



EL CUERPO DE LA LETRA CATORCE
LA SIGNIFICANCIA Y LO REAL

Tesis entregada para optar al grado de Doctor en Psicoanálisis

Teresa Bustos Montt

Directora de Tesis: Doctora Raquel Olea

Santiago - Chile

Mayo, 2018

Tabla de Contenidos

Resumen	v
Introducción	vii
1. Objetivos de la Investigación.....	xv
2. Formulación del problema.....	xvi
1. Sobre la necesidad de una escritura para el psicoanálisis	32
1.1. Espacio y tiempo de una escritura	48
1.2. Escritura topológica y escritura nodal	53
1.3. Escritura y topología, un nudo	63
1.4. La escritura y la imagen	68
1.5. Lo Real y la escritura	71
1.6. Acerca de la creación de <i>dit-mensión</i> como aparato escritural y los registros RSI en la escritura nodal	78
2. Lo Real y el sentido	85
2.1. La traducción anasémica	90
2.2. Dos versiones del límite	128
3. El imposible y la formulación	163
3.1. La escritura de la proposición “no hay” y la función de la negación en los esquemas de la sexuación.....	202
3.2. El no-todo y el goce Otro: con-sentir lo Real.....	238
4. Un caso: decepción, falo y goce Otro	296
4.1. Una mujer y el agujero	305
4.2. La letra de los goces: un caso de flagelación.....	330
4.3. Un Real y la mancha.....	345

5. Conclusión y perspectiva: viraje a lo literal.....	363
6. Bibliografía.....	369

RESUMEN

Esta investigación tiene por objetivo desarrollar las relaciones entre la significancia y lo Real en la enseñanza de Lacan. La distancia irreductible entre teoría y práctica establece la dimensión donde el desafío de una escritura para el psicoanálisis se aloja. La disyunción entre lo Real y el sentido marcan la dirección del problema. Se presentan tres ámbitos de articulación de esta tensión que se deja nominar por el principio “no hay relación sexual”: la escritura nodal y topológica; la traducción anasémica, la diseminación y el infinito; la escritura de los esquemas de sexuación y el goce femenino. Finalmente se analizan fragmentos de escenas fantasmáticas que ponen en relieve la letra como litoral entre saber y goce.

Palabras claves: Real, significancia, letra, imposible, goce.

ABSTRACT

This research aims to develop relations between the significance and the Real in Lacan's teaching. Irreducible distinction between theory and practice establish the dimension where the challenge of writing for psychoanalysis stow. The disjunction between Real and sense set the meaning of the problem. Three areas of articulation of this tension established under the principle “there is no sexual relationship” are presented: nodal and topological writing; the anasemic translation, dissemination and infinite; writing sexuation schemes, the impossible and feminine enjoyment. Finally fragment of fantasy scenes are analyzed in which the letter is the littoral between knowledge and enjoyment.

Keywords: Real, significance, letter, impossible, enjoyment.

Introducción

EXERGO

Muestras

Este verano me confunde. Sé que en la naturaleza se ha producido una turbación. Es un acto extremadamente leve que no puedo aprisionar y que presenta su evidencia en los colores, en las texturas, en la oblicua brisa que refresca el atardecer. Unas **señas tan sutiles** que cuando siento que he encontrado una prueba para mis presunciones, el color se acerca a su realidad, la textura a su origen, la brisa a la marea que la emite. Pero, sin embargo, la perturbación existe, sólo que se sostiene en una acción de camuflaje que habla de una trampa o del desquicio.

Diamela Eltit, 1999

Aun en los sueños mejor interpretados es preciso a menudo dejar un lugar en sombras, porque en la interpretación se observa que de ahí arranca una madeja de pensamientos oníricos que no se dejan desenredar, pero que tampoco han hecho otras contribuciones al contenido del sueño. Entonces ese es el ombligo del sueño, el lugar en que él se asienta en lo no conocido. Los pensamientos oníricos con que nos topamos a raíz de la interpretación tienen que permanecer **sin clausura alguna y desbordar en todas las direcciones** dentro de la enmarañada red de nuestro mundo de pensamientos. Y desde un lugar más espeso de ese tejido se eleva luego el deseo del sueño como el hongo de su micelio.

Freud, 1900

Jones nos dice haber recibido de esta persona, la confidencia de que un día Freud le ha dicho algo como esto: después de 30 años de experiencia y de reflexión, hay **siempre un punto sobre el cual permanezco sin poder dar respuesta**: ¿Was will das Weib?, ¿qué es lo que quiere la mujer? Y más precisamente, ¿qué es lo que desea?

Lacan, 1959

La apertura de este recorrido escritural realza una incógnita: ¿qué hacer con una incógnita? La turbación que esta incógnita provoca en la red de significación no aclara el estatuto de lo que se trata. Unos pensarán que algo realmente está ocurriendo, otros lo tomarán como alucinación de la superficie. Freud quiso, es decir, deseó llegar hasta ese punto conducido por la histeria, pensando hasta los bordes del tejido del pensamiento. Encontró un límite, una señal de *hasta aquí es posible llegar: ¿qué quiere una mujer?*

¿Camuflaje? Tal vez de algo, un deseo que apareciendo como otra cosa perturba el pensamiento. ¿Qué es esa otra cosa que se señala cuando se pregunta aún “¿qué es lo que quiere?” Se trataría de aquello que para camuflarse se vuelve visible haciéndose una mancha en el cuadro de la representación. ¿Qué quiere la mujer? No hay respuesta, no hay saber, no hay decir concluyente y, por lo tanto, el desborde de sentido se produce a la *medida* de la imposibilidad de la clausura. Aquí hay muestra de eso que no se deja desenredar, pero cuyo nudo ocupa el lugar de *un no lugar* en el trayecto. ¿Cuál es la verdad de ese no-trayecto en el trayecto?

¿Qué es la verdad, como decía el otro? ¿Qué es decir –como durante el comienzo del tiempo en que yo boludeaba, se me reprochaba no decirlo– qué es decir **lo verdadero sobre lo verdadero**? Esto es no hacer nada más que lo que hice

efectivamente: **seguir a la huella lo Real**, lo Real que no consiste y que no existe sino en el nudo (Lacan, 1976a).

La verdad del no trayecto-en el trayecto, motivo y realización de anudamiento de los registros Imaginario, Simbólico y Real (Lacan, 1974) deja de ser la verdad de una articulación de significaciones. La verdad de la verdad se efectúa como otra cosa. ¿Cómo concebir esa otra cosa? Consintiendo a la indicación, haciendo de ella un propósito: *seguir a la huella lo Real*.

No hay imagen de lo irrepresentable ni palabra que diga lo Real. Sin embargo hay imágenes y palabras que por medio de diferentes montajes y procedimientos producen en los márgenes de lo decible o de lo imaginable superficies y *efectos de superficie* (Deleuze, 1989) de los cuales se puede tener experiencia y que se presentan al modo de manifestaciones reales. La antítesis de ambas proposiciones compromete varias zonas de la práctica del psicoanálisis. La clínica del síntoma espera que algo de su operación, sostenida en el lazo transferencial *afecte* la imagen, la palabra y el goce que se esperaría fuese otro para no ser demasiado. La teoría del síntoma espera todavía que las imágenes, las palabras y el cuerpo de quién se compromete a pensar el acto del psicoanalista ofrezcan algo que no sean solo los lazos de imágenes y palabras que escenifican el goce del cuerpo. La clínica psicoanalítica espera efectuar, un discurso que no fuese de semblante (Lacan, 2009).

Propósito

Esta tesis tiene como propósito investigar cómo se articula lo Real (del goce) y la significancia efectuando una zona marginal, irreductible a lo que las palabras, letras e imágenes pueden presentar. Se despliegan distintas zonas de análisis y usos de la letra en los cuales esta imposibilidad de reducción se confirma. Al mismo tiempo, se señala cómo distintas lecturas y aparatos escriturales hacen, crean, inventan, repiten artificios, con los que la imposibilidad de lo Real (o lo Real como imposible) *pasa a constituir experiencia*. Experiencia cuyo estatuto se trabaja bajo la fórmula directriz de la investigación: **se escribe (lo) que no puede escribirse**, manteniendo la ambigüedad como condición de la pregunta: ¿se logra escribir que *no se puede escribir* o se logra escribir *lo que no se puede escribir*?

