>174</sup> Ibid., pág 160.

<sup>175</sup> Ibid., pág 161.



En *aburrimiento*, parecería que al ser deseo de *Otra-cosa no hay objeto*, no hay Dios, no hay diversión, no hay espectáculo, el *se* no sirve, si es deseo de *Otra-cosa*, la remisión a La Cosa, como ya habíamos trabajado anteriormente, no indica la pertinencia de poder asirse a ningún objeto, entonces en *duelo* hay *desasimiento de objeto*, en *aburrimiento*: *no hay objeto al cual asirse*.

*Taedium vitae*, al no haber objeto parecería que falta la causa, *objeto causa*, falta un objeto que cause, no hay nada, todo da lo mismo, nada tiene sentido, nada me interesa, nada me divierte, no sé que hacer.

#### IV.- Otro trípode. *Stimmungen de lo abierto*

Es sobre todo en función del *acting-out* –considerando que muchas veces la salida se impone por esta vía, por lo que aparece destacándose como tercera instancia importante--y permitiéndonos un pequeño avance a lo ya trabajado por Lacan, que respeta desde luego lo hecho por él, que desplegaremos ahora una cadena borromea de tres aplanada donde figurar, tanto lo que Lacan ubicaba, como lo que proponemos como avance.

Desde luego en la línea de lo que consideramos ser lacaniano, *más allá* de la exégesis, que ni es lo que hizo con Freud, ni lo que nos enseñó a hacer.

Primero hacemos la cadena aplanada como siempre, Real Simbólico e Imaginario, el a en el medio, goce fálico, goce del Otro, sentido, o también goce-sentido.

Es en RSI, donde Lacan plantea las invasiones o las intrusiones de un registro en otro: cuando lo Simbólico invade lo Real, escribe *síntoma*, cuando es lo Real sobre lo Imaginario, escribe *angustia*, y cuando lo Imaginario invade lo Simbólico, *inhibición*.

Haciendo cierto abrochamiento de lo desarrollando hasta ahora, proponemos ir reemplazando *inhibición síntoma* y *angustia*, por algunos de los términos que han sido fundantes de nuestras vueltas en ocho interior en torno a esta problemática.

La propuesta estructural en juego implica tachar *inhibición*, *síntoma* y *angustia*, pasando del *genitivo subjetivo* al *genitivo objetivo*, lo cual implica, aparte de la puesta en acto, el salto --a la realidad, o a lo Real--quedará por definirse en términos precisos.

En este pasaje del genitivo subjetivo al objetivo, y tomando en cuenta la inicial puntuación de Lacan, donde decía *angustia*, a la cual no invalida --aparece tachada

precisamente para destacar que perdura-- vamos a poner *aburrimiento*, Deseo de *Otra-cosa*.

Donde está el *síntoma*, bien planteado por Lacan en *La Angustia* – una instancia, un fenómeno, que conmueve al sujeto, inclusive más que el hecho de padecer un síntoma, ya que con un síntoma mal que mal, uno se las va arreglando, beneficios primario, secundario, etc—ubicamos el *acting-out*, en claro parentesco con el cuadro matricial de la angustia.

El *síntoma*, cómo dice Freud tomándolo a su vez de Ferenczi, transforma en autoplástico lo que tendría que ser aloplástico, en lugar de hacer algo a otro, con otro, por otro, etc, el sujeto se lo hace a sí mismo, en su propio escenario, muy otro carácter tiene en cambio la salida del síntoma por la vía de un *acting-out*, no es meramente disruptivo, sino que en muchas ocasiones presenta esa condición de aloplastizar, en ese sentido decimos *genitivo objetivo*.

En cuanto a la *inhibición* --que también tachamos pero perdura-- aquella que como Freud decía en *Inhibición, Síntoma y Angustia*, parecería: “carencia de la posibilidad de ejercitar una función” proponemos en su lugar, algo que hemos visto desde el comienzo de nuestro desarrollo y convoca la posibilidad de lo que Heidegger y Agamben llaman estado de ‘abierto’: el *estupor*.

Hay muchas circunstancias patológicas --digámoslo así de modo melifluido a propósito-- en las que se genera cierta confusión, no se sabe si son inhibiciones o síntomas. Desde luego, dependerá de la manera en que el sujeto delate, o denuncie el síntoma como tal, pero muchas veces, las inhibiciones se transforman en trazos característicos y son --como habíamos visto que pasaba con Flaubert, o Constant-- prácticamente deificadas como elecciones, sobre todo por la negativa.

--No me gusta tal cosa

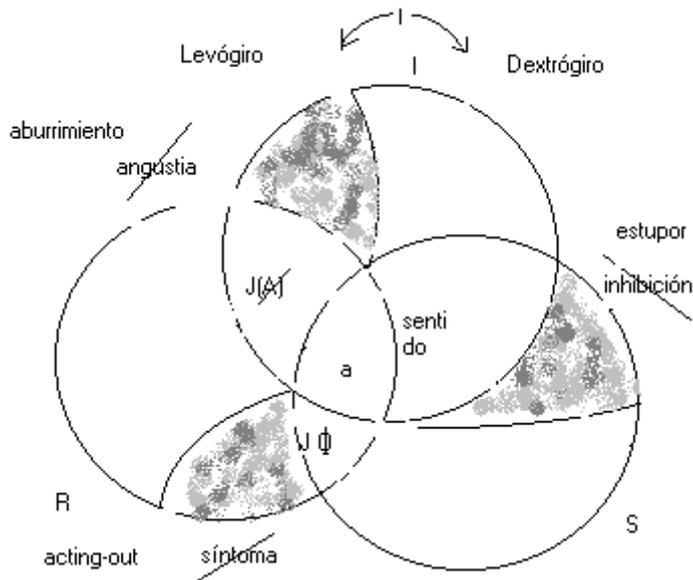
-- Por qué?

-- Porque sí.

Ahí está el trazo, una inhibición que es enaltecida, al modo de ‘bueno, yo soy yo, me gusta esto y no me gusta esto otro’. Enquistamiento de antiguas fobias infantiles, entre comillas ‘superadas’ de ese modo gravoso.

Así pueden escribirse estos tres... cómo llamarlos? Lacan en algún momento utiliza el término *Stimmung*, en alemán, algo así como *temple*, *talante*, etc, a veces mal traducido como *sentimiento* a secas, porque no es tal—tres del orden del *temple*, del *talante* entonces, a los que no es suficiente llamar *fenómenos*.

Temple o talante son términos de arrastre psiquiátrico, tampoco parecen los más conducentes, quizás habría que plantearse la invención de algún *significante nuevo* para dar cuenta, digámoslo vagamente, de ‘esto’. Siendo más rigurosos, habría que proponerse que aparezca otra palabra.



Inhibición, síntoma y angustia. Lacan sólo nos da la precisión respecto de la angustia, al llamarla *fenómeno de borde*, pero decir fenómeno, inevitablemente parece invitar a pensar algo en sí, esencialista, del que el fenómeno sería subsidiario y tributario, en un rango de menor importancia, no es el caso, de allí que decimos que fenómeno es un término ríspido.

Veamos, angustia: *fenómeno de borde*, síntoma: *formación de lo inconsciente*. Esto no está en los mismos términos de lo que Freud pone en *Inhibición, Síntoma y Angustia*, tríadas que parecen ser una manera habitual de vinculación en Freud, *Recuerdo repetición, perlaboración, Inhibición, síntoma y angustia*, etc, hay varios títulos así, al poner tríadas, de alguna manera se legitima una suerte de juntura, pero cuando Lacan dice *fenómeno de borde*, o *formación de lo inconsciente*, no parecería ser la misma historia.

Tomando por ejemplo la conocida definición de inhibición como *síntoma puesto en el museo*, allí parece tomar aquello por definir a partir de lo definible. Si tiene que definir a los tres, cómo va a decir entonces que la *inhibición* es un *síntoma* puesto en el museo?

No se entiende cuál es el trazo común, restaría ver cuál es ese trazo común y cómo caracterizarlo, cuál es la *Stimmung* de *inhibición, síntoma y angustia* e idem entonces, del nuevo trípode.

Como Lacan los escribe: *inhibición, síntoma y angustia*, tienen una lectura dextrógira, si hiciéramos lo mismo, ubicando los tres *Stimmungen* de manera dextrógira diríamos: *aburrimiento, estupor, acting-out*. Queda claro de todos modos, y siguiendo la propuesta de Lacan, que uno circula, no está en uno u otro, sino que hace el tránsito.

El *estupor* permite una apertura, es esta la palabra indicada, Lacan insiste al final en conjuntos abiertos, en la experiencia de lo *abierto*, y tanto *inhibición* como *síntoma* o *angustia* son justamente cerrazones.

Por supuesto pueden abrirse, en caso contrario nuestra praxis no tendría posibilidad de llevarse a cabo, pero el operador es dar lugar a estas otras *Stimmungen*,

este trípode de apertura. Pensemos inclusive en este punto, en cierta visión tortuosa de los analistas, de quienes nos preguntamos, por qué no son más alegres? Si no se toca esto, no habrá alegría. Está implicada de este modo, una nueva dimensión del ser humano a través del análisis.

# **Capítulo IX**

## Otra clase de espacio. *La ley del desorden.*

### 1.- *Una línea en psicoanálisis*

Finalizando el capítulo anterior --y como pequeña síntesis-- formalizábamos el trípode: *aburrimiento, estupor, acting-out* en una cadena borromea de tres aplanada, proponiéndolo no como sustitución o invalidación de *inhibición, síntoma y angustia* sino a la manera de un suplemento, y en pos de avanzar en la elaboración de otras problemáticas.

Lo que ahora incluiremos --latente pero implícito todo el tiempo como orientación metodológica -- es de qué clase de espacio estamos hablando, con qué clase de espacio trabajamos, y de qué modo configurarlo.

Sería muy fácil, casi un gambito al modo del ‘sintagma cristalizado’ plantearlo por el lado negativo: no es el espacio geométrico tradicional, no es el espacio euclidiano, no se trata tampoco de las así llamadas ‘líneas duras’, ya que es sabido que la topología, en su principio elemental, habla de deformación continua, y por ende las líneas, desde esa perspectiva, no son fijas.

Muchos críticos de la geometría euclidiana – Lobatchevski en particular— dirán con respecto a la dureza de las formas, que en realidad esa geometría es absolutamente tautológica, no demuestra nada, basta observar las figuras, y lo que se deduce --ocurre con los grandes teoremas, y las grandes conclusiones-- es que están todos absolutamente implicados, de modo tal que es como un juicio analítico en el sentido kantiano, sacamos de allí lo que está implícito, y enseguida obtenemos la geometría euclidiana, conclusión: no hemos avanzado nada.

Diremos que no es esto de lo que se trata, y no puede servirnos en la intelección de lo que nos proponemos trabajar. Como lo habíamos sugerido tiempo atrás – creemos que Lacan no lo menciona—aquello de la famosa referencia a la cuadratura del círculo, como lo imposible, lo inverosímil, lo que no existe, en topología efectivamente, *existe*.

Si consideramos una superficie que nos permita trabajar—hecha de hilos por ejemplo— es obvio que partiendo de un círculo al que sometemos a deformación

continua podemos formar un cuadrado, allí la cuadratura del círculo no es un imposible, ni un contrasentido.

La línea recta a su vez --no únicamente pero en gran medida-- preside gran parte de los desarrollos euclidianos. Se nos plantea entonces la pregunta: --*de qué línea hablamos en psicoanálisis*, y antes aún--qué quiere decir línea?

Según el diccionario, es la: “extensión considerada en una de sus dimensiones: la longitud”. Sucede que inevitablemente tendemos a pensar en una línea recta-- vale casi como intuición elemental-- la línea al parecer, sería la línea recta.

Vamos a centrarnos ahora, en una muy aguda respuesta de Lacan, que nos permite entender de qué se trata esta cuestión de una línea en psicoanálisis, y por qué aparentemente dicha ‘problemática’ entre comillas, estuvo ausente hasta hoy.