Advertencia

Esta advertencia funciona como orientación básica de nuestro propósito:

Hay (de) lo que no puede escribirse. Y se desglosa en lo que sigue:

- Del origen
- De lo que *Es*
- De lo que no puede escribirse-decirse

Advertencia del origen:

No se trata de querer capturar el origen real del lenguaje como aquello que estaría antes de la emisión de la palabra. El principio como hiancia de goce no se sitúa sino de costado en el *después*. Como *un* de lo *heimlich*, es esa mancha que *a posteriori* agujerea la pantalla de la percepción. O también como síntoma resulta un goce que deviene –para el que de él tiene la experiencia– un exceso.

Cuando se trata de estructurar, de hacer funcionar por medio de símbolos, la relación sexual ¿qué es lo que la obstaculiza? Es que el goce se entromete. ¿Se puede tratar el goce sexual directamente? Por eso está la palabra. **El discurso comienza porque hay hiancia. No puedo quedarme acá, quiero decir que rechazo toda posición de origen, y que después de todo nada nos impide decir que la hiancia se produce porque el discurso comienza. Para el resultado da lo mismo.** Lo cierto es que el discurso está implicado en la hiancia, que como no hay metalenguaje, él no podría arreglárselas. La simbolización del goce sexual, lo que vuelve evidente lo que estoy articulando, es que ella pide prestado todo su simbolismo a algo, a algo que no la concierne, al goce

en tanto que ella está interdicta por cierta cosa confusa, confusa sí, pero no tanto, porque llegamos a articularla perfectamente bajo el nombre de principio de placer, lo que sólo puede tener un sentido: **no demasiado goce** (Lacan, 2006, [1971], p.108, negritas mías).

Lo Real vuelto un problema de formulación (¿puede eso ser o no objeto de forma?) se deja leer como aquella discontinuidad donde la relación sexual no se deja tomar por el símbolo. ¿Pueden los símbolos (o los símbolos reducidos a su función de letra) tratar del goce? He aquí el nudo: no pueden los símbolos hacerlo directamente, sí pueden hacerlo indirectamente, siendo la palabra, en su instancia de letra, la realización de esa distancia (hiancia entre lo directo que sería y lo indirecto que es). Es preciso repetir la advertencia: no hay antes del después. Como después (sea que la hiancia anterior o posterior haya surgido antes o después del lenguaje) es siempre un recomenzar lo opaco del goce; lo que no se va a dejar desenredar pero que se orienta por un sólo principio: no demasiado desborde.

¿Qué descubre el psicoanálisis con el principio *pas trop de jouissance*?

Advertencia de lo que *Es*:

Que cuando se escriba lo Real del goce no se entienda que se trata de aquello que estando en un principio, antes de la palabra, nombraría, rasgando los velos del hechizo, lo que realmente es.

¿Qué es lo Real? Es la pregunta que no hay que formularse, porque la forma misma en que se presenta, no conviene a la elaboración de lo real tal como se impone en la experiencia analítica, al menos según Lacan. El procedimiento mismo de la definición no es capaz de hacernos progresar en lo referente a lo Real. Este procedimiento conviene a quien busca una verdad, mientras que lo real no se ajusta a ello (Miller, 2003a p. 9).

Lo Real como el desajuste. Si la verdad es coincidencia, no intentaremos mostrar lo verdadero de lo verdaderamente Real. Anticipo conclusivo: lo verdadero no parece aplicarse a lo Real. Advertencia entonces a los resultados posibles de este trabajo: la incompatibilidad de medirlos por su veracidad.

Advertencia de lo que no puede decirse:

No siendo dicho o escrito en función de la verdad, encontrándose al margen de la verdad, ¿qué podemos hacer con ese ombligo (líneas asociativas de ninguna parte a ninguna parte), con esa pregunta freudiana por un deseo sin referencia situable en el campo de las referencias?

El agujero del discurso, del que la mística hizo un indecible como testimonio con sus pruebas, con el *pathema* llegado el caso, es una fantasía de la que él [Lacan] toma distancia. La Mística dio testimonio del pathema de esta fantasía, mientras que el análisis –es su conquista– la volvió matema, es decir permitió una transmisión íntegra, enseñable a todos. Desde esta perspectiva, este progreso, esta conquista, para retomar los términos de Lacan, **obedece a las letras con las que presentó lo que no puede decirse**. Mencioné el objeto a, pero creo que también se pueden declinar, como el propio Lacan lo hace, **las tres letras que escriben lo que no puede decirse**: S (A), a, ϕ (Miller, 2010, p.146).

Tres letras que escriben lo que no puede decirse. Postulamos que *la proposición escribir (lo) que no puede escribirse* se sostiene en las letras que escriben lo que no puede decirse. Esto trae consecuencias para la práctica y la transmisión del

psicoanálisis: no detenerse ante lo inefable, no ser una actividad iniciática, operar con lo intratable del *sinthome*.

Efecto de agujero del cual el discurso analítico tendrá algo que decir. O mejor dicho, de lo cual podrá escribir. Tal como la letra mística, pero diferente. La mística escribe que algo en el cuerpo ha cambiado. ¿Pero escribe qué, si no solo que aquella experiencia indecible ha tenido lugar? La incógnita del deseo de la mujer lo es también para *la mujer misma*. Por eso el ombligo del sueño como *hallazgo* y la des-orientación del deseo que mostró la histeria son para Freud un mismo efecto para el pensamiento y el saber psicoanalítico.

La diferencia estará en el uso de la letra en el psicoanálisis. Tres letras para presentar, hacer presente lo que no puede decirse:

S (A)

a

φ

1. Objetivos de la investigación

Objetivos generales

- 1- Investigar la articulación en el psicoanálisis de orientación lacaniana de la significancia y lo Real.
- 2- Reflexionar sobre la necesidad de una escritura para el psicoanálisis.
- 3- Desplegar el principio *no hay relación sexual* en la escritura de las fórmulas de la sexuación.
- 4- Aplicar ejercicios de lectura sobre distintos dispositivos de escritura que muestran la articulación entre letra y goce.

Objetivos específicos

- 1- Reflexionar sobre el estatuto de la traducción y la letra bajo la hipótesis del inconsciente.
- 2- Explorar las nociones de Real, goce y sentido en Lacan.
- 3- Exponer distintos artificios de escritura de lo Real en psicoanálisis
- 4- Desplegar y analizar las fórmulas de la sexuación como inscripción de lo imposible de escribir.
- 5- Investigar el goce suplementario, el goce otro y la articulación lógica del no-todo como régimen general del goce fuera del sentido.
- 6- Reflexionar sobre el goce femenino como goce Otro.
- 7- Mostrar en dispositivos y escenas la articulación fantasmática y su más allá.

2. Formulación del problema

¿Cómo se articula la significancia y lo Real como imposible?

Despliegue del problema: tres proposiciones:

Primera proposición

Trabajo en lo imposible de decir. Decir es otra cosa que hablar. El analizante habla, hace poesía. Hace poesía cuando llega –es poco frecuente, pero es arte (*c'est art*). Corto porque no quiero decir “es tarde” (*c'est tard*).

El analista, él, zanja (*tranche*). Lo que dice es corte, es decir participa de la escritura, en esto precisamente: que para él equivoca sobre la ortografía. Escribe diferidamente de modo que por gracia de la ortografía, por un modo diferente de escribir, suena otra cosa que lo que es dicho, que lo que es dicho con intención de decir, es decir conscientemente, aún cuando la consciencia vaya bien lejos.

Es por eso que digo que, ni en lo que dice el analizante ni en lo que dice el analista hay otra cosa que escritura (Lacan, 1977-78).

Je travaille dans l'impossible à dire –Est-ce qu'on entend?

Dire est autre chose que parler. L'analysant parle. Il fait de la poésie. Il fait de la poésie quand il arrive, c'est peu fréquent. Mais, il est art, je coup parce que je ne veux pas dire il est tard.