Es del *Seminario El Sinthoma*, en la clase del 13-4-76. Corresponde al momento en que se produce el intercambio con los asistentes, en el que él responde a preguntas que le plantean. Por lo que se deduce, es una pregunta que le hicieron llegar por escrito, veamos la deriva notable que propone No respondiendo-respondiendo, a aquello que le están preguntando, va dando una legítima vuelta por lo que le plantean, la pregunta es: “Qué límites asigna usted al campo de la metáfora?”<sup>176</sup>

Ya en la segunda clase del *Seminario RSI*, Lacan había referido precisamente que le preocupaba conocer cuáles eran los límites de la metáfora.

Empieza respondiendo de este modo: “Esta es una pregunta muy buena. No es porque la recta sea infinita que ella no tiene límites”. Vaya, le preguntaron por la metáfora, no por la recta infinita, por qué entonces esta deriva? Dice luego: “ La pregunta continua por: [...]” deducimos de esto que le preguntan por escrito “[...] ‘Son infinitos los campos de la metáfora, son infinitos como la recta por ejemplo?’ ”

La pregunta parece darlo por sentado: *la recta es infinita*, pero la metáfora --es infinita?

Continúa diciendo: “Es cierto que el estatuto de la recta merece reflexión. Que una recta cortada sea seguramente finita, como teniendo límites, no dice por eso que una recta infinita sea sin límites”<sup>177</sup>

Si se traza un segmento, no se duda que la recta sea finita, ahora bien: --es lo mismo decir infinita que no tener límites?



Agrega luego: “No es porque lo finito tiene límites que una recta infinita, puesto que ella puede ser supuesta como teniendo lo que se llama un punto al infinito, es decir en suma haciendo círculo, no es por eso que la recta baste para metaforizar el infinito[...]” La recta al infinito entonces, en un punto se hace círculo.

Muchas veces Lacan presenta lo que él llama ‘el círculo y la cruz’, es decir en principio dos rectas infinitas y un círculo (ver dibujo al final)

No pone ningún nombre a los registros, sólo R --no de Real sino de *recta*-- que en francés será D, por *droit*. Si se observa con atención, por el modo de hacer los cruces -- una recta encima de la otra, y luego el círculo pasando por arriba de la recta que está

<sup>176</sup> J.Lacan, *Seminario 23 “El Sinthoma*, clase 13-4-76 (en castellano)

<sup>177</sup> Ibid.

arriba, y por debajo de la recta que está abajo--puede verse que se cumple el principio del encadenamiento borromeo, esta es solo una de las maneras de pensarlo.

Lacan dice, vamos a imaginarizarlo, se puede suponer que una de las rectas, por así decir, en el infinito, se 'cierra' y se hace círculo, y podemos presuponer lo propio de la otra, es un gráfico que aparece varias veces en los *Seminarios*, y la referencia es a esta cuestión: en el infinito las dos rectas también se hacen círculos.

Al escribirla de esa forma, lo que a Lacan se le plantea como problema es justamente el estatuto de esa recta infinita. Si tironeamos, vamos a obtener un modo muy conocido de escribir la cadena borromea de tres (ver dibujo al final)

Antes de proseguir estos desarrollos, y precisamente cuando de alguna manera se nos hace presente la noción de *límite*, quisiéramos sugerir la restitución de esta palabra en la traducción del texto freudiano.

Freud había dicho *límite*, y así lo había vertido Lopez Ballesteros en la traducción inicial, en referencia a la conocida definición: 'la pulsión es un *concepto límite*'. Lamentablemente, J.Etcheverry lo vierte por '*concepto fronterizo*', que semánticamente podría parecer equivalente, pero que hablando en especial de las virtualidades del espacio, no lo es.

Como sucede clásicamente en las disputas entre países vecinos, entre comillas 'pueblos hermanos', siempre hay conflicto de *fronteras* --la tierra, el mar, el río, lo que fuere por donde pase la frontera-- se dilucida, se le pone un orden simbólico, y se dice por ejemplo: 'por las cumbres más altas pasa la frontera que separa en tal lugar Argentina de Chile', viene otro y dice no, vamos a redefinirlo, vamos a ir al arbitraje, y se corren las fronteras, pero se ve que esto tiene que ver con la aplicación de un simbolismo sobre el material preexistente.

Por ejemplo la frontera en el Río de la Plata, es algo virtual, uno podría decir, bueno, se mide la cota del río, etc, pero evidentemente no es visible, sin embargo, hay una convención simbólica que se pacta. Ahí está la frontera y la posibilidad de dilucidar fronteras, que como tales pueden ser totalmente movibles.

Entre lo psíquico y lo somático --o lo anímico y lo somático-- no es lo mismo la noción de *concepto límite*, que la de *concepto fronterizo*, de acuerdo a esa errada traducción, se está como 'a caballo' entre esas dos --cómo llamarlas, circunstancias del hablante?

Al publicarse el *Seminario 11*, con la aceptación de Lacan, el establecedor retitula --*Los cuatro conceptos fundamentales*-- pero inicialmente el maestro los había llamado *fundamentos*.

Nos detenemos en que precisamente concepto fundamental, *Grundbegriff*, abre en Freud su texto, toda ciencia comienza por definir sus *Grundbegriffen* --en plural, sus conceptos de fondo o fundamentales-- pocas páginas después, casi como una suerte de homofonía, él habla de *Grenzbegriff*, es esta la palabra que utiliza para definir de qué se trata la pulsión, *concepto límite*.

Ahora bien, concepto límite es una noción filosófica, la estrictez de Freud hace que utilice ambos poniéndolos en correlación, concepto fundamental y concepto límite.

Si vamos a un buen diccionario de filosofía : "*Grenzbegriff* es cuando los límites del conocimiento han sido concebidos como determinados por lo que no se conoce, entonces surge la noción de *concepto límite*"<sup>178</sup>.

<sup>178</sup> Ferrater Mora, Diccionario de Filosofía.

Un incognoscible es un *concepto límite*, lo que no es pasible de ser conocido, los conceptos se limitan, tienen un tope, por lo tanto hay un más allá del concepto, no es un concepto que da cuenta de un *a caballo entre*, sino un *no concepto*, es esto lo que quiere decir Freud.

Dicho de otra manera: marca el límite de lo Simbólico, eso es la pulsión, hay un *'más allá'* --la palabra es algo equívoca-- hay un punto donde se detiene el simbolismo, lo cual quiere decir que resultaría de un cierto orden incognoscible.

Freud no ignoraba la filosofía de Vaihinger, que fue el adalid de la llamada filosofía del *como sí*, de un idealismo y una política de tierra arrasada respecto de lo que es el saber, el conocer. Da a entender --casi como extremando a Bentham, al que Lacan nombrara muchas veces-- que finalmente todo sería ficcional, no habría otra cosa que no fuera ficcional, y en ese sentido es un *como sí*, por lo tanto, si todo concepto es *como sí*, prácticamente hablaríamos de un escepticismo absoluto, ya no *algo puede no saberse*, sino *es imposible saber*.

Esa es la posición del escéptico, es imposible saber, el ecléctico por su parte, muchas veces anda cerca, aunque se disfrace de otra forma, cuando dice 'tomo un poco de acá, otro poco de allá', etc, como las partes se invalidan entre sí, de hecho pone en acto un escepticismo.

No era esa la postura de Freud, que insiste en los *Grundbegriff*, obviamente Lacan sigue con los *Grundbegriff*, no dice que el concepto sea el concepto *como sí*, sino que de algún modo se puede presuponer que tiene cierto mordiente en lo Real.

Por lo tanto muy en otra dirección que quienes dicen la teoría es una ficción, y si es una ficción toda teoría equivale a cualquier otra, todas se auto- y hetero-invalidan, o sea ninguna sirve porque todas sirven.

Es desde esta perspectiva que hacemos la reflexión, acerca de lo gravoso que resulta que las generaciones que leen a Freud desde esa traducción digan sin más "es un concepto fronterizo", ya que se entifica así *psiche* y *soma*, y se cree que hay un concepto 'con una pata en cada lado', encabalgado. Quien como Lacan ha leído a Freud en alemán, tiene presente estas consideraciones respecto del límite.

Insistamos con esta cuestión desde otra perspectiva.

Lacan dice bien que no hay duda que la recta finita, el segmento, tiene un límite, la otra en cambio --la del gráfico del círculo y la cruz-- parece presuntamente ilimitada, por lo tanto es infinita, lo cual da pie en ese sentido a que se la iguale al círculo.

Por eso dice "[...]un punto al infinito, es decir en suma haciendo círculo, no es por eso que la recta baste para metaforizar el infinito. Lo que plantea esta cuestión de la recta es justamente esto: que la recta no es recta".

## II.- *Promoción de la curva*

"Aparte del rayo luminoso, que parece darnos y todos sabemos que no nos da, una imagen[...]" no cualquier palabra, una imagen, un rayo luminoso: "[...] no nos da a condición de suponerlo, como parece según las últimas novedades de Einstein, de suponerlo flexible[...]" no lo creemos flexible, sin embargo: "[...] ese mismo rayo luminoso se inflexiona, se inflexiona aunque a corto alcance da, a nuestro corto alcance, aunque da todas las apariencias de no estarlo, a saber de realizar la recta"<sup>179</sup>

<sup>179</sup> Ibid.

Dicho de otra manera, Lacan quiere mostrarnos que esto nace de una intuición, de una imagen, la del rayo luminoso que nos representamos como recto, y parecería en ese sentido 'perfecto', como algo de la realidad que pasa a la geometría como tal.

Continúa: "Cómo concebir una recta que dado el caso se tuerce, esto es evidentemente un problema que levanta mi pregunta por lo Real[...]" dicho de otra manera, en lo Real no hay rectas, más todavía: si queremos dar cuenta de una *presentación de lo Real*, no será por la vía de la recta.

"[...] ella implica que podamos formular unas preguntas como, mi Dios, la que Lenin formulaba, a saber que está dicho, expresamente formulado, que una recta podía ser torcida".

No es cualquier referencia, justamente a quien se supone adalid del materialismo -en este caso sobre todo dialéctico-- también se sirve de él Lacan en el *Seminario 20* para decir que funciona en pareja con Marx, como él funciona con Freud, haciendo esa suerte de *marxismo-leninismo freudo-lacanismo*. De acuerdo a esa presunción, no precisamente inmodesta, el sería el Lenin del psicoanálisis.

--Qué interesa en este caso? --En un libro llamado *Materialismo y empirio-criticismo*, Lenin ataca esa corriente que tiene dos referentes fundamentales, de los cuales el más cercano a él es Avenarius, sus críticas se dirigen a este filósofo francés que muere a fines del siglo XIX, pero éste a su vez sigue la escuela del austríaco Mach.

Mach y Avenarius son los contendores de Lenin en ese texto, donde justamente trata de establecer los parámetros que todos bien conocemos, algo así como: el ser determina la conciencia, y da cuenta efectivamente de la conciencia del ser, como presunción materialista. En cambio los otros dos autores, parecen ubicados en la perspectiva casi kantiana de suponer o postular un idealismo, donde habría una suerte de experiencia pura y básica, que no tendría nada que ver con la materia exterior.

Fundan un orden de una subjetividad irreductible, que por supuesto la perspectiva marxista-leninista solivianta: para ésta la determinación viene, casi en exclusividad, en función de reflejos distorsionados, como nos enseñaban los reflexólogos años atrás, refractan, hablando de rayos luminosos, no reflejan puntualmente, pero la determinación es de la materia.

Por lo tanto, este empirio-criticismo es lo que tiene que ser hecho a un lado en nombre del presunto materialismo que sería la ideología de la revolución, mientras que estos dos autores --en términos de Lenin-- serían representantes de la filosofía burguesa, reaccionarios, etc.

Es en ese contexto que Lacan dice: les voy a citar ni más ni menos que lo que dijo Lenin --no cualquiera-- y toma a renglón seguido, este ejemplo de él.

Si tomamos un bastón, que es recto, y lo introducimos en el agua, parece quebrarse la línea recta. Por lo tanto --es una propiedad inherente al bastón, o la afirmación acerca de su posible rectitud tiene que ver inevitablemente con un deseo puesto en juego?

Lo ponemos en el agua --pero qué tiene que ver con algo irreductible de la percepción colectiva, entre comillas 'engañosa' ?