L'analyste, lui tranche. Ce qu'il est coupure, c'est à dire participe de l'écriture, à ceci près que pour lui il équivoque sur l'orthographe. Il écrit différemment d'écrire, il sonne autre chose qui est dit, que ce qui est dit avec intention de dire, c'est-à-dire

consciemment, pour autant que la conscience aille bien loin.
C'est pour ça que je dis que ni dans ce que dit l'analysant, ni dans
ce que dit l'analyste, il y a autre chose qu'écriture.

Esta proposición traza un eje paradójico que guía este trabajo. Su mención y su uso nos sitúa desde dónde quisiéramos partir y, así mismo, el lugar hacia donde quisiéramos dirigirnos.

¿Cómo entender que se *puede* trabajar *con* lo imposible de decir? ¿Qué relación establecer entre lo imposible de decir y la contingencia de escribir?

Es preciso orientarla la indicación de Lacan: ¿se trata de realizar un gesto que vuelva posible lo imposible? De modo tal que el trabajo del análisis (y del análisis respecto al análisis) sea efectuar una transformación cuyo resultado concluya en que sea probado y quede demostrado que lo imposible se ha vuelto posible. No. Se trata de una operación diferente que no se deja resolver inmediatamente bajo esta formulación. El paso será de lo imposible a la contingencia.

Trabajo en y trabajo con la madeja de pensamientos, esos pensamientos con que nos topamos a raíz de la interpretación y que deben permanecer **sin clausura alguna** y desbordar en todas las direcciones dentro de la enmarañada red de nuestro mundo de pensamientos (Freud, 1900).

Sin clausura, desbordando en todas direcciones, es decir sin ninguna orientación obligada o en todas las direcciones simultáneamente. Esta indefinición no debe confundirse con una diseminación infinita del sentido. Entonces, ¿cuál es su límite? El trabajo del analista como provocación y encuentro hacia la letra (lo que el analizante hace con y de la palabra), pero también limitando el efecto estético (retórica y juego libre de la palabra). Sea el corte la ejecución de ese límite.

Segunda proposición

Trabajar en lo imposible –eso que inconsciente no puede decir– es horadar y tejer simultáneamente aquel punto insabido del saber articulado inconscientemente. ¿En qué apreciar la imposibilidad del saber articulado?

Desde hace un siglo el psicoanálisis testimonia sin cesar “de una maldición sobre el sexo” (...) la maldición en cuestión no viene de ningún Dios sino del inconsciente mismo, que como ser lenguaje, no quiere, no puede conocer otra cosa que algo de uno, sea esta diferencia o no. Resultado: dice mal el Otro del sexo, incluso no lo dice en absoluto (el inconsciente condena al sujeto a separarse del sexo) (Soler, 2000, p. 230).

Lo imposible es decir al Otro sexo como tal. En esto se sitúa la labor de Lacan de avanzar en lo imposible de decir. Avance tal vez no es el mejor nombre para señalar lo que resulta de volver sobre la pregunta ¿qué quiere una mujer? (lógica del progreso).

Si lo imposible se sitúa como aquello que resulta del trabajo de la lengua sobre sí, la proposición de Lacan *no hay metalenguaje* indica que en la posibilidad que la lengua hable sobre sí misma está negado que la lengua pueda salir de sí misma (Milner, 2006)

En el acontecer del **sobre sí sin salir de sí** nos parece que se localiza el ámbito dónde –en una relación compleja– Lacan recurre a la letra. ¿Por qué el analizante o el analista no se convierten en poetas? Será necesario pensar en la anti-poesía implícita: si ya es tarde, si (al arte) se le pasa el tiempo justo a la interpretación ¿causa la clausura del sentido? ¿Y la polisemia alusiva queda del lado del arte o de la interpretación justa?

Un escribir diferente. Retenemos este trabajo en lo imposible de decir y la escritura *diferente*.

Lacan ha construido esta relación sexual de tal manera que sería imposible escribirla. ¿Cuál es el camino que lo ha conducido a caracterizarla de ese modo? Digamos que se inscribe en la perspectiva de extraer lo Real a partir del lenguaje. Al considerar la función de la palabra y el campo del lenguaje propios del psicoanálisis ¿en qué medida hay allí un real? (...). La tentativa de Lacan se inscribe entonces, en la perspectiva del pasaje de lo simbólico a lo real (Miller, 2008b).

La letra que tacha se distingue, luego, por ser ruptura del semblante, disuelve lo que era forma, fenómeno meteoro (...). Pues bien, lo que se evoca de goce cuando se rompe un semblante es lo que en lo real –este es el punto importante, en lo real– se presenta como erosión. De ahí que la escritura pueda considerarse en lo real, la erosión del significado, es decir, lo que llovió del semblante en la medida en que eso es lo que constituye el significado la escritura no calca el significante (...). La escritura, la letra está en lo real y el significante en lo simbólico (Lacan, 2009 [1971], p. 113).

Cette rupture, du semblant, qui dissout ce qui faisait forme, phénomène, météore (...). Eh bien ce qui de jouissance s'évoque à ce que se rompe un semblant, voilà ce qui, dans le réel –c'est le point important–, dans le réel se présente comme ravinement. C'est là par quoi l'écriture peut-être dite, dans le réel, le ravinement du signifié, soit ce qui a plu du semblant en tant que c'est ça qui fait le signifiant (...). L'écriture, la lettre, c'est dans le réel et le signifiant, dans le symbolique (Lacan, 2006 [1971] p. 102).

¿Cómo incide la lengua en el cuerpo? La erosión o la grieta en lo Real es el relieve producido a partir del acontecimiento de la ruptura del semblante. La evocación del

goce es ruptura de las relaciones entre los significantes que han producido el efecto de sentido. La letra reducida a su materialidad singular, lo que lesiona (relieve, erosión). Entenderemos lo que en el cuerpo efectúa el primer encuentro con la lengua, que dará comienzo a los relatos del trauma. El cuerpo de la letra habrá sido el cuerpo de la carne.

Tercera proposición

À ceci, ce que j'oppose comme être, c'est... si l'on veut à tout prix que je me serve de ce terme ce que... ce dont témoigne dès... ce dont est forcé de témoigner... dès ses premières pages de lecture (...) c'est à savoir l'être de la signifiante.

Et l'être de la signifiante, je ne vois pas en quoi, n'est-ce pas, je dérois aux idéaux je dis, parce que c'est tout à fait en dehors des limites de son épure

De reconnaître que la raison de cet être de la signifiante c'est la jouissance en tant qu'elle est jouissance du corps (Lacan, 1972-73b).

A esto, lo que yo opongo como ser, es, si ustedes quieren a toda costa que yo me sirva de este término, lo que... aquello de lo que testimonia desde... aquello de lo que está forzado a testificar desde las sus primeras páginas de lectura (...) el ser de la *significancia*. Y el ser de la significancia no veo en qué ¿no es cierto? Decaigo en los ideales –en los *ideales*, digo, porque está totalmente fuera de los límites de su proyecto– del materialismo. Totalmente fuera de los límites de su proyecto reconocer que la razón de este ser de la significancia es el goce en tanto que éste es el goce del cuerpo (Lacan, 1972-1973a).

El ser de goce opuesto al ser de pensamiento, el ser de goce de la significancia, Se rompe disyunción cuerpo y pensamiento: es el goce del cuerpo en la significancia. Que cuando se diga mentalmente se entienda cuerpo. Goce y significancia por fuera de la semántica. (Lo que se teje alrededor de S (A)).

La significación se encuentra en los diccionarios. La significancia, en la relación del significante con el cuerpo, esto es, con el deseo. Es la forma en que la palabra alcanza al ser humano en su carne y evoca en él el goce. Escapa a toda sistematización, ordenamiento y clasificación como la que propone el diccionario. Sitúa el intercambio de la palabra más allá de los códigos y los cálculos. No remite a la pureza de los gramáticos y censores sino a la infinita capacidad creativa y gozante de eso que Freud y Lacan llaman el inconsciente. El ser del sujeto es un efecto de esta significancia que se despliega en el decir en tanto ese decir está habitado por el deseo (Braunstein, 1982, p. 194).

La letra así leída se desprende de los efectos del significante, permanece *encore* empapada de goce. Es esta relación con el cuerpo donde la significancia, a diferencia de la significación, se des-prende como efecto (afecto) en el cuerpo.

Lo Real y los registros (Real-Simbólico e Imaginario): un problema de escritura

El desgarramiento traumático es acontecer de la lengua en el cuerpo allí donde no hay relación sexual.¹ En una oscilación, se podrá verificar la pregunta de esta tesis,

¹ Es el *trou-matisme* (Lacan 1973-74) o agujero en el discurso. Esta nominación subraya de qué se trata: no hay que pensarlo como un *sello positivo de incidencia* o de *un significante anclado al cuerpo*; es, más bien, el hecho de que hubo siempre, de entrada, la falta de significante que se necesitaba (Laurent, E., 2013). El trauma es desarticulación, desencuentro: no hay relación.

transformada en la hipótesis del paso de lo imposible a lo contingente. Hipótesis que depende de cómo se zanje la relación de lo Real y lo Simbólico. ¿Está lo Real en dependencia de lo Simbólico-Imaginario? ¿Escribir *imposible* no es ya relacionar Real y Simbólico a través de lo Imaginario?

Para él la diferencia sexual no es una construcción discursiva, simbólica; antes bien, emerge en el punto mismo donde la simbolización fracasa: somos seres sexuados porque la simbolización choca con su propia imposibilidad inherente (Žižek, 2003, p. 244).

El efecto del acto contingente de “injertar” el atolladero fundamental de la simbolización a la oposición biológica de femenino y masculino” (p. 236).

Cuestión del método: El paso de lo imposible a la contingente

Esta investigación contempla realizar una lectura de montajes escriturales. Entendiendo que la relación entre lectura y texto, verdad y Real conforman parte de la *materia que se pretende abordar*: cómo se escribe (lo) que es imposible escribir. En este sentido, se vuelve necesario atender a la fragilidad y también a los matices de un paso: el paso de lo imposible a lo contingente. Esto es el camino lógico-mediacional que la escritura ofrece para notificar el advenimiento contingente de la singularidad. Este problema tiene incidencia cotidiana en la práctica de un analista. Toca a la decisión diaria respecto a cómo se considera y se articula en acto la singularidad (del caso a caso de la sesión a sesión) y la universalidad del concepto (diagnóstico, teoría, interpretación del goce).

Es el alcance del concepto como tal lo que debe ser puesto-en-cuestión, como la vinculación entre goce y sentido lo implica.

De otra manera, ¿en qué sentido es posible darle lugar a la singularidad? Puede leerse como paso de la imposibilidad (lo que no cesa de no escribirse) a la contingencia (lo que cesa de no escribirse).

¿Cómo operan los dispositivos de lectura en este trabajo de tesis? ¿Operan como ejemplos? ¿Qué es un ejemplo?

Si sostenemos que el inconsciente es un saber (articulación significativa) cabría vislumbrar que hay *ahí*, o *a partir de ahí*, un lugar para lo que resulte de *acontecimiento* singular.

En otros términos, ¿qué ocurre con la escritura de lo imposible cuando pensamos el inconsciente a partir del goce y no del saber? (Miller, 2008).

Visto desde una perspectiva más amplia, la relación del saber y del goce comporta para el discurso universitario la ambición del saber de apropiarse del excedente (de goce) que lo resiste y lo rechaza. Esta tensión puede reconsiderarse desde la articulación entre la teoría y la clínica. Es en referencia a la diferencia entre ambas que la singularidad del caso expande su espacio en la experiencia de la clínica, a riesgo de perderse en la universalidad del concepto. ¿Cómo comprender la distancia, entonces, entre la práctica y la teoría? Entre la práctica y la teoría el horizonte no es la reconciliación. “Su brecha es la condición absoluta del psicoanálisis” (Žižek, 2005).

La perspectiva del goce (como singularidad) implica intentar ¿pensar? ¿escribir? ¿considerar? O simplemente ejercer un inicio: de aquel-e-lla que no habla. Desde ahí donde no alcanza el sentido.

La virtud del caso tal como lo entiendo es precisamente no parecerse a nada. Y es de todos modos el sesgo que Freud eligió, al menos una vez: poner de relieve al menos el aspecto de un caso que desmiente la teoría analítica (Miller, 2008).

¿A dónde nos conduce una consideración así? Encontramos que, siendo una categoría lógica, la singularidad está al borde de la lógica, en su límite (lo singular

justamente se define por ser indefinible o se efectúa por no ser necesario, es decir, contingente).

¿Se puede hablar de eso singular más allá de indicarlo? Estando fuera del sentido común, como una palabra no común, ¿puede el lenguaje decir lo singular? Darle un *nombre propio*, o tal vez un nombre prestado, prestarle nombre (Marchant, 1984). En esta tensión de la escritura de lo singular cabe la consideración de la viñeta o el fragmento clínico.

¿Pero por qué producir tal armonía entre un caso y aquello de lo cual derivaría? Para responder a una determinada idea de la clínica según la cual el saber es congruente con la realidad que describe (Le Gaufey, 2007, p. 152).

¿Qué entre el saber y el caso? La paradoja se presenta como la lectura del texto y el resguardo de la ex-timidad del caso. Paradoja en la práctica del psicoanálisis y en otras prácticas de interpretación literaria histórica.

Si bien el ombligo del sueño ofrece una lección a las pretensiones sin-resto de la interpretación, no obstante la aspiración que podría llamarse aspiración académica o aspiración científica, seduce y fuerza la práctica del análisis a someterse a una ilusión de congruencia. ¿Por qué queremos que eso calce?

Será posible leerlo en términos de una lógica, la lógica de sexuación con que Lacan (1972-1973) intentó no solo escribir la diferencia sexual como diferencia de goce, sino que en la escritura (relaciones entre letras) realizar una articulación del goce (del caso singular) y la totalidad re-uniente.

Los términos (a desarrollar) serán: universal, existencial, particular respecto a universal (alterando la distribución de Aristóteles de las categorías lógicas). El resultado de estas transformaciones tiene como consecuencia que lo particular-existencial no se defina (sostenga, soporte) como “caso” de la verdad universal.

Y una existencia sin esencia, o que al menos se plantea fuera de toda necesidad de una escena propia, es justamente lo que

Lacan está persiguiendo desde su puesta en órbita de lo parcial del objeto a y que continúa en la epopeya del “no hay relación sexual” (Le Gaufey, 2007, p. 153).

El caso singular y el concepto universal

Las entidades que sirven para constituir y transmitir la teoría y práctica psicoanalíticas –*los conceptos teóricos, los casos clínicos, los ejemplos*– encuentran su lugar y su estatuto en el trabajo que Lacan realizó para definir la relación lógica universal y particular –la definición más conveniente de la particular y de la universal, con los énfasis más convenientes para el psicoanálisis. ¿Cuál es la relación entre el concepto universal y el caso? ¿Cuál es la relación entre el ejemplo particular y el concepto que buscamos ejemplificar? (Milán, 2015, p. 30).

Comprendemos que el desarrollo que realiza Lacan al retomar las relaciones entre lo universal y lo particular, y que tomará lugar en las fórmulas de la sexuación, será clave para definir el campo de contingencia donde advendrá la letra como borde de goce en el cuerpo. Leído desde la singularidad del goce, el problema de la escritura en psicoanálisis, como se aprecia, es teórico-clínico. Precisamente en la medida que se instala en la hiancia irreductible del *entre lo teórico y lo clínico*.

Esta tensión y la resistencia que actúa con la fuerza que corroe.

El modo en que se supera una idea es mediante un ejemplo, pero éste nunca ejemplifica simplemente una noción; normalmente te dice lo que no funciona en la noción. (...) plantea como una práctica vital determinada, y muestra cómo la mera actualización escenificante de esta actitud produce algo

más que la socava. De este modo el ejemplo siempre *socava mínimamente* aquello de lo que es ejemplo (Žižek, 2006a).

Notemos esta distribución que va contra una economía de la viñeta clínica que promueve una semiótica, en la cual el signo es en su fundamento un reflejo de lo Real (Le Gaufey, 2007, p. 157). Si lo singular se vuelve sumiso a lo teórico, se perderá el no-todo.