Por el lado del experimento hete aquí que resulta difícil sostener la intangibilidad de la materia, dice que la materia es material, porque repentinamente ha habido una distorsión --pero cómo entender esa distorsión, la recta en definitiva: --pertenece a la materia, o es una construcción?

Ahí se evidencia un dilema y una cuestión no sólo epistemológica: hace al orden del ser y el conocer, a una toma de partido. Por eso es una táctica muy aguda la de Lacan, no cita a cualquiera, nos dice tomo a Lenin ‘en sus propias barbas’, no a Mach ni Avenarius, a Lenin, es él mismo quien sitúa éste ejemplo: “[...] que una recta podía ser torcida.” En el sentido de que puede ser torcible.

“El lo ha implicado en una metáfora que era la suya, y que se sustentaba de esto, que incluso un bastón puede serlo, y que siendo un bastón lo que groseramente se llama la imagen de una recta, un bastón puede ser, por el sólo hecho de ser bastón, torcido[...]<sup>180</sup>”

Por un lado torcido, primer punto, pero si luego retiramos el bastón del agua, qué operación surge allí? --Lo que Lacan llama ‘vuelto a enderezar’, sin hacer nada más que introducirlo y retirarlo --es decir no una operación sobre la superficie misma del bastón, con taladros o golpes de martillo-- sino directamente por el lado perceptivo.

“Cuál es el sentido de este vuelto a enderezar por relación al uso que podemos hacer en el nudo borromeo, que ya les he representado aquí como dos rectas, como dos rectas interviniendo allí expresamente, es en efecto la cuestión”. Y otra vez: “Cuál puede ser la definición de la recta por fuera del soporte de lo que se llama a corto alcance el rayo luminoso?”

Muy pobre como sustento, rayo luminoso, que es una imagen, y que además, Einstein ha demostrado que tiene inflexiones, tampoco hay por lo tanto una reflexión de ese rayo, de la línea recta que se supondría podría tener ese rayo luminoso.

Lo da como torcedura y como vuelto a enderezar, veamos definiciones de torcedura: “encorvar a poner angulosa una cosa recta”, otra acepción: “poner inclinada o sesgada una cosa, perpendicular, paralela, o equidistante” una más: “dar vueltas una cosa sobre sí misma, de modo que tome forma helicoidal y se apriete”.

Cuando mencionábamos la cuadratura del círculo, concluíamos que en topología difícilmente pueda sustentarse la rectitud de una línea.

Apelando al diccionario nuevamente, veamos qué nos dice de curva: “la que no es recta en ninguna de sus porciones por pequeñas que sean”. Definición por la negativa, la curva es la que no es recta, en ninguna circunstancia, bajo ninguna coyuntura.

Pensemos en esta familia conceptual: *recto*, *rectitud*, *rectificar* y *rector*, el sujeto *recto* no es evidentemente alguien que tiene ideas ‘torcidas’, *rectitud* de proceder, lo que se llama comúnmente ‘tiene moral’, *rectificar* algo, alguien ha cometido un error, o ha dicho algo inconveniente y lo rectifica, lo establece en la línea recta, el *rector* obviamente es el que orienta, inclusive se dice la ‘línea rectora’, de tal o cual tendencia o escuela.

Qué pasa con esta supremacía de lo recto? --Por qué esta creencia?

Va en línea con lo que se dice respecto de lo diestro versus lo siniestro o izquierdo --suena especial sobre todo en italiano, sinistra-- como referencia a lo izquierdo. Suele decirse ‘ese es un tipo derecho’, o también ‘recto y derecho’, no es cualquier cosa, el espacio y las referencias espaciales se meten en nuestro modo de hablar.

Bien podríamos decir: es metafórico, pero --dónde surge la metáfora, o dicho de otra manera --por qué esa y no otra? Por qué sería condenable la curvatura y la izquierdidad?

---

<sup>180</sup> Ibid.

Por lo pronto sepamos que nuestra tendencia, en tanto hablantes, nos inclina a ser, --no como se supo decir *siniestramente* ‘derechos y humanos’-- sino ‘derechos y rectos’.

Sin duda la promoción de Lacan es por la curvatura, y por eso mismo cuando pone las rectas es en función de ésta, terminará diciendo, casi irónicamente: “Cómo saber cuál es el camino más corto de un punto a otro?”<sup>181</sup>

Exactamente la definición conceptual de una recta: el camino más corto, ‘imaginar el camino más corto que va de un punto al otro’.

En función de esto, y como pasa en el análisis, el camino más corto entre un punto y otro no es la recta, por otra parte allí se asienta toda una ideología: ‘ir para algún lado’, ‘tener sentido’, una dirección con un sentido, etc.

Ahora bien, el análisis, va para algún lado? --Sí, pero no de esa forma, que es la del ‘progreso’ --que haya progresión es una cosa, que se crea en el progreso otra muy distinta-- es esto justamente lo que combate la tan lúcida referencia de Lacan.

Se imbrica a su vez con otra muy conocida pregunta, a la que puede dársele otro contexto. Habrá quien piense que insistir en esa pregunta de modo aleatorio no tiene nada que ver, que es el lugar de la enunciación de origen, etc, pero una vez que circula y es documento público, nos asiste el derecho a tomarlo como un texto, donde hay secuencia, y donde bien podemos pensar que una cosa y otra no se embragan porque sí.

Primer punto entonces, no encontramos lo Real por el lado de la recta sino por el lado de la curvatura --y no porque no nos guste la recta-- sino porque es una operación de lo Simbólico.

Se entiende a la recta inserta en una geometría, pero es producto de una convención, ahí no hay materialismo que valga, ni es cuestión de gustos, está insistiendo en que si hay de alguna manera algo, es la curvatura, es el magma de lo Real, que trata de ser domeñado por la vía de la rectitud, o de las teorías, para el caso es lo mismo.

“Yo hablo de lo Real como imposible, en la medida en que creo que lo Real, en fin, creo, si es mi síntoma díganmelo[...]”correspondería poner *sinthoma*, el cual uno lo cree, díganme si es algo mío o algo colectivo reclama Lacan “[...]en que creo que lo Real es, hay que decirlo, sin ley. El verdadero Real[...]” y tómese a la letra como está dicho, el verdadero Real, quiere decir que no es único, hay otro al que parecería que no se lo puede llamar así “[...] el verdadero Real implica la ausencia de ley. Lo Real no tiene orden.”<sup>182</sup>

Cuando se hizo un intento de establecimiento, apareció como título *Lo Real no tiene ley ni orden*, a esto habría que replicar, y en función de la curvatura, que se trata de la *ley del desorden*. Más que decir simplemente dos veces no, no tiene ley, no tiene orden, mentamos una otra referencia, que tiene que ver con la curvatura.

---

<sup>181</sup> Ibid.

<sup>182</sup> Ibid.

### III.- Cuatrenza interpulsional

Con todo, si es *ley del desorden*, no quiere decir el caos de la desintegración, sino que se puede reconocer algo, ya habíamos mencionado a este respecto, en otro capítulo, y con idea de volver a trabajar el tema, la *cuatrenza subjetiva*<sup>183</sup>. Consideramos la referencia a ésta como uno de los modos de hacer una cadena, ya no de tres sino de cuatro. (dibujo al final)

La *cuatrenza* está llena de curvas, es una cadena de cuatro que no parte de círculos, sino de cuatro hilos --así podríamos llamarlos-- 1,2,3,4.

En su entrelazamiento, hay catorce cruces, y precisamente a Lacan le interesa destacar que hechos estos cruces, vuelven a enfrentarse al comienzo y al final, uno a uno, en ese orden, cada uno de los hilos, o sea 1 se encuentra con 1, 2 con 2, 3 con 3, 4 con 4.

Ahí puede verse que esas líneas --como él lo dice literalmente de la recta al infinito-- se cierran sobre sí mismas, o sea se empalman, les hacemos un nudito, y lo que se obtiene, es la más conocida y tradicional cadena borromea de cuatro.

Veamos qué provecho podemos sacar de esto, más allá de la definición topológica.

Ambas presentaciones son equivalentes, a condición de que se cierre cada punta con la otra, obteniendo la cadena borromea de cuatro, pero en la cuatrenza, los términos no son equivalentes entre sí, introduce por lo tanto un desorden, o cierta ley del desorden.

Siguiendo en acto los ejemplos y la enseñanza de Lacan, hagamos una pequeña síntesis para ver adónde puede conducirnos esto.

Habíamos mencionado la cuestión de la pulsión, pero no sólo para ver el *concepto límite*, arriesgamos ahora que éste podría ser un modo de pensar las pulsiones --desde Lacan las pulsiones parciales son cuatro-- y el entrelazamiento de ellas.

Se arma entonces de otra manera, no sólo de acuerdo al bien conocido circuito pulsional del *Seminario 11*, que parecería ser de cada pulsión, sino un recorrido luego del cual ninguna pulsión se puede definir por sí sola, no el 'montaje de la pulsión', sino el *interpulsional*.

Hay una trampa: se juntan porque es la misma, pero decimos que *no es la misma*, por todo ese recorrido no podemos decir que el número 1, la pulsión oral por ejemplo, es la misma cuando inicia su recorrido que cuando lo concluye, y cuando se hace el empalme --mal dicho 'consigo mismo'-- en todo caso se marca una propiedad esencial, justamente *lo no idéntico consigo mismo*.

Una definición ejemplar, para tomar en cuenta por qué no avalamos el concepto --noción ideológica preferimos decir-- de identidad. Una concepción que cada uno tiene de sí mismo, una expresión de deseos en todo caso --decir identidad y hablar de los trastornos de identidad-- si tomamos en cuenta las posibles enseñanzas que se derivan de la presentación de la cuatrenza, nada tiene que ver con una supuesta identidad.

Encontramos la *cuatrenza* en el *Seminario 24*, en la clase del 18-1-77, viene a relevar a la trenza, que tiene seis cruces, y que al cerrarse permite obtener la cadena borromea de tres, pudiendo presentarse también como vimos, con la cruz y el círculo.

<sup>183</sup> Noción desarrollada en el '95 en el Centro Cultural San Martín (Seminario de introducción al *Seminario L'insu*)

#### IV.- El sujeto en tanto inmixing

Pasemos ahora a un vocablo que queremos rescatar, del cual Lacan hace concepto, y cuya aparición es muy temprana.

En el *Seminario 2*, en la clase del 9-3-55, que figura en el establecimiento del texto como *Los esquemas freudianos del aparato psíquico* --en relación al sueño de la inyección de Irma-- Lacan agrupa de a tres la aparición de los personajes del sueño, no es una aparición aleatoria, se arman de acuerdo a un trazo que permite homogeneizarlos, de acuerdo a la famosa fórmula de la trimetilamina, al final de esa clase, introduce el término que queremos destacar, situémoslo en el contexto.

“Después de la primera parte, la más cargada imaginaria, entra al final del sueño lo que podríamos llamar la *foule*, es decir la multitud, pero es una multitud estructurada, como resulta ser la multitud freudiana.” Hablando por supuesto de *Psicología de las masas*, por de pronto dice que se trata de que aparece algo multitudinario, pero la multitud tiene su organización, está el líder, está la masa, hay cohesión libidinal en función de la referencia al Ideal, que es el líder, y por otro lado, identificación entre los miembros de la masa, no es amorfa, tiene por lo menos esa forma. “Es por lo cual me gustaría mejor introducir otro término[...]” es consciente entonces al decir que va a introducir otro término, que va a modificar, que no va a ser tan simple entonces decir , bueno, repitamos como loritos *Psicología de las masas*, lo que todos sabemos que dice Freud en ese famoso texto “[...]preferiría mejor[...]” dice con cautela “[...]introducir otro término, que yo voy a dejar a vuestra meditación con todos los dobles sentidos que comporta[...]” si vemos la edición francesa “[...]la *immixtion* de los sujetos”<sup>184</sup>

En la traducción al castellano, ha aparecido por ejemplo al comienzo de *La ciencia y la verdad*, como *inmixión*, en el *Seminario 2* en cambio, pusieron *inmiscusión*, no es criticable, es por cierto un neologismo que suena raro, pero tiene que ver con aquello que está mentado en el vocablo de Lacan, el inmiscuirse, el entrometerse, vemos que esto del entrometerse no es lo mismo que una estructuración de una muchedumbre organizada, él acá ubica otro vocablo, con mucha cautela, porque sabe que si no está corrigiendo a Freud, pasa muy cerca.