Lacan asume en cambio a los conceptos, esencias y definiciones como trazados vacíos, como enunciados simbólicos. Por muy precisos que sean, existir es otro asunto. Y volviendo la cuestión más drástica todavía o yendo a su raíz. **Existir es decir que no al enunciado simbólico, porque la existencia es del dominio de la singularidad y no podría tal singularidad, acomodarse en el regazo de un concepto sin perder, precisamente su existencia**, La existencia se apoya en el Uno real, el uno del que hay del *II* y *a de l'Un*. Existir –decir no– es estar en demasía, sobrar por singular, es supernumericidad que se suele recortar para que un saber tenga consistencia; menos el saber de la clínica psicoanalítica, poblada por el exceso que introducen los síntomas y las literalidades que los disuelven (Polari, 2013, p. 36, negritas mías).

De esta situación paradójica, donde la existencia opera vía la negación, la necesidad de consistencia de un sistema de saber (obtenido por vía de la exclusión del elemento inclasificable, no representable) choca con las contingencias de la clínica y el saber respecto de la clínica, que debe permanecer permeable a la existencia, al exceso a lo que no se deja atrapar por el sentido.

En otras palabras, ¿cuáles palabras y funcionando de qué manera traducirán lo singular de la experiencia del análisis?

Intraducción: *traslatio*

Poser l'écrit comme je le fais, qu'on remarque qu'à la point c'est acquis, voire qu'on en fera son status. Y serais-je pour un peu, n'empêcherait pas que ce fut établi bien avant mes trouvailles, puisque après tout l'écrit comme pas-à-lire, c'est Joyce qui l'introduit, je ferais mieux de dire : l'intraduit, car à faire du mot traite-delà des langues, il ne se traduit qu'à peine, d'être partout également peu à lire (Lacan, 1973, p. 252).

La palabra en análisis y la palabra que teoriza sobre la práctica de la experiencia es un proyecto de traducción que intenta dar cuenta de un objeto cuya naturaleza escapa al significante (Rodríguez y Ruíz, 2014). En este sentido esta investigación se topa o se lee como un trabajo sobre la traducción en el modo preciso en que el psicoanálisis lo comprende. Si traducir es hacer pasar de una ribera a otra, en este pase las dos riberas no tienen nada en común (consciente/inconsciente, palabra/goce). Como no se busca solo un sentido metaforizado –dominio simbólico– como no se procede solamente a partir del ¿qué quiere decir?, lo que se escucha en psicoanálisis no se orienta en el rango traductor, es necesaria la *intraducción*.

La *intraducción* nomina y anuda este pase que a la vez anhela arribar a la dimensión de lo singular.

Leyendo su texto *Lo imposible de traducir*, encuentro que usted habla de una línea de sin sentido, no necesariamente en la puesta en juego en distintas lenguas, sino en relación con el inconsciente y con la lengua en que se habla y se escribe. Ahora bien, acceder a ese campo específico de un análisis –en tanto analista y analizante– requiere por parte de aquel de desembarazarse de una lengua única: la de la parroquia y la comunicativa del analizante. ¿Se podría desprender del citado trabajo la presencia necesaria en la práctica cotidiana del

psicoanalista –el encuentro– con cierta intraducción? Es decir, ¿qué nombraría, a su entender eso, imposible de traducir? (Rodríguez y Ruíz, 2014).

El trabajo se descubre en obra con el material de la intraducción que se abre a los límites de traducir al interior de una misma lengua respecto a sus elementos últimos (*lalange*). Y por lo tanto abre la doxa hacia la invención de lo que con una lengua (y otras en el mismo uso) pueda plegarse, arrugarse, torcerse para abrir lo que el sentido cierra.²

La traducción y la Universidad

La traducción del discurso del analista al discurso universitario genera su *refracción* (Lacan, 1991[1969-1970]) en lo que respecta a la separación entre el saber y la verdad, donde el saber permanece externo al sujeto. Hay una larga tradición de la relación de esta traducción (Freud, 1919). ¿Debe enseñarse el psicoanálisis en la universidad? Esta tensión que responde a una diferencia de discurso no está exenta del ejercicio del poder. Donde la legitimidad del saber en nombre del conocimiento verdadero, fuerza, tensa y reduce la articulación del lazo social que constituye la estructura de una rotación de discurso.³

Las condiciones de Chile en los años 80 permitieron la rearticulación de los proyectos universitarios y, junto con volverse permeables, enseñanzas como las de Lacan permitieron y precipitaron la necesidad de reabrir y confrontar las relaciones

² Secundariamente a la intraducción en esta tesis se considera el nivel de uso y traducción de una lengua a otra (siendo un trabajo en cotutela chileno-francés) según distintos criterios basados en la necesidad del caso, la diferencia de la traducción oficial con otras alternativas. Se ha priorizado por sobre el despliegue erudito de “las diferencias”, los momentos donde a nuestro juicio valía mantener un aspecto vivo de la lengua original que en ocasiones las traducciones opacan. Así por ejemplo para la versión de la tesis en francés algunos poemas han sido traducidos. Los textos en castellano antiguo se mantienen en original.

³ Como se sabe, la proposición de los cuatro discursos como lazo social –del analista, del amo, de la histeria y universitario– se conforman de acuerdo a la rotación en cuatro lugares (agente, verdad, Otro, producto) del sujeto, el objeto *a*, el Otro (S2) y el significante Amo (S1). Cada discurso impone su estructura y su modalidad de relación (Lacan, 1991[1969-70])

entre el saber y el poder y la política que habían –durante el régimen militar– drásticamente zanjado una diferencia entre los saberes legítimos y los ilegítimos.

Ese momento abierto a pensar la educación universitaria exigió además “reelaborar críticamente las marcas de la exclusión y represión que ayer separaron radicalmente el ‘adentro’ de los saberes regulares del ‘afuera’ de los saberes irregulares” (Richard, 2012, p. 43).

En este contexto de la historia de Chile tomaba cuerpo el conflicto de la traducción del psicoanálisis a la universidad y se comprometían las raíces de lo que dio lugar a la enseñanza del psicoanálisis en Chile, particularmente de la enseñanza de Lacan. Desde ahí se hizo posible y deseable la enseñanza de pregrado, de magister y doctorado en psicoanálisis. Debemos en nuestra tradición esa apertura a la escena teórico crítica de los 80, es porque ella se dedicó “a fertilizar el desecho para hablar del arruinamiento del sentido con metáforas dolidas y solidarias de la catástrofe del nombrar” (Richard, 2012, p. 49).

Y hoy, como entonces, desde otro contexto histórico es necesario volver a plantear y a discutir las tensiones en que la academia y el psicoanálisis conviven en conflicto. La catástrofe del nombrar, ¿cómo se articula en este tiempo con la aspiración educativa de la academia? ¿Cómo choca la máquina de los saberes regulados en la norma de la edición con el exceso, el pedazo, la pieza que no calza? ¿Cómo legitimar la letra que la academia corrige?

Sin embargo, debatir los modos enunciativos de *puesta en forma* del conocimiento (sus técnicas de discurso, sus reglas de exposición, sus modos de presentación) tiene vital importancia a la hora de querer movilizar nuevas prácticas teóricas capaces de sacudir la rutina institucional de los saberes normalizados con sus rebeldías de escritura (Richard, 2012, p. 45).

La rebeldía de la escritura y la transmisión del psicoanálisis en la universidad, sin duda interrogan de manera profunda las políticas del saber.

En una escena distinta, esta vez por omisión más que por exclusión el psicoanálisis en las universidades de Estados Unidos se despoja de lo Real del goce, en los estudios de literatura y de género.

Aquí la letra rebelde se quiere letra diseminada, y la disolución de las identidades postula la ausencia del límite.

Lo que sería interrogado es una transcripción sin imposibilidad de esas prácticas en nombres. En este momento podemos decir que el psicoanálisis ya no tiene su lugar. La interrogación *¿soy subsumible bajo tal o cual nombre?* que podría plantearse un sujeto en psicoanálisis, se convierte pues en un puro artefacto. Hay que retomar entonces todo eso, a saber que nos es a partir de estos nombres, sino **a partir de la pulsión, como podemos interrogar lo imposible del sistema** (E. Laurent en Miller, 2013, pp. 396-397, negritas mías).