“Los sujetos entran y se mezclan en las cosas: éste puede ser el primer sentido.” A inferir, a deducir, a partir del sueño de la inyección de Irma, los sujetos entran y se mezclan con las cosas, en las cosas, esto puede ser el primer sentido. El otro es: “Un fenómeno inconsciente que se despliega en un plano simbólico, como tal descentrado por referencia al *ego*, pasa siempre entre dos sujetos[...]” Están mezclados, y esto va a lo que Freud nos enseñó en cuanto a que el soñante está presente en cada personaje del sueño, no sólo representado por ‘sí mismo’ sino por todo el resto, pasa entre sujetos, y el propio sujeto no es un sujeto, está mezclado, por lo tanto ahí aparece la palabra verdadera, y queda introducido el concepto.

Lo va a retomar varias veces, por ejemplo en *La lógica del fantasma*, en la clase del 15-2-67, en relación a la disyunción *no pienso-no soy* “Se trata de un pensamiento atribuible al *je* instituido de unidad subjetiva, que ha marcado lo que en la estructura del sueño he definido como la *inmixión* de los sujetos[...]” parece que *inmixión* es el

<sup>184</sup> J.Lacan, *Seminario 2*, clase 9-3-55 ,versión francesa pág 192.

vocablo que mejor funcionó, más allá de *inmiscusión*, va a volver a definirlo, es raro esto: “[...]a saber, como el carácter[...]” pusieron *no sujetable* pero ese término confunde, la palabra de Lacan es *infixable, infijable*, entonces “[...]el carácter no fijable, indeterminable del sujeto asumiendo el pensamiento de lo Inconsciente”<sup>185</sup>.

Dicho de otra manera, la *inmixión* genera indeterminación, induce un *concepto límite*, hay algo por lo tanto no cognoscible, en función de que un sujeto está siempre --si avanzamos un término-- en un *mixing*.

En una de las oportunidades en que Lacan viaja a EEUU, participa en un Simposio en Baltimore, realizado el día 18 de Octubre del '66, el cual figura en el libro *Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre. Controversia estructuralista*. Allí utiliza el término *mixing*.

El título de su participación en Baltimore es *De la estructura como inmixing, del prerrequisito de alteridad de cualquiera de los otros temas*. Se capta, hay una muy sutil ironía --hablando de *controversia estructuralista*—diciéndoles allí a los organizadores y a todos los que concurren, que la estructura es un *inmixing*, no es lo que se supone sea la estructura.

La estructura habla de un ordenamiento, de una legalidad, donde los elementos dependen unos de otros, y por otra parte, se define cada uno en función de la totalidad, pero no hay allí lo que él quiere fundar, precisamente esta noción, ya introducida decíamos, en el año '55, y relevada más adelante en el '66, en el '67, y en otras referencias.

Detengámonos ahora en el modo en que lo dice, no sólo en su ponencia --que como aclaran ha sido desgrabada y transcripta, no es un escrito de Lacan—sino en las discusiones con otros ponentes, algunos muy conocidos como Lucien Goldmann, famoso epistemólogo e historiador. Debates todos, de alto nivel intelectual.

Cuando discute con Charles Morazé, después de la ponencia de éste, es notorio el esfuerzo de Lacan por tratar de separar y privilegiar la noción de sujeto, si se quiere darle entidad a la noción de sujeto, y restarla a la de individuo, tema que a primera vista podría parecer caduco en nuestros días, pero en función de las ‘neurociencias’, y la biologización a la que estamos asistiendo, no lo sería tanto.

La ponencia de Morazé es previa a la suya, a él le discute vivamente la cuestión de la invención, éste había hablado de la invención en literatura, de qué se trata la invención, en qué consiste, y cuáles son sus requisitos. --Es algo de la individualidad desatada, exacerbada, solitaria?

Lacan dice que quiere hacer “[...] la introducción del término sujeto [...] como algo distinto a la noción de individualidad que usted introdujo [...] como esencial a la cuestión del inventor. Es el inventor la persona física que cada uno de nosotros tiene aquí, frente a sí, siendo mirada, capturando y siendo capturada, más o menos, en el juego de gestos? ¿Es otra cosa?”<sup>186</sup> Insiste: “[...] un pacto colectivo no proporciona ningún triunfo o fallo de la teoría en las matemáticas formales.” Otra ironía, en realidad quiere decir: miren que el pacto colectivo no garantiza ningún tipo de acierto en nada, es tan sólo un modo de entenderse, pero no quiere decir que lleguemos a ningún tipo de verdad.

<sup>185</sup> J.Lacan, *Seminario 14, Lógica del fantasma*, clase 15-2-67.

<sup>186</sup> J.Lacan, discusión a la ponencia de Charles Morazé en el Simposio de Baltimore '66. ver *Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre. Controversia estructuralista*. (Richard Macsey, Eugenio Donato compil.), Barcelona, Barral, 1972, p. 59.

“Si uno avanza un poco más, me parece a mí, se encuentra con lo que podría parecer misterioso a M.Hyppolite[...]"también allí presente “[...] en el anuncio del título de mi propio comunicado de este *Simposio*, estoy pensando en la palabra[...]"y en este texto, sumándose a la confusión colectiva, ponen *inmiction*.

Resulta claro que si se produce tanto lío, es que la palabra dice mucho, esto es un síntoma, no es una simple cuestión semántica, filológica, sino que toca algún hueso de la condición subjetiva.

Nadie acierta, Lacan no por nada, insiste en decirlo en inglés “Creo que la primera vez que introduje esta palabra fue precisamente en relación con los sujetos.” Lo que ya mencionábamos del *Seminario 2*: “Los sujetos, incluso la *Historia Natural* de Buffon no fue tan natural, permítaseme añadir[...]" historia natural no es *natural* obvio, es *cultural*, los sujetos entonces “[...]no están tan aislados como creemos. Pero por otra parte tampoco son colectivos”.<sup>187</sup>

Aquí está la cuestión, es ésta la dicotomía habitual, suponer que si los sujetos no están sueltos, caemos en lo que se llama usualmente *colectivo* --una categoría sobre todo francesa donde hay agrupamiento de personas en función de lo que fuere—pero no es: o el individuo o el grupo, es el *inmixing*, ahí está el valor, rompe la dicotomía elemental habitual, de allí las confusiones con la traducción, tantos errores y aproximaciones sin ninguna dar cuenta exactamente de lo que quiere decir.

“Tienen una cierta fórmula estructural, precisamente *inmixión*[...]" resulta paradójico decir que por el *inmixing* se tiene una fórmula estructural, no son éstas las famosas definiciones de estructura que conocemos.

#### V.- *May I...?*

Veamos ahora uno de los pocos momentos en que Lacan cuenta algo de sí mismo -para enseguida hacer teoría de eso-- mostrando justamente que no se trata ni de lo aislado ni de lo colectivo, lo encontramos en su discusión a la ponencia de Lucien Goldmann.

Trata allí de mostrar por todos los medios, qué quiere decir sujeto, no sujeto de lo inconsciente --para no caer en una especie de lugar común-- sino *el sujeto en tanto inmixing*, y podríamos agregar: en tanto incurso en una *cuatrenza pulsional*, que --dicho en lenguaje coloquial-- lo ‘mescolancea’.

Qué le discute allí a Goldmann? --Quien cree que el sujeto es una unidad unificadora-- Lacan critica la psicología y su famosa personalidad total, etc, pero también dice que Goldmann lleva la cuestión “[...]a otros campos [...] a la esfera de la acción, por ejemplo cuando llama a John y James transportando una mesa, un sujeto único, mientras estén unidos por esta acción común.”<sup>188</sup> Un colectivo, los dos levantando una mesa. “Pero lo que me anima a hablar es el hecho de que acabo de tener esta experiencia, yo mismo aunque mi nombre es James[...]"o sea Jacques “[...]no he movido la mesa junto con John, pero no lo he hecho por razones de fatiga

<sup>187</sup> Ibid.

<sup>188</sup> J.Lacan, discusión a la ponencia de Lucien Goldmann, Simposio de Baltimore, p. 138.

personal, hubiera querido hacerlo y ustedes verán por qué no obstante, lo que pasó fue bastante diferente”<sup>189</sup>

Lo que cuenta que le ocurre en el hotel, resulta ciertamente divertido.

“Estaba en un hotel de la localidad, cuyo nombre no mencionaré (todos lo conocen)[...]” Baltimore “[...]y quería que pusieran una mesa, que se encontraba apoyada contra la pared, al lado de la ventana, a fin de trabajar para este encuentro. A la derecha de la ventana había una cómoda que lo hubiera impedido. Cogí el teléfono y pedí que alguien me ayudara. Allí apareció un digno personaje, de pelo blanco, que tenía sobre el uniforme la designación (que todavía no tiene un significado muy preciso para mí, aunque las cosas han cambiado desde entonces) “Bellman”. No presté atención alguna a este nombre—que debe significar “hombre hermoso”—en el primer momento. Le dije al “Bellman” en mi inglés imperfecto (como ustedes verán mañana, pero suficiente para comunicar una petición), que lo que quería era poner la mesa al lado de la ventana, y la cómoda en el lugar donde se encontraba la mesa. Los aquí presentes que pertenecen a la comunidad norteamericana no se sorprenderán del simple gesto que obtuve como respuesta: “Mire, yo soy el botones, por quién me toma usted? Ese es un trabajo para el portero” Yo dije: “no importa. Todo lo que quiero es que se haga. Por favor, sea tan amable de notificarlo al portero, de forma que no se haga demasiado tarde” Debo decir que con una rapidez sorprendente para este hotel apareció allí el portero y reclamó entonces el servicio de dos negros (de nuevo sin esperar mucho, ya que era capaz de explicar el *tema* de mis deseos)”.

Pusieron *sujeto* en la traducción, pero es confuso, literalmente del francés es *tema*.

“Llegaron y aparentemente prestando muy poca atención a mi pedido (incluso parecía que pensaban en otra cosa) hicieron lo que pedí. Lo hicieron diría yo, casi perfectamente, pues cometieron algunas pequeñas imperfecciones en el trabajo, pero imperfecciones tan definidas que no podían haber sido intencionales.

Ahora bien --¿Dónde está el sujeto de este pequeño relato?: “A primera vista, pero enseguida verán ustedes por qué no me paro en esto, el sujeto soy obviamente yo mismo, ya que soy el que se encuentra queriendo en toda la situación ( porque lo importante en la historia no es obviamente el hecho de que yo era alguien que dio la orden y finalmente obtuvo la satisfacción, sino la manera en que me equivoqué al no preguntar en primer lugar por la persona apropiada de entre la jerarquía reinante en el hotel, a fin de obtener este servicio sin demasiado retraso)”.<sup>190</sup>

Ese es el sujeto, el que se equivoca, el que por la prisa, por la lógica de la prisa, tomó al primero que se le cruzó y le hizo su pedido. “De todas formas esto me da la posibilidad de poner de relieve[...]” absolutísima actualidad “[...]la diferencia entre el sujeto y la subjetividad. Yo seguramente podría ser el sujeto si sólo fuera cuestión de esta falta. Yo soy la subjetividad en tanto que innegablemente evidenció a lo largo del suceso una cierta impaciencia”.

Allí la impaciencia está marcando algo describable, evidenciable, o sea algo del orden de la conducta, del comportamiento, se ve que estaba impaciente, pero subjetividad pareciera ser una suerte de palabra clave, en tanto quien habla de ella, cree por eso hablar de Lacan, y estar más o menos *à la page*, ser moderno o *post-*

---

<sup>189</sup> Ibid.

<sup>190</sup> Ibid.

moderno. En realidad el sujeto no está, se describen conductas, se hace psicología social, presumiblemente del *colectivo*.

De esto nos advierte Lacan precisamente: cuidado con lo colectivo, aún el colectivo de dos --sabemos que Freud lo enseñó así, hay masa de dos-- y colectivo no quiere decir muchedumbre --basta con que allí se reconozca un Yo y un Ideal, y hay masa de dos-- dos iguales presuntamente, la acción común o unificadora de la que habla Goldmann, él le retruca de esa forma: la subjetividad era la impaciencia, pero el sujeto era el equivocado, el que comete la equivocación y entra en esa puja, en ese malestar de no saber qué hacer.