Esta es una alternativa de resolver una imposibilidad entre la significancia y lo Real de la cual se hace cargo, a su modo, este trabajo de investigación. Porque si bien esta no es una tesis sobre la universidad y el psicoanálisis, está amparada en la Universidad. Problemas fundamentales del psicoanálisis toman un novedoso relieve leídos desde lo que la academia espera del saber. Porque entendemos que no se trata solamente de la academia como lo Otro, sino precisamente de lo que el analista está en riesgo de rechazar como Otro de sí mismo.

Ya no sería cuestión de preservar la consistencia del Otro sino de preservar de alguna manera su inconsistencia. Esto remite pues al Nombre-del-Padre a su dimensión de semblante y pone de relieve no sólo la cuestión fálica, sino también la del goce, en la medida en que *a* permite inscribirlo. (...) no solo tocamos la consistencia del Otro, sino que el objeto *a* viene a inscribir que bajo la cuestión fálica el sujeto **está radicalmente ligado a una**

positividad de goce (E. Laurent en Miller 2013, p. 402,
negritas mías).

Entonces, un trabajo en el rechazo de lo *hétéro* no es sino lo que siempre podría estar a punto de suceder.

1. Sobre la necesidad de una escritura para el psicoanálisis

La topología, los nudos, los esquemas, en Lacan se inscriben como gesto de escritura de una nueva lógica para un extraño objeto. Una lógica distinta para un nuevo objeto. La impresión que articula esta afirmación es que aquello que Freud descubre –“el inconsciente”– no se puede pensar, escribir ni trabajar con las leyes lógicas con las que hasta ese momento cierta experiencia ha pensado y escrito lo que acontece al que habla.

Psicoanalistas en distintas épocas y distintos lugares han dimensionado esta necesidad de escritura. Necesidad del psicoanálisis de un lenguaje y una lógica que no rechacen la dimensión inconsciente. El psicoanalista chileno Ignacio Matte-Blanco propone y piensa este problema y esta necesidad del siguiente modo:

Matte-Blanco feels that theoreticians have often moved psychoanalysis far away from the unconscious (...) historically most of humanity's formal effort to think about, understand, and know the world have relied on the acquisition and development of what has come to be called reason. Over the years certain laws or rules of reasoning have been laboriously devised and codified in a system (which is based on propositions that are conceived as either true or not true) which Matte-Blanco has roughly subsumed under the term "bivalent logic". This was the first logic at humanity's disposal for understanding the world. It has helped to unravel innumerable enigmas. Yet, Matte-Blanco point out, it has always been evident to many that bivalent logic is necessary but not sufficient (...). We have just been following Freud's argument that the unconscious does not conform to the known logical rules, notably the principle of contradiction. This unconscious mind must have its own system of rules, otherwise dreams, for instance, could never be meaningful. It must have

its own mode of “thinking” (Rayner y Tuckett en Matte-Blanco, 1988, p. 16).

Otro modo de pensar requiere un psicoanálisis que no se aleje del inconsciente, o lo incorpore en las leyes de las cuales se ha servido la humanidad para entender el mundo. Es simple la idea y comprensible, además, una práctica y un pensamiento de la práctica analítica, en tanto supone un pensamiento otro (pensamientos inconscientes) y otras leyes que contradicen las leyes de la razón, que funciona según principios de bivalencia. Algo es verdadero o es falso. No puede ser ambas cosas a la vez. Sin embargo lo que nos enseña Freud como primera lección es que en el inconsciente no opera el principio de no contradicción. Desde aquí Matte-Blanco arranca su trabajo para problematizar las leyes bajo las cuales se ordena lo inconsciente.

In discussing Freud’s ideas about thinking in the unconscious, we concluded with Matte-Blanco that ordinary thinking deals only with things which are in some ways distinguishable from one another and with the relations existing between such things. This uses bivalent logic, and we can now see that it uses asymmetrical relations. Through the examination of the characteristics of the unconscious Matte-Blanco showed that Freud made it **clear that thinking of this kind is retained in unconscious process, but is also accompanied by something which is not thinking of this sort.** In fact, in unconscious as infinite sets (1975) he put forward the idea that Freud’s fundamental discovery was not the characteristic of the unconscious as such but a symmetrical form of logic. Symmetrical logic is a loose general description used by Matte-Blanco to refer to a logical operation governed in part by what he calls the principle of symmetry (PS). This principle states that whenever somebody or something –let us call him or her “A”–

has a given relation to somebody or something else, then this latter (we may call him "B") must also have or be treated as having the same relation to "A". It was been mentioned that, in ordinary logical thinking, symmetrical relations are usually thought to apply to a limited number of defined situations, such as the relationship between two brothers. But here we are concerned with applying the principle of symmetry to any relationship that they might have in mind. In this case things are quite different (Rayner y Tuckett, en Matte-Blanco, 1988, pp. 19-20, negritas mías).

El campo del pensamiento consciente queda definido por aquellos objetos que son distinguibles entre sí y por las relaciones que se establecen entre ellos. Estas relaciones están sujetas a ciertas reglas contenidas en lo que Matte-Blanco denomina *bi-valencia* y *principio de simetría*. Dos valores antagónicos y relaciones simétricas restringidas para algunos objetos lógicos. Estas cualidades son retenidas en el inconsciente; sin embargo, no-todo en el inconsciente responde a este tipo de relación lógica. La proposición de Matte-Blanco, su manera de nombrar esta condición, consiste en concebir una estructura bi-lógica para el inconsciente. Esto no significa que simplemente el inconsciente responde a otras leyes lógicas sino que se trataría de una heterológica que incorpora y mantiene leyes que siguen los pensamientos conscientes.

Freudian unconscious is a set of bi-logical structures. This means that one aspect of them corresponds to the rail of classical logic and the other is the expression of the principle of symmetry, which constitutes the second rail along which psychoanalysis develops, and describes the violations of this logic precisely in the same aspect of the same argument. Therefore, it can be affirmed that there is in the very structure of humans a fundamental antinomy resulting from the co-presence

of the two modes of being which are incompatible with one another and, in spite of this, exist and appear together in the same subject. **This is incomprehensible to our normal thinking** (Matte-Blanco, 1988, p. 70, negritas mías).

De esta co-presencia resulta el carácter antinómico de la estructura humana. Ello significa que simultáneamente hay dos modos de ser, uno incompatible con el otro, en una misma subjetividad. Lo interesante es que no sólo se trata de un sometimiento a leyes de pensamiento opuestas; se trata de modos de ser –según la expresión de Matte-Blanco– que no se corresponden, que se oponen y podríamos agregar, que dividen, escinden la totalización de la estructura subjetiva. El desarrollo de una lógica de lo inconsciente, su escritura, implican aceptar una bi-lógica para el funcionamiento del ser. Presenta algo con lo que choca el pensamiento “normal”. Entendemos que normal quiere decir pensamiento bi-valente, que es nuestro pensamiento habitual. Para el cual es **incomprensible** lo que el psicoanálisis implica pensar. ¿Cómo pensar lo que a nuestro pensamiento le resulta por estructura incomprensible? Notamos esta dificultad con la que el psicoanalista se encuentra. ¿Cómo pensaremos lo que hay que pensar?

A final remark which is important to complete the description of our basic antinomy. Every time we are in front of a bi-logical structure we are in front of the fact the same **reality is simultaneously treated, one the one hand, as if it were divisible or heterogeneous, formed of parts, and, on the other, as if it were one and indivisible**. This is probably the most important insight which follows from Freud's discovery of the laws which rule the unconscious, especially the non-respect of the principle of contradiction (Matte-Blanco, 1988, p. 72, negritas mías).

La antinomia conlleva para el pensamiento que piensa simultáneamente estas lógicas un pensamiento de la división o heterogeneidad y un pensamiento que se

apoya y que cree en la unicidad e indivisibilidad de lo que somos, i.e., el pensamiento resulta a su vez dividido. El pensamiento se encuentra sometido y dividido por un objeto extraño que requiere de operaciones que obligan a la simultaneidad de aspectos antinómicos, algo así como un contrapensamiento. Recordamos esa expresión de Derrida (1975) en otro contexto pero tal vez para un similar asunto: ¡Hay que *arreglárselas* para pensar esto! (exclamaciones mías).