Avanza luego: “Por otra parte lo que a mí me parece sujeto es realmente algo ni intra ni extra ni intersubjetivo. Lo que preguntaré para clarificar el tema de este suceso (y no lo tomen impropriamente lo digo sin la menor intención derogatoria, pero soy plenamente consciente del peso de lo que voy a proponer) es --Qué clase de sujeto caracteriza un estilo de sociedad en la que todo el mundo está teóricamente tan dispuesto a ayudarle como lo expresa la pregunta ‘*May I help you?*’ Es la pregunta que inmediatamente te hace tu compañero de asiento cuando tomas un avión[...]” segundo punto, podría decirse ‘autoanalítico’ “[...] es decir un avión norteamericano, con un compañero de asiento norteamericano. La última vez que volé de París a New York con aspecto muy cansado por razones personales, mi compañero de asiento igual que una madre, literalmente me puso la comida en la boca durante el viaje. Tomó trozos de carne de su propio plato y me los metió entre los labios[...]” Y acá viene la conclusión “[...] cuál es entonces la naturaleza de este sujeto que se basa en el primer principio[...]” *May I help you?* “[...]y que por otra parte hace imposible rendirle servicio”.<sup>191</sup>

Lo dicen, pero obviamente no se trata de eso, señala Lacan, porque inmediatamente surge: ‘no sé por quién me toma’ --ya no es entonces *May I help you?*-- Lacan interpreta este supuesto ‘servilismo’ como un mandato superyóico, que no hace más que marcar que como legalidad, es incumplible.

Ahí muestra dónde pueden estar las equivocaciones que fundan a los sujetos, pero en ese sentido, puede decirse que prácticamente hace análisis de ‘lo norteamericano’, no por el imperialismo, el poderío económico, o nada por el estilo, sino por esa contradicción desgarradora, ese mandato que es un imperativo categórico: le dicen a uno todo el tiempo *May I help you?* hasta caer en el maternaje de esa *idishe mame* que le pone la comida en la boca.

Poco importa si esto sucedió o no, él capta que algo de eso ocurre, y no se le puede rendir culto, no es posible satisfacer la ayuda de esa forma.

Hace un análisis social en función de una frase rectora, una discriminación muy fina y precisa, tomando en cuenta que un mandato superyóico, como toda legislación de ese calibre, es incumplible.

“Esta es mi pregunta y creo, como recuerda mi relato es aquí a nivel de este *gap*[...]” intervalo “[...]que no se acopla ni a lo intra ni a lo inter, ni a la extrasubjetivo, donde debe plantearse la cuestión del sujeto” Este sujeto norteamericano está en *inmixing*, entremezclado, por lo que no podría decirse: ‘son todos muy atentos’, ‘siempre te dicen *May I help you?*’ Esa podría ser la observación de un turista apresurado en todo caso.

---

<sup>191</sup> Ibid., p. 139.

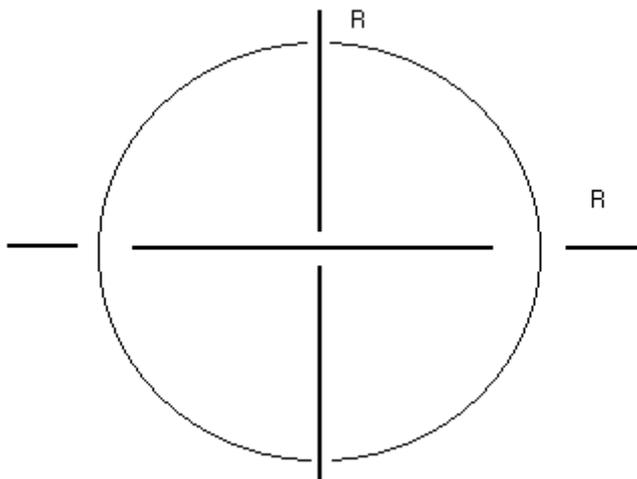
Esas fórmulas de supuesta cortesía, no son vanas ni anodinas, marcan la hiancia entre sujeto y subjetividad. Se dice por ejemplo: ‘la crisis ha generado un aumento en la depresión’, pero ahí estamos en la subjetividad, relación monolineal, unicausal, donde se observan conductas a las que se les pone un determinado rótulo, y se cree que con eso se hace algún tipo de avance de algo, pero allí *no hay sujeto*.

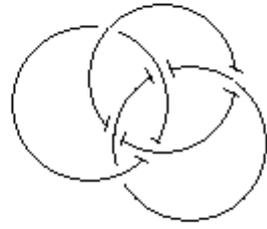
Si queremos hablar de algo que tenga que ver con el sujeto, no podemos de ninguna manera dejar de lado el *inmixing*, nos dirá Lacan.

Podríamos agregar, que en la misma línea que en otro momento lo llevara a decir ‘he dejado la dialéctica por el torbellino’ —más allá de su voluntad o propósito consciente, sin atribuirle nada, sólo pensando en las líneas que abre—que el *inmixing* toca otro de los cuerpos de doctrina: el caos, para el cual el *mixing* es uno de los puntos decisivos.

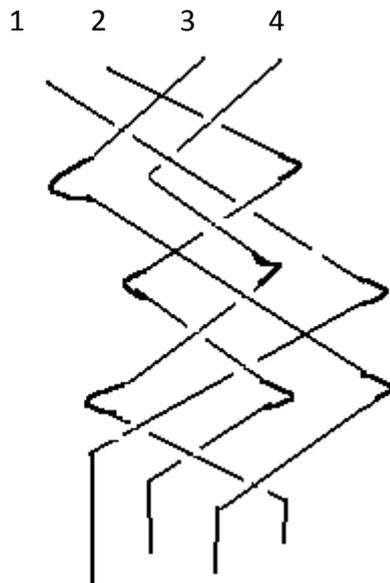
En el próximo y último capítulo, y en relación a este tema, nos referiremos a un texto del físico uruguayo Roberto Markarian, ubicable en un libro colectivo llamado *Certidumbres, incertidumbres, caos*, desarrollo fundamental para captar qué es el *mixing* precisamente en la teoría del caos.

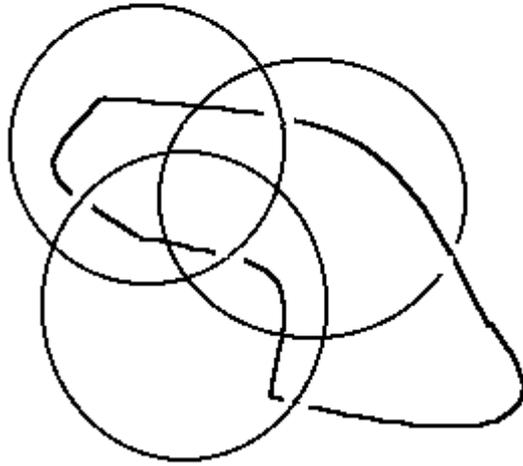
Allí aclara que ha habido una suerte de código colectivo --no sucede así en la física en general—en cuanto a no traducir el término, lo que resulta interesante para pensar qué determina que ciertos términos no sean traducibles, podría usarse mixtura, mescolanza, mezcla, sin embargo, será *mixing*, cuando en Baltimore Lacan dice que no sabía si hablar en un idioma u otro, lo traducen, de todos modos prefiere hablar en francés pero pone palabras en inglés, etc, ya está en juego lo translinguístico.





cadena  
borromea





# *Capítulo X*

## La deriva pulsional

### I.- Sujeto y subjetividad

En engarce con el capítulo anterior, retomaremos ahora la propia ponencia de Lacan en el *Coloquio de Baltimore*, cuyo largo título es *De la estructura como 'inmixing', del prerequisite de alteridad de cualquiera de los otros temas*, destacando allí, un punto generador de polémica: precisamente el que atañe a la noción de unidad, unitaria o unitiva --entendiendo como tal la individualidad-- y apuntando a la habitual confusión entre *sujeto* y *subjetividad*.

Señalemos en principio, en función de lo que nos ocupa en estas páginas, que la expresión *subjetividad de la época* resulta redundante, en tanto *subjetividad* y *de la época* son casi la misma cosa, haciendo a una suerte de 'paratodismo', que nada tiene que ver por cierto, con lo que le pasa al *sujeto*.

Se desliza así, cierto intento de 'lacanizar' lo que se dice, sin asumir plenamente que se trata de un sujeto con tropiezos, con dificultades --el sujeto Lacan viajando a EEUU por ejemplo-- en esos dos momentos de derrape de los que nos participa, y que bien podríamos llamar, epifánicos.

He ahí la presencia del *sujeto* que interesa: el sujeto 'dificultado' por el atropellamiento del significante, no el sujeto de *lo-que-le-sucede-a-todos-en-cierto-momento*.

Lacan da una definición para refutar la idea de la personalidad total --otra redundancia por cierto, si es *personalidad* es *total*-- los psicólogos suelen definir la personalidad como una totalización. Es precisamente a esa supuesta unidad unificadora o unitiva, a lo que se está oponiendo, veamos la lúcida metáfora que utiliza: 'De todos modos es siempre la unidad unificadora lo que se encuentra en primer término.'<sup>192</sup>

Parece aludir tanto a los psicólogos, como a muchos psicoanalistas. 'Nunca he comprendido esto, pues aunque soy psicoanalista, también soy un hombre, y como hombre mi experiencia[...] resaltemos lo de experiencia, para tomarlo hacia el final '[...] me ha mostrado que la característica principal de mi propia vida humana, y --estoy

---

<sup>192</sup> J.Lacan, *De la estructura como 'inmixing' del prerequisite de alteridad de cualquiera de los otros temas*. Ponencia en el Coloquio de Baltimore (1966), ver *Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre. Controversia estructuralista* Richard Macksey, Eugenio Donato compil., Barcelona, Barral, 1972. p. 209.

seguro-- de la de todos los aquí presentes, si alguien no es de la misma opinión espero que levante la mano [...] es que la vida es algo que va, como decimos en francés, *à la dérive*[...]’<sup>193</sup>

Lacan había dicho que hablaría mitad en inglés, mitad en francés, no está nítidamente hablando todo el tiempo en francés, parece ser que hubo una reunión con un traductor, y finalmente surgió algo así como decirlo en una especie de extraño ‘cocoliche’ según consta, pero en principio, le interesa destacar: *à la dérive*.

“La vida sigue el curso del río tocando de tiempo en tiempo la ribera[...]” una vez más trabaja con homofonías, con anagramas, y especialmente con homofonías translingüísticas entre el inglés y el francés, punto que por nuestra parte subrayáramos en *Cómo se llama James Joyce?*<sup>194</sup>

Pasando entonces del francés: *à la dérive*, al inglés: *drive*, modo en que los anglófonos dicen que debe traducirse *Trieb* (pulsión) -- *drive* y no *instinct*—tal como hiciera Strachey en la traducción de Freud.

Por lo tanto podríamos decir, que es finalmente la *pulsión (drive)*, la que determina la circunstancia de cómo vamos por la vida: “[...]sigue el curso del río[...]” va por una ribera, el río está limitado de un lado y del otro, y va como golpeando la vida, en principio de un modo no previsible. También la *pulsión* lleva implícito ese límite.

Y ¿qué es la ribera? --La *rive*.

*à la dérive*      d(e) *rive*

Pensando ‘anagramáticamente’, Lacan relaciona *ir a la deriva* y tener *riberas*.

Claro que no se trata de una deriva loca, una cosa es decir que el curso del río que es nuestra vida es impredecible, y otra suponer que no tiene absolutamente ningún tipo de limitación, la tiene, es la *ribera*, y en ella --si leemos correctamente-- está implícita la *deriva* es la razón por la que Lacan dice: ‘esto no puedo decirlo sino en francés’

En castellano se pierde lo que intenta transmitir con el anagrama: la *ribera (rive)* en la *deriva (drive)* pulsional.