I have suggested (1975) that Freud's fundamental discovery was not the unconscious but the symmetrical mode, which, as we now see, particularly but not exclusively visible in unconscious manifestation. During the last ten years the study of the question of the interweaving of the two modes led, first, to the concept of bi-logical structure and, subsequently, to the awareness **that various concepts in use in psychoanalysis are bi-logical structures** (Matte-Blanco, 1988, p. 63).

En conformidad con este arreglo, el psicoanálisis responde –Matte-Blanco es un caso– con la búsqueda de una escritura que pueda contener estas antinomias. En este sentido –a su juicio– son los conceptos analíticos los afectados y rearticulados de acuerdo a aquello que intentan aprehender. Es así que los conceptos son los que se estructuran según una bi-lógica. Pero ¿sigue siendo apropiado llamarlos conceptos?

From all this we can, therefore, conclude that the heterogenic mode is the realm of the logical. The symmetrical mode is the realm of the illogical. The Freudian unconscious is the realm of bi-logical structure and, as such, the realm of the antinomies.

It must be added, however, that this conclusion is the result of a reflection in terms of classical logic, with so far, **is the only logic we employ in our usual thinking and reasoning**. If, instead, the question could be seen in the light of and unitary

super-logic, which is not yet available, the conclusion mentioned might no longer be true (p. 82).

El problema al que llega Matte-Blanco al establecer las condiciones de escritura de esta otra lógica, es que aquella aparece como ilógica (principio de simetría generalizado que establece la coimplicancia de las proposiciones *si A es Padre de B, B es Padre de A*), ya que está pensada desde lo que son nuestros pensamientos y nuestros razonamientos. En este sentido el valor de verdad de sus conclusiones queda diferido, a su juicio, a la posibilidad de escribir una superlógica.

At the same time many years research with the help of this principle **has confronted us** with an increasing number of strange findings which do not fit in with normal processes of reasoning, or which even shows a complete neglect of their most elementary rules. I think it is fair to affirm that the more we advance in this research, the more fascinating and disconcerting our findings become. In the end one feels **uneasy**; the appearance of these findings is stranger than those of the happening in Alice in Wonderland. **So one asks whether we are not embarked on an illusory adventure, and we should at this point re-examine the whole question** (p. 86).

A lo que se confronta el psicoanalista en su práctica es a lo que es extraño a las leyes normales de pensamiento. ¿Cómo afecta esto al pensamiento del psicoanalista? El sentimiento de extrañeza, de desconcierto y fascinación de una práctica. Subrayamos este aspecto de la experiencia analítica y de un pensamiento que intenta pensar la articulación de esa experiencia.

En la experiencia de Matte-Blanco una cierta pérdida de la realidad, una duda respecto a lo ilusorio que podría ser este trabajo de pensar lo que requiere de leyes (in)apropiadas para un objeto Otro.

“A feel that is through a meditative, thoughtful consideration of the observations made in psychoanalytic practice that we have arrived at this **puzzling conclusion**, in front of which one has **the feeling of having lost one’s own bearings**” (p. 56).

La misteriosa conclusión, las misteriosas vías en que este pensamiento avanza provocarán un concomitante sentimiento: *lost one’s bearings*; es decir, un sentimiento de confusión de no saber ya quién es uno o qué son las cosas. Perder las referencias, la orientación. Simplemente perderse. El sentimiento de perdernos allí.

Esta falta de referencia implica cuestiones ligadas al tiempo y el espacio que la práctica analítica está obligada a considerar. Un pensamiento que incluya lo la infinitud, un espacio que no se reduce a la extensión y a las coordenadas del espacio euclidiano.

“And so we find, as the case of the infinite, that our intellect is capable of discovering truths which the intellect itself is unable to understand. *‘Memento Homo...’* (p. 57).

Recuerda hombre, polvo eres. Así significa Matte-Blanco su experiencia del límite, en tanto ese pensamiento adviene al mismo tiempo que lo que no es capaz de comprender.

En lo que respecta al espacio, Matte-Blanco nos presenta esta sencilla situación: no podemos pensar en algo y al mismo tiempo pensar que estamos pensando. No tendríamos un suficiente número de dimensiones para pensarlos simultáneamente.

If we reflect about the fact that the unconscious tends to unify many different things into only one, and in fact treats them as if they were only one, we became aware that this “behavior” **seems to go in exactly the opposite direction of the representation of a higher-dimensional space in terms of a lower-dimensional one.** If we invert the procedure, we could say that many figures which were different in the lower-dimensional space become one new figure in a higher-dimensional space, a figure which is different from all of them.

So we ask: could it not be that the unconscious deals with a number of dimensions greater than that with which our conscious thinking can deal? With which our conscious thinking can deal? And could it not be that, **if we were able to think in terms of more dimensions**, then all the strange behavior of the unconscious could easily enter into our consciousness and have logic of its own? (p. 90).

Las dimensiones harían la diferencia respecto a qué y cómo pensamos la unidad y la diversidad. Es interesante esta manera de incorporar la cuestión de las dimensiones: vivimos en un cierto número de dimensiones y lo que ocurre en nuestro inconsciente pareciera implicar su aumento. Con lo cual no sólo se trata de lo extraño de sus formaciones y apariciones, sino nuevamente de cómo articular una escritura que considere un aumento de las dimensiones que, para el pensamiento consciente, están fijadas entre dos o tres.

The symmetrical aspect of the bi-logical structures of our unconscious operates in a space of a higher number of dimensions than that of our perceptions and conscious thinking. This is the reason why it is unconscious for us; our lower-dimensional thinking cannot grasp it, just a painted tray cannot be a recipient for real apples (p. 91).

La figuración es sugerente. ¿Podríamos capturar en una pintura las manzanas reales? Entonces, si el concepto es captura, ¿cómo o mediante que trabajo de la letra sería posible trabajar esa diferencia de dimensiones?

Este problema lo encontramos en Freud cuando se trata de relatar una realidad de la clínica que es elusiva. Freud fue sensible al uso de conceptos espaciales insuficientes para contener la realidad clínica. En especial de las relaciones de la interioridad y la exterioridad.

Freud is describing the existence of a perfect parallelism between the internal and the external changes as seen by Schreber. But he gets into difficulties and contradictions when he tries to describe this in terms of something that goes towards the outside (starting from the inside) or of something that “returns from without”. In other words, the fact which he is studying do not lend themselves to being described in terms of “either three-dimensional outside or three-dimensional inside” (...). In Schreber’s case, instead something which is inside is at the same time outside, and vice versa (p. 113).

Esta acentuación de la necesidad de pensar en otro espacio es lo que toma a su cargo el desarrollo topológico en Lacan.

Furthermore, so far as I can see, all the mental properties, feelings and behaviors found and described by Freud in this studies “move” comfortably and are naturally contained in a form of thinking which develops in respect of the laws of “normal”, i.e. Aristotelian or classical, logic. **Whether a more thorough examination of the implications of this study would reveal some bi-logical structure is an open question which has yet to be talked in detail.** Note, however, that Freud refers to the patient’s thoughts which are permeated with emotions. These latter, in their turn, are bi-logical structures. This, however, does not detract from the fact just mentioned, i.e. that the Fliess papers move essentially in the territory of asymmetry (p. 105).

En lo que se refiere al escrito se trata del mismo problema; en este caso los escritos de Freud escribirían lo bi-lógico en el juego distinguido de simetría y asimetría, en clave asimétrica. Por ejemplo, la relación de los pacientes donde se mezcla las relaciones inversas de pensamientos y las emociones. ¿Cuál será la escritura que

incorpore la bi-lógica? Esta es la cuestión a la que se llega y las razones por las cuales es necesario llegar allí.

Otros analistas lo han planteado, con sus matices, así: “Si debe realmente existir una organización conceptual del psicoanálisis, esta no podría obtener su unidad de las formas del pensamiento clásico. Su aprehensión requiere una dimensión nueva, que es preciso encontrar” (Abraham y Torok, 2005, p. 184).