En la traducción pusieron “la vida va por el río tocando de vez en cuando la ribera” --Lacan dice *de tant en tant*, es decir *de tiempo en tiempo*, no *de cuando en cuando*, está en juego la noción de tiempo -- pero un tiempo caótico, que no sabemos cómo mensurar, cuáles son sus unidades de tiempo, cada cuánto va pegando mientras fluye de una ribera a otra, etc.

“[...] parándose un rato aquí o allí sin comprender nada, y el principio del análisis es que nadie comprende nada de lo que ocurre”. Experiencia básica de cualquier analizante: si ahí sucede un análisis y no otra cosa: *no comprende nada*, pero sobre todo no comprende cuando pretende hacer una retrospectiva de lo que sucedió en su análisis.

Una buena manera de decir que no hay testimonio valedero de nadie respecto de su propio análisis, o que si va a haber un testimonio, a lo sumo será una reconstrucción simbólico-imaginaria, tendenciosa --sin mala fe, sin hipocresía-- pero con la distorsión lógica de lo que implica algo que si sucedió bien, se ha olvidado.

<sup>193</sup> Ibid.

<sup>194</sup> R.Harari, *Cómo se llama James Joyce?*, BsAs, Amorrortu, 1996.

El análisis no es comprensión, si alguien intenta ‘explicar’ su análisis, en la pretensión de dar razones de lo que efectivamente no se entiende, sucede algo del orden de la racionalización, por eso concluye: “La idea de la unidad unificadora de la condición humana me ha producido siempre el efecto de una mentira escandalosa”

Lacan se queda con la deriva golpeando en las riberas, no predecible, que deja como conclusión la incompreensión, todo lo contrario a algo del orden del *insight*, por ejemplo.

Diremos con Umberto Eco, que toda escritura es siempre tacaña, perezosa, limitada, y seguramente dice más de lo que parece decir --la noción del ‘correr del río’ en este caso-- por lo tanto tratemos de extenderla, y veamos adónde nos lleva.

Comparar la vida con un río que fluye, con un viaje, etc, parece casi una metáfora gastada, pero no se trata de la lectura simbólico-imaginaria de una metáfora, por algo Lacan dice ‘se los voy a decir en francés, corre por cuenta de ustedes que se den cuenta de lo que pretendo puntuarles’, no es tan simple como *nunca nadie se baña dos veces en el mismo río*, el heracliteano pensamiento repetido hasta el hartazgo.

En el esfuerzo de entender mejor esta noción --la vida fluyendo como un río de modo regular-- apelamos al texto del físico Roberto Markarian llamado *Incertidumbre, Caos: una visión físico-matemática*, incluido en el libro *Certidumbres, Incertidumbres, Caos*.

Ahora bien, qué sería de un modo regular? Para Markarian: “Un fenómeno es regular, si pequeños errores cometidos en la determinación de las condiciones iniciales generan pequeños errores o diferencias en la evolución a largo plazo”<sup>195</sup>

De un pequeño error inicial --que en definitiva va a sostenerse más o menos con cierta recurrencia en el largo plazo-- puede predecirse con cierta precisión lo que va a suceder luego, son las condiciones iniciales las que permiten preverlo, en tal sentido es regular.

Cuando comienza a dar ejemplos, apela justamente a un río: “Cuando un río corre manso por una llanura, sin muchos escollos, sin cambios bruscos en su profundidad, el movimiento del agua es regular; dos hojas tiradas cerca, avanzan más o menos juntas. Pero si aparecen obstáculos, o el cauce hace una curva brusca, los torbellinos aparecen, el movimiento se hace caótico, las hojas se separan, uno no sabe dónde irá la otra.”<sup>196</sup>

Como si hubiese alguna ininteligibilidad de una hoja respecto a la otra, no es infrecuente que los físicos hagan este tipo de prosopopeyas, el propio Newton llegó a pensar algo de ese estilo:--Cómo un planeta sabe cuál es la distancia respecto de otro para no chocar? Parece una pregunta loca, ridícula, qué tiene que ver eso que se maneja con leyes impersonales, y que nada hacen a la voluntad de nadie --cómo concebir esto?

Había que apelar al recurso de Dios como arquitecto para otorgarle que pudiese mantener ese equilibrio, que hubiera cierta regularidad previsible, pero de esta otra manera, ya no se puede prever que se trate de un curso estable y regular, aparecerá, por el contrario, lo inestable e irregular.

En la mecánica celeste newtoniana --resulta paradójico-- hay algo que parece tan regular, tan poco permeable a la captación de fenómenos irregulares, sin embargo,

<sup>195</sup> R.Markarian, *Incertidumbre, Caos: una visión físico-matemática* en *Certidumbres, Incertidumbres, Caos*, Méjico, Montevideo, La vasija-Trilce, 1999, p. 95.

<sup>196</sup> Ibid.

dice Markarian, la mecánica celeste: “[...] tiene un lugar de honra en el estudio de fenómenos caóticos pues, por una parte, fue una de las iniciadoras de tales estudios, y por otra, sigue aportando al tema modelos realistas de gran interés”.

Se trata de cómo inciden las perturbaciones en larguísimos períodos de tiempo, -- qué sucedería si estallara el sol en nuestro sistema solar por ejemplo-- en tanto somos heliocéntricos, y el sol mantiene un equilibrio. Para captar perturbaciones, tienen que ser de muy largo alcance.

Aquí aparece lo novedoso respecto de lo volcado anteriormente en cuanto a la teoría del caos. Dice Markarian: “Los estudios relacionados con este tema tan apasionante, han dado lugar a ramas completas de los sistemas dinámicos, entre ellos la llamada teoría KAM[...].” La sigla de las iniciales de los matemáticos Kolmogorov, Arnold y Moser.

“La teoría KAM estudia el carácter estable de movimientos periódicos, y es utilizada entre otras cosas para permitir la construcción de inmensos aceleradores de partículas atómicas”<sup>197</sup> Obviamente las partículas atómicas --moviéndose a gran velocidad-- tienen que quedar confinadas, ya que si hubiera algún tipo de escape, sería cuestión de vida o muerte.

Tiene que haber por lo tanto estabilidad del movimiento de las partículas: “La teoría KAM predice la existencia de movimientos inestables en la cercanía de movimientos periódicos como las partículas del acelerador.”<sup>198</sup>.

En el gráfico hecho por Arnold hace más de cuarenta años, puede observarse una dimensión aparentemente caótica, y otra muy regular, por lo tanto hay zonas de determinación y otras de indeterminación. Se trata de graficar la combinación de trayectorias estables e inestables, este es el punto decisivo.

Es interesante pensar, por qué los analistas no nos hemos dado cuenta antes de que esto podía servirnos. Wisdom, en su manera de imaginarizar el psiquismo, insistió en algo así como la estructuración en base a lo que llamaba ‘objetos internos del psiquismo’ --en la generalización kleiniana núcleos y objetos orbitales-- es decir que en su intelección del psiquismo, prácticamente introducía la mecánica celeste como modelo.

Claro que la órbita sólo le permitía inteligir trayectorias más o menos estables y regulares --no las irregulares-- pero es un antecedente a tomar en cuenta, por lo menos viniendo de un lugar tan distinto como el kleinismo.

Cuando decimos que aparentemente se trata sólo del *après coup*, de la anticipación imaginaria, tenemos un modelo bastante limitado para la intelección de la posición subjetiva. Están en juego nociones tales como: mínimo, a mínima, regresión, repetición, fijación, compulsión de destino, y en definitiva dependerá de cómo se las entienda, por ejemplo si hay creencia en la transferencia imaginaria como recurrencia, como repetición --al modo inicial de Freud, en tanto la inteligía como cliché-- será un modelo insuficiente.

---

<sup>197</sup> Ibid., p.114.

<sup>198</sup> Ibid., p.114.

## II.- *Del inmixing*

Empezamos por la cuestión de la regularidad e irregularidad, la estabilidad e inestabilidad, y acá entonces el punto --¿De dónde viene esto de sistema conservativo? Esto nos lleva a la cuestión del *mixing* o *inmixing*.

“Corresponde ahora anotar que el tipo de movimiento caótico de los astros, es completamente distinto al de los fluidos: mientras los astros se mueven sin rozamiento y por tanto no pierden energía, los fluidos sí la pierden: sus partículas se rozan. En mecánica, se distinguen movimientos en que se pierde (se disipa) o se mantiene (conserva) la energía. Con esa ejemplificación en mente es que se pueden generalizar las nociones de sistemas disipativos y conservativos”<sup>199</sup>

Uno de los términos, *disipación*, lo habíamos trabajado precisamente en *Las disipaciones de lo inconsciente*<sup>200</sup>, *conservación* parece un término más difícil, tiene que ver con el principio de conservación, pero en una perspectiva muy diferente: no de la energía, sino de las trayectorias regulares.

Se trata en definitiva de dos tipos de sistemas, *disipativos* y *conservativos*, de los cuales uno es decididamente disipativo y el otro siendo conservativo, es también caótico

En función del torbellino, nos ‘conviene’ lo disipativo --por el roce obvio que existe en un torbellino --el fluido, el agua de la canilla por ejemplo-- allí uno puede ver la disipación, es decir también la multiplicidad causal, pero no estamos diciendo por eso que *no hay* determinación sino: *¿Cómo leer la sobredeterminación freudiana?*

Es la multicausalidad, contradictoria, complementaria, incompatible, renegatoria, y esto implica una escisión, para no suponer que determinismo quiere decir monocausalidad unilineal al modo de la recta. Ubicarlo de este modo representa un gran obstáculo, recordemos en este punto el convite freudiano : *ánimense a delirar* o no podrán analizar.

Se trata de pensar zonas predecibles e impredecibles. Sucede en muchos controles que cuando los analistas tienen dificultades dicen, *no pasa nada en este análisis*, o bien los analizantes en un momento resistencial: *siempre está todo igual*. Fascinados unos y otros por cierta captura imaginaria, creyendo en efecto que se trata de la reproducción de lo idéntico, de la previsión de todo lo que acontece, que de ningún modo es así.

En función de esto cabría pensar, que así como hay sistemas disipativos y conservativos, lo propio valdría para calificar los respectivos *caos*, así algunos serían *disipativos* y otros *conservativos*.

Un poco más adelante, en un apartado de notas, Markarian dice disipativos y conservativos, y trata de precisar mejor lo dicho muchas páginas antes: “Sistemas disipativos son aquellos en que alguna medida va perdiéndose, va disipándose”.

La imagen de un conjunto cuando evoluciona, efectivamente se va reduciendo, ahí es donde entran en juego los atractores que conocemos, las cuencas de atracción.

La teoría o rama que estudia los sistemas conservativos se denomina *ergódica*, ha sido Boltzman quien lo bautizara de ese modo. “Las expresiones *ergódico*, *mixing*, *mezclador*, adquieren un significado bien preciso en estos sistemas, y son algunas de las maneras técnicas de definir el caos conservativo.”

<sup>199</sup> Ibid., p.116.

<sup>200</sup> R.Harari, *Las disipaciones de lo inconsciente*, Bs As, Amorrortu, 1996.

*Inmixing* es uno de los modos de traducir, un *mixing in, dentro de*, mezclar *dentro de*. Es la otra clave que da Lacan sobre todo en el '66 --aún cuando la había introducido en en el *Seminario 2*, año '55-- para dar cuenta, no de lo *colectivo*, ni de la *subjetividad* --que es siempre colectiva-- ni de la *personalidad unificada*. No es lo individual, ni lo colectivo, ni la masa freudiana, la cual por otra parte posee una firme estructura que sólo puede romperse-- momento de verdadero pánico--por la decapitación del líder.

Hay dos referencias al pánico, una es la del descabezamiento del jefe, que Freud grafica con Judith cortándole la cabeza a Holofernes, y otra cuando se grita: 'el trono y el altar peligran', en la que esos fetiches sociales parecen conmoverse en su cimiento, en su estabilidad, en su firmeza. Hay momentos en que parecería que la masa se desintegra, momentos que como bien dice Lacan --y Freud anticipara notablemente-- señalan la emergencia de la masa fascista.

Con el *inmixing*, justamente lo que Lacan avanza es otro punto, quizás no tomado en consideración: la estructura del sujeto, sobre todo como aparece oníricamente. En el capítulo anterior decíamos: el soñante está múltiplemente representado, por su propia figura, y por todas las que aparecen.

¿A qué lógica obedece? --Ese es el punto, si no es la lógica de lo individual, si no es la lógica de lo colectivo, si no es la lógica de la masa y del líder: allí proponemos el *inmixing*, esa noción ergódica, de *mezclado*, que permite inteligir algo distinto.

Un rasgo característico es la dependencia sensitiva a las condiciones iniciales, que es todo lo contrario a lo que decíamos de la hoja --las dos hojitas que van juntas-- porque se sabe la distancia y el flujo al que obedecen, siguen todo el tiempo un curso estable y regular, aquí se trata de otra cosa, del *mezclar*.

Markarian da cuenta del *mezclar* con un ejemplo de la vida cotidiana, la *caipirinha*: "Tómense 900 cc de *cashaca* (aguardiente brasileña ) y agréguese 50 cc de limón, por lo tanto tendremos así un 5% de limón en el total, agítese una, dos, tres, muchas veces. Tómese ahora un trago de esa *caipirinha*, nombre local de ese cóctel, diremos que está bien mezclada si notamos un 5% de limón. Está claro que para tener *caipirinha* real habría que agregarle azúcar[...]"<sup>201</sup>

Está claro que lo que le interesan son las proporciones, y el hecho de cómo en definitiva se entra en el *mezclado*, cómo se conserva ese 5% del limón que se ha colocado.

Recordemos por ejemplo la relación Edipo-Superyó en Freud, desde el propio título de su trabajo: *La disolución del Complejo de Edipo*, mal traducido por Ballesteros como *final*, en la primera traducción.

Si la disolución se entiende desde el *inmixing* se ve claramente que no se trata de que desaparezca, , uno en lugar del otro desde cierta métrica ingenua, sino de como en un *inmixing: uno está en el otro*. "Suele suceder que haya que estudiar sistemas que evolucionan en espacios donde no hay definidas distancias[...]" Este es uno de los casos, no hay definidas distancias es un *inmixing*, de modo tal que las partículas prácticamente han hecho una coalescencia, no tiene nada que ver con las hojitas de las que partíamos en la cuestión del curso del río.

"[...]no tiene sentido pues su definición desde el comienzo habla de 'condiciones iniciales cercanas'[...]"<sup>202</sup> en una hoja respecto de otra había cierta distancia, se podía mensurar, acá se pierde la mensura, directamente desde el inicio, en estas situaciones

<sup>201</sup> Op.cit., p.117.

<sup>202</sup> Op.cit., p.117.

la propiedad del *mixing* o *inmixing* puede tomarse como la que define el caos, caos ahora *conservativo*, y propio de la teoría ergódica.

Citando cuestiones de la ciencia actual, Markarian, nos retrotrae a Lucrecio, a Demócrito, a Epicuro, nos retrotrae aunque no lo diga así, al *clinamen* y a las teorías atomistas --prácticamente a aquellos que han iniciado el pensar en Occidente-- lo que de una forma u otra nos enseñara justamente Michel Serres en su ejemplar lectura del *De rerum natura*.

“El intentar probar el carácter desordenado del modelo de los gases, fue y en parte es uno de los grandes motivadores de la teoría del caos.”<sup>203</sup> “Boltzman fue de los primeros que concibió los gases como esferitas que chocaban entre sí” ya no son dos hojitas, dos bolas que caen de modo paralelo, un leve desvío de alguna de ellas o de ambas, va a generar un choque, impredecible, porque tampoco se puede decir que la inclinación va a ser siempre la misma, y que yo pueda prever cuándo habrán de chocar. La física de la más absoluta actualidad.

“En su modelo de los gases el movimiento de las esferitas verificaba esas propiedades[...]" esto se llama “[...]hipótesis ergódica de Boltzman.”<sup>204</sup> Esto permite a los físicos estudiar la presión, la temperatura, etc.

Se les ocurre, otra ejemplo de la cotidianeidad-- ver esto en mesas de billar, aunque no las usuales que todos conocemos, por ejemplo una a la que se le saca el círculo central, otra que es un cuadrado al que se le agregan dos semicírculos, otra a la que llaman cardioide, con forma de corazón, etc. Se trata de ver cómo al empujar con el taco una bola, puede predecirse su trayectoria, toda la trayectoria es impredecible.

Se lanza una bola, va a pegar en algún lado, y la trayectoria no es predecible, ahí tenemos otro de los modelos, el movimiento al que se llama también *mixing* --un movimiento mezclado, por supuesto-- tiene mucho que ver la cuestión del aire, del roce, porque también eso produce modificaciones.

Proponemos incorporar *inmixing* como noción, traducida como *inmiscusión* según en el *Seminario 2* pero que preferimos no traducir, *inmixing*, una mezcla, si tomamos en cuenta el tipo de causalidad en juego --y con beneficio de inventario-- veremos que será bastante difícil suponer que quien le dice algo a alguien, va a saber efectivamente qué va a generar en ese decir.

Otra buena manera de pensar el *inmixing* es cómo pensar la cuestión pulsional, escribiendo la pulsión no sólo en banda de Moebius sino también como *inmixing*, tomando las muy valiosas indicaciones de Freud de imbrincación y desimbrincación pulsional --modo pionero de Freud de hablar del *inmixing*--de algo que no es individual, no es uno mas uno, ni lo colectivo que abarca todo, ni es la masa, alguien o algo que hace de líder, en tanto puede ser un Ideal no encarnado en una persona, sino como enseña Freud, en términos abstractos.

Todo lo que haga al todismo propio de la psicohigiene, ‘haga tal cosa que va a provocar tal efecto’, ‘deje de hacerla que va a provocar tal otro’, ‘lo bueno es que haga o que diga tal o cual cosa’, no puede generar en todo caso más que un efecto devastador, el único que se puede garantizar si se entra en esa esfera superyóica.

Démosle ahora una vuelta a la última definición de pulsión que da Lacan, la que encontramos en el *Seminario 23*: “La pulsión es el eco en el cuerpo del hecho de que hay un decir”.

<sup>203</sup> Op.cit ., p.118.

<sup>204</sup> Op.cit., p.118.

Nos parece que precisamente quiere decir que se trata de un *mixing*, o *inmixing*, es el efecto del decir y del cuerpo, hay un decir y un cuerpo, y lo que surja de allí, no va a ser a la manera de la *caipirinha*, a partir de cantidades predeterminadas de *cashaca* y limón, la *caipirinha*-- sino que no sabemos lo que va a pasar, no hay la alternativa cierta de que hablando vaya a producirse tal o cual cosa.

Para empezar hablamos del eco, y tal vez no ha sido suficientemente desbrozado de dónde viene esto del eco, para no entenderlo meramente como el *inmixing* entre cuerpo y lenguaje, por la cuestión de la ecolalia, etc. Es una lectura, está bien, pero tratándose de palabras, veamos todas las repercusiones que tiene la noción de eco, hagámonos 'eco' de otra alternativa, por ejemplo la que vincula a Eco con Narciso.

### III.- 'Eco de Narciso' revisitado

No se puede ignorar que no se trata tan sólo de la circunstancia narcísica de ser ecolálico reproduciendo lo que se escucha, sino que hay una historia de amor, que ya trabajamos en *Eco de Narciso*, que figura en nuestro antiguo texto llamado *Del Corpus freudo-lacaniano*, allí tratábamos de mostrar que se trata de una historia de amor, de consunción melancólica se podría decir, de castigo, de punición, y al mismo tiempo de búsqueda imposible. No se puede entender a Narciso sin Eco ni a Eco sin Narciso, de modo tal que ahí *eco* es una legítima y notable afirmación 'perezosa' de Lacan.

Veamos que se trata de dar cierta idea del amor, de un amor en definitiva fatal, de un amor metamórfico, hay que leer *La metamorfosis* de Ovidio para captar esa extraña relación.

Recordemos entre otras cosas, que Eco queda reducida a voz y huesos, tal el castigo que Juno finalmente le propina, por el hecho de haber sido quien apaña a Júpiter en sus devaneos eróticos con otras deidades, siéndole infiel.

Al quedar reducida a voz y huesos, lo notable es que va habiendo un momento como de melancolización de ella, hasta transformar los huesos en piedras y no tener otra alternativa que repetir las últimas palabras que escucha --no todo lo que escucha-- sino las últimas palabras. Pierde la iniciativa por lo tanto, no es tan distinto a como nos enseña Freud en *Enamoramiento e hipnosis* que el enamorado se humilla, es humilde, parece perder su autoestima en pro de la conservación y la conquista del objeto amado. Si esto no se entiende, tampoco se entenderá qué es la pulsión, concibiéndola como una especie de descarga violenta o de energía bruta, sin tomar en cuenta que Eco y Narciso están presentes en esa definición de Lacan.

Está el eco, pero por el hecho --el hecho, o sea una circunstancia-- de efectividad, o de facticidad, de *wirklichkeit*, operatoria, no de un dicho, sino de que hay un decir, tampoco se repite todo, sino cuando hay lo que se llama un *decir*.

En el *Seminario 21* Lacan dice: "un decir es del orden del acontecimiento" palabra con la que puede decirse mucho, a veces algo, y muchas veces nada según el caso, y que utilizada al modo de una contraseña semántica, paraliza.

Se apela a que todos sabemos de qué se trata, inclusive atribuyéndosela a Badiu, cuando quien ha hablado muy tempranamente del *acontecimiento Freud* ha sido Lacan. En el sentido de excedente supernumerario, que no reconoce paternidades, el

psicoanálisis no ha nacido, puesto que no tiene padre, sino que ha comenzado, entonces es un *acontecimiento*.

Si decimos nacimiento lo ponemos en una genealogía --¿Quién es el padre, Schopenhauer, Nietzsche, Breuer ? En ese sentido es en efecto un hijo sin padre, sacaremos las consecuencias de lo que es Freud, pero desde esa perspectiva, un decir es del orden del acontecimiento, no un acontecimiento que sobrevuela, no es un momento del conocer, para decirlo todo: no es la filosofía, así que tomémoslo con todo el respeto que nos merece el filósofo Badiou, que como él bien dice, ha ido a los *Seminarios* de Lacan, 'no soy analizante', 'no soy analista', y por respeto a él, hay que tomarlo como un: 'tomen lo que digo con reservas', puesto que esto no está tamizado por mi experiencia, que sólo se adquiere como sabemos, pasando por el diván.

"Hay que estar enterado de lo que nos determina en tanto que no es totalmente como se cree, no es entonces toda suerte de condición, en el sentido local de esto, de aquello, de eso detrás de lo cual uno se desorienta, de lo Real"<sup>205</sup> primer punto entonces, es un Real que no es indicable con el dedo, esto es del orden del decir.

De acá va derivando hacia el amor, por eso decíamos lo de *Eco y Narciso*, de modo tal que el acontecimiento, no puede pensarse por fuera del amor, que a Lacan le interesa en el sentido de la lógica del amor.

"Porque es esto, es esto a lo que yo llamé todo el tiempo la resonancia"<sup>206</sup> yendo ahora al *Seminario 23*: "para que resuene el eco en el cuerpo del hecho de que hay un decir" saltamos un poco, "para que resuene, para que consuene, es preciso que el cuerpo sea allí sensible, y lo es..."<sup>207</sup> y ahí viene lo de los orificios y los agujeros, pero es sensible ante todo porque se trata del resonar, preferiremos decir del *sonar* directamente.

Siempre moviéndonos entre el *Seminario 23* y el *21*: "La resonancia en ustedes, que ustedes lo sepan o no, es lo que en efecto se vincula a mi decir"<sup>208</sup> hay un decir que es acontecimiento, que es acontecimental, vamos a decirlo así, que hace *inmixing* --como dice él "con ustedes"-- esto tiene que ver con el amor, ese es el Eco de Narciso.

Un poco más adelante, alude a la metáfora del conocer: "digamos entonces que ésta se refiere de inicio al acontecimiento, a cosas que suceden digamos cuando un hombre conoce, encuentra, una mujer." Dice entonces: "planteo la cuestión[...]" es sin duda, si yo lo planteo así, que tengo la respuesta" y luego: "ustedes seguramente no tienen ninguna, porque ustedes seguramente se dejan arrastrar por este truco, por el torbellino[...]" ahí lo tenemos de nuevo: "[...]y entonces yo encuentro una que es muy buena como respuesta, cómo un hombre ama a una mujer? --Por *azar*"<sup>209</sup>.

"Porque si el decir es un acontecimiento, Dios sabe lo que puede tener como consecuencias, entonces el amor no es nada más que un decir en tanto que acontecimiento" acá aparece otro aforismo no subrayado suficientemente: "el amor no es sino un decir en tanto que acontecimiento"<sup>210</sup> no dice que todo acontecimiento es amoroso, dice que depende de un decir, y no hay amor fuera del decir, damos un paso más respecto de la consideración habitual de que en el amor, sólo se trataría de lo narcísico. La consideración del Eco de Narciso indica otra cosa, no es sólo la imagen

<sup>205</sup> J.Lacan, *Seminario 21*, clase 18-12-73.

<sup>206</sup> Ibid.

<sup>207</sup> J.Lacan, *Seminario 23*, clase 18-11-75.

<sup>208</sup> J. Lacan, *Seminario 21*, clase 18-12-73.

<sup>209</sup> Ibid.

<sup>210</sup> Ibid.

especular, lo escópico, etc, sino que está también esa voz que repite lo último que escucha, que además está repitiendo en el sentido de un castigo, por haberse entrometido en lides amorosas, en lo que no le corresponde, ante todo por haber hecho delaciones, ocultamientos, trapisondas diversas para sostenerle a Júpiter sus amoríos.

#### IV. *Pathema. Recuperación de la experiencia*

Si hay un *inmixing* del cuerpo y del lenguaje, y ahí localizamos lo conservativo, decimos que esto va a generar trayectorias previsibles y trayectorias no previsibles.

Vayamos ahora al *Seminario 22*, a otra referencia habitual pero bastante menos trasegada y no suficientemente puntuada: “El efecto del lenguaje es el *pathema*, es la pasión del cuerpo”, es precisamente en el *inmixing* del cuerpo y del lenguaje, donde se evidencia el tránsito en todo caso del: *mathema* al *pathema*.

*Pathema* es una noción relativamente escasa, que no se lee demasiado en los *Seminarios* de Lacan, ha sido una vez más Giorgio Agamben, quien en *Infancia e Historia* marca claramente de qué se trata.

Lacan no hace más que reencontrar un término antiguo, eso no le resta originalidad, porque ha sido él quien la introdujo en el psicoanálisis. Yendo a Agamben entonces, el *pathei mathos* --ese era el origen-- “ un aprender únicamente a través y después de un padecer que excluye toda posibilidad de prever, es decir de conocer algo con certeza”<sup>211</sup> Estamos en la misma línea de la no previsión, de cómo encuentra un hombre a una mujer: por *azar*, si no es por la vía de aquello que se padece, o sea la pasión --que desde luego no tomamos como apología del sufrimiento-- pasión es lo que se padece.

La pasión del cuerpo es lo que se padece, pero por el efecto del lenguaje, este padecer no es sólo decir ‘qué desgraciada nuestra condición de hablantes’, puesto que en un sentido, esto permite aprehender qué es lo que nos separa de la pretensión del experimento científico buscador de certeza.

Si volvemos al comienzo, cuando Lacan dice: “en mi experiencia, en mi experiencia de hombre” --y ahí viene la metáfora del río y de ir a la deriva, etc, -- como hombre, él en efecto tiene una experiencia, no es la experiencia del método experimental, esto es lo que queremos subrayar, y donde puede encontrarse en gran medida la inspiración del *mathema*, del *mathema* que pretende la cuantificación, en un sentido la posibilidad de llevar a fórmulas, de formalizar, de llevar a otra perspectiva, esto que se puede llamar ‘el saber que el psicoanálisis ha depositado en nosotros como analistas’.

Ahora bien, si esta formalización es aquello a lo que propendemos --¿no encontramos ahí el último Lacan, con toda la topología en juego? --Sin duda, pero no se ve un movimiento paralelo donde constantemente está haciendo con el lenguaje lo que nunca había hecho hasta ese momento, mostrando un paso que va mucho más lejos, sobre todo con la homofonía translingüística. Por lo tanto no es tan sólo la

---

<sup>211</sup> G.Agamben, *Infancia e Historia*, Bs As, Adriana Hidalgo, 2001, pp 16/17.

cuestión topológica --que está efectivamente-- sino al mismo tiempo, y quizás en función de lo que sucede con la topología, '*topologizando el lenguaje*'.

Decíamos en un breve texto: "el *pathema* está en estricta relación con el *sinthoma*"<sup>212</sup> es el mismo momento en que Lacan dice el analista es un *sinthoma*, y cómo se hace *sinthoma* el analista si no es en función de los *pathemas*? Es su padecer, y no porque dice 'decido ser analista', 'me voy a analizar para ser analista', etc, sino por su padecer, por las pasiones --y no las pasiones del ser-- sino las pasiones *efecto del lenguaje que lo divorcia del cuerpo*, ese es el efecto fundamental, que lo lleva a no conocer algo con certeza.

Agamben señala que por lo menos en la tradición clásica, uno de los últimos que legitima un saber que no vaya tras la búsqueda de la certeza, ha sido Montaigne, el que llamó a su búsqueda precisamente *Ensayos*.

Lo que implica el ensayo es ensayar, ser ensayista, el ensayo tiene la posibilidad de aportar cierta manera que no es la de la certeza, alguien podría decir, miren que sin embargo, el sujeto de la ciencia tiene la virtud de construir certezas y logra tener la virtud ---si cabe decirlo así-- de construir los *gadgets* que reencontramos en nuestra vida cotidiana, y de hacer todo lo que implica el progreso que requiere de la certeza, de la precisión, del rigor, de la medida precisa, etc.

Ese sería aparentemente el avance, lo que se logra, sólo que releamos con atención, ya que: *el sujeto de la ciencia no es el sujeto del psicoanálisis*, homologación bastante común dada prácticamente como identificación, identidad entre uno y otro, si se lee bien Lacan es mucho más sagaz, es el correlato antinómico uno del otro, podríamos decir que uno va tras el experimento, y el otro tras la experiencia.

Dicho de otra manera, el que ensaya tiene que tener la posibilidad de la apertura entre la disipación y lo conservativo, donde el *inmixing* tiene que presidir su captación del otro, de no ser así, puede entrar en consideración una manera como de poder hacer pie en la ciencia, en definitiva al modo de construir un sistema, que en su posición subjetiva, es paranoica.

No es que está hecha por paranoicos, pero requiere un posicionamiento tal, como para poder hacer un desconocimiento proyectivo, en consecuencia una absoluta forclusión de la posición subjetiva y una formación de sistema, hipotético deductivo, con certeza, con precisión, con rigor, eso es en efecto la construcción, por lo tanto delirante --lo cual no lo invalida-- no estoy con esto diciendo que sea algo nocivo, negativo, ni nada por el estilo.

Va en este sentido la insistencia de Agamben, en el texto *Infancia e Historia*:

"En la actualidad, cualquier discurso sobre la experiencia debe partir de la constatación de que ya no es algo realizable, pues así como fue privado de su biografía, al hombre contemporáneo se le ha expropiado su experiencia, más bien la incapacidad de tener y transmitir experiencias quizás sea de los pocos datos ciertos de que dispone sobre sí mismo" y luego como para que nos reconozcamos bastante: "La jornada del hombre contemporáneo ya casi no contiene nada que todavía pueda traducirse en experiencia, ni la lectura del diario, tan rica en noticias que lo contemplan desde una insalvable lejanía, ni los minutos pasados al volante de un auto en un embotellamiento, tampoco el viaje a los infiernos en los trenes del subterráneo, ni la manifestación que de improviso bloquea la calle[...]" "[...]ni la niebla de los gases

<sup>212</sup> R.Harari, *Lo social y lo singular: de Antígona a Sócrates*, publicación de *Mayéutica*, Institución Psicoanalítica, Bs As, Agosto 2001.

lacrimógenos que se disipa lentamente entre los edificios del centro, ni siquiera los breves disparos de un revolver retumbando en alguna parte, tampoco la cola frente a la ventanilla de una oficina o la visita al país de Jauja del supermercado, ni los momentos eternos de muda promiscuidad con desconocidos en el ómnibus o en el ascensor, el hombre moderno vuelve a la noche a su casa extenuado por un farrago de acontecimientos, divertidos o tediosos, insólitos o comunes, atroces o placenteros, sin que ninguno de ellos se haya convertido en experiencia”<sup>213</sup>

Por qué sucede esto: ante todo porque la experiencia no tiene su correlato necesario en el conocimiento sino en la autoridad es decir en la palabra y en el relato. Actualmente ya nadie parece disponer de autoridad suficiente para garantizar una experiencia, y si dispone de ella, ni siquiera es rozado por la idea de basar en una experiencia el fundamento de su propia autoridad”.<sup>214</sup> Recordemos que Lacan insiste todo el tiempo en que los analistas compartimos una comunidad de experiencia. “toda autoridad se funda en lo inexperimentable, y nadie podría aceptar como válida una autoridad cuyo único título de legitimación fuese una experiencia” precisamente solemos decir quién sabe con qué autoridad: ‘en mi experiencia’.

“[...]de allí por ende la desaparición de la máxima y del proverbio, que eran las formas en que la experiencia se situaba como autoridad, lo cual no significa que no existan experiencias, pero estas se efectúan fuera del hombre, y curiosamente el hombre se queda contemplándolas con alivio” así frente al Patio de los Leones en La Alhambra: “la mayoría de la humanidad se niega a adquirir una experiencia, prefiere que la experiencia sea capturada por la máquina de fotos, naturalmente no se trata de deplorar esa realidad sino de tenerla en cuenta”<sup>215</sup> Por ende no hay credulidad en la autoridad, hay un intento de envasarla rápidamente en la máquina, no hay proverbios, a todo esto lo llama “expropiación de la experiencia” algo de esto determina el pasaje del *mathema* al *pathema* por parte de Lacan, -- por otro lado la coincidencia es notable en cuanto al tiempo—esto de Agamben es del ‘78 y es en el ‘75 que Lacan comienza a insistir en la cuestión del *pathema* dejando de lado el *mathema*.

## V. Conclusión

Diremos que uno de los pocos lugares donde se puede alojar algo de esa experiencia que ha sido expropiada, es justamente el análisis, la sesión analítica, punto que queremos destacar especialmente --para usar un lenguaje médico-- el antídoto para esa expropiación de la experiencia, es el psicoanálisis.

“La experiencia[...]” avanza Agamben “[...]si se encuentra espontáneamente, se llama caso, es nuestro caso, si es expresamente buscada, toma el nombre de experimento”<sup>216</sup> El experimento y la experiencia no tienen nada que ver uno con otro.

Estas y otras características que da, permiten tomar en cuenta cómo la experiencia decididamente es incompatible con la certeza, hay un *inmixing* en toda experiencia que impide dar una versión única, mientras no se puede formular una

<sup>213</sup> G. Agamben, *Infancia e Historia*, p. 7.

<sup>214</sup> *Ibid.*, p.8.

<sup>215</sup> *Ibid.*, pp 9/10.

<sup>216</sup> *Ibid.*, p.13.

máxima o contar una historia allí donde rige una ley científica, pensemos como se compatibiliza el psicoanálisis con la ciencia, si es que se trata de un matrimonio posible.

Podríamos decir, al modo de una conclusión, que esta expropiación de la experiencia es la que da lugar al *Aburrimiento, Estupor, acting-out*, trípode que fue surgiendo y actualiza, sin sustituir, suplementar ni descalificar al de *Inhibición, Síntoma y Angustia*.

*Aburrimiento, Estupor, Acting-out* parecen ser los precios que paga la *subjetividad de la época* --ahora sí, con ironía pero en serio-- por haber sido expropiados de la experiencia, por estar llenos de circunstancias que reconocemos en muchas de nuestras vivencias cotidianas, que mínimamente aburren, es ahí donde el *deseo de Otra cosa* apunta a buscar alguna invención, algo que pretenda salir de esa circunstancia.

#### Punto KAM de un sistema conservativo