En la misma línea, la formulación del problema y el hacerse cargo. La nueva dimensión aparece como aquello que podría responder a la necesidad que instala el psicoanálisis respecto del cual el pensamiento clásico no puede responder con sus formas. En el extremo, no se podría ejercer el psicoanálisis desde un pensamiento clásico. Pero si es nuestra forma de pensar, ¿cómo resolver la aporía? O tal vez se tenga que avanzar en matizar estas relaciones.

“Si queremos avanzar en nuestro trabajo de exégesis, será indispensable llegar a reconocer que la teoría psicoanalítica exige de nosotros una verdadera conversión mental” (p. 184).

De cualquier forma, porque no puede ser de cualquier forma, porque hay exigencia de una nueva forma contra la forma de lo mental. Y de ahí esta necesidad de conversión. ¿Qué es la conversión? Si nuestra mente tiene alguna posibilidad de transformarse en algo distinto, agrega *otro problema*. En el funcionamiento de las palabras, tal como Freud las instala, se aprecia que en su uso esas palabras comienzan en principio a tomar una significación diversa a sus usos habituales. ¿Sobre qué se reúne un pensamiento de aquello donde las palabras y las relaciones ya no signifiquen lo mismo, ya no articulen del mismo modo?

¿Cuál es, pues, el principio de coherencia de un discurso donde Placer ya no significa lo que se siente, donde Descarga remite a otra cosa que a lo que se ve? **Ante esta dificultad, algunos se verían tentados en apelar a una descripción fenomenológica de las significaciones en litigio.** Para hacerlo se dotaría de comillas reductoras al término Placer (...). Ahora bien, cosa rara, la mayúscula metapsicológica rechaza

de manera concluyente las comillas del fenomenólogo. El Placer no podría ponerse entre comillas. Lo mismo ocurre con los términos Conciencia e Inconsciente (...). Nuestra gráfica es bastante sugestiva para llamar la atención sobre esto: **el efecto de las mayúsculas, remite a un misterio, el mismo de lo impensado**, que asigna a la filosofía reflexiva una ingenuidad congénita. Revela la opaca gratuidad de la distancia que separa al sujeto reflexivo de sí mismo (...). Condición *sine qua non* de la relación consigo mismo, el hiato que separa el “yo” (*je*) del “me” escapa, pues necesariamente a la ternalización reflexiva (...). Ahora bien, el dominio del psicoanálisis, por su parte, se sitúa precisamente sobre este suelo de lo impensado de la fenomenología (p. 108, negritas mías).

Este analista subraya los intentos, las creaciones de Freud, para intentar incorporar escritura de lo impensado. Subraya el uso de las mayúsculas, es decir, una alteración en la letra no sometida ni obligada por el correcto modo que obliga la escritura. Freud empieza a abreviar y a incorporar mayúsculas de acuerdo a algo por determinar, para expresar sus ideas. A juicio de Abraham se trataría de una respuesta.

Como una tal conversión, tendremos que decidimos a escribir los conceptos metapsicológicos de Placer y Descarga con letras mayúsculas. Aparecerán estos esfuerzos revelando inequívocamente el cambio semántico radical que el psicoanálisis ha dado al lenguaje (...). Freud, al carecer de esta posibilidad de distinción en alemán, recurrió al uso de abreviaciones especiales para designar el inconsciente (UBw), el sistema de percepción-conciencia (WBw) (p. 188).

Este paso obliga a intervenir la escritura. Como signos del cambio semántico que conlleva el psicoanálisis, es decir, como aquello que afecta al sentido y de lo cual una escritura puede-debe-hacerse cargo.

¿Cómo incluir en un discurso, cualquiera sea, eso mismo que, por su condición, le escaparía por esencia? Si la no-presencia, núcleo y razón última de todo discurso, se hace palabra, ¿puede –o debe– hacerse oír en y por la presencia para sí? Esta parece la situación paradójica inherente a la problemática psicoanalítica (p. 188).

De esto se trata. Esta paradoja de la cual o con la cual el psicoanálisis convive y la cual a nuestro modo tomamos. La paradoja se puede desplegar en los términos de la relación de un discurso a lo que se escapa como su referente más allá de sí.

Placer, Descarga, Inconsciente (incluso Consciencia y Yo, en su relación con los precedentes) no podrían significar nada propiamente hablando, sino el silencio fundador de todo acto de significación. Este es justamente el papel de las mayúsculas: en lugar de re-significarlas, ellas despojarán a las palabras de su significación, las de-significan, por así decir (...). La de-significación psicoanalítica precede a la posibilidad misma de la colisión de los sentidos: las mayúsculas **efectúan la de-significación según un modo** particular y preciso, **apto a la vez para hacer fracasar la significación y para poner al descubierto el fundamento mismo de la significación**. Su rigor reside en su manera siempre singular de oponerse a la actualización semántica –a que Placer puede querer decir placer– refiriendo al mismo tiempo, muy precisamente, a la no-presencia de donde el “placer” emerge y que, en él, se hace representar (pp. 188-189).

Es mediante el efecto de de-significación que Abraham y Torok leen la respuesta freudiana como uso e intervención en la letra por la letra cuya doble función desarma y pone al descubierto. Para llegar a donde es preciso que las palabras en psicoanálisis alcancen es preciso desarticular o atravesar el sentido. Esta es la lección que subrayan Abraham y Torok. Que las letras reducidas a su abreviación de la palabra o por la indicación contra regla de la mayúscula ya no quieran decir sino tomen un valor a costa de la disolución de la significación. ¿Obtenemos por ello la fuente de la significación? La fuente de la significación que no es significación ¿a qué refiere? Tenemos una respuesta: la no presencia como fuente de la significación.

En ambos casos, Matte-Blanco y Abraham y Torok, recorren el problema y las vías que crearon para resolverlo. Ambos caminos sirven de antecedente en su problemática y también como trabajo de la letra-lógica que conlleva resolver la cuestión de la aproximación del psicoanálisis al objeto, el cual ocupa aquí el lugar de lo Real tal como Lacan lo propone.

La topología, los nudos, los esquemas, en Lacan responden a las operaciones que propone para responder a esta paradoja. Problema planteado en otros términos, pero que obedece a similar interrogante a resolver como nudo de letra y real. “La novedad lacaniana es construir una lógica para dicho inconsciente, una lógica débil que no refiere a un objeto discreto, agarrable, explicable en *begriff*, o sea en conceptos” (Jabit, 2008, p. 2).

Se trata de considerar directamente la indiscreción del objeto, cuyo rasgo es no ser especularizable (el objeto *a*) y hacer frente a una lógica de tal objeto que no puede ceñirse al concepto. Al concepto tal como lo entendemos, o al menos al concepto sin la necesidad de alguna torsión. ¿Qué diferencia hay entre el concepto y los elementos que paulatinamente Lacan va instalando en su enseñanza?

Como se aprecia en el trabajo de estos psicoanalistas, la novedad del objeto del psicoanálisis (en el lugar de lo Real) impone al pensamiento, al lenguaje, una necesidad de trabajo sobre sus propias formas de aproximación; no sólo cambiar los contenidos que el discurso vehiculiza sino además intervenir el pensamiento en las leyes de su ejecución.

Así comprendemos la descripción de Lacan de su trabajo:

Yo trabajo en lo imposible de decir. Decir es otra cosa que hablar (Lacan, 1976-77).

No se trata de hablar lo que no se alcanza a hablar, como límite de la palabra. Vale aquí la distinción del dicho y el decir que tomaremos en otro momento. Es con el decir (distinguible del habla) que Lacan trabaja la imposibilidad que ahoga lo dicho. Lo imposible de decir.

Por ello, esta aproximación debe establecer su distancia al concepto que opera en los dichos a través de los cuales el pensamiento consciente se desarrolla.

La definición lacaniana del concepto como “estructura de una relación” recuerda la necesidad de **homogeneizar los significantes del discurso analítico con la cura misma**. Finalmente, **lo real con el cual el psicoanálisis tiene que vérselas, se capta por el concepto entendido como la relación entre dos significantes S1-S2?** ¿Cómo adaptar esta definición general a la relación analítica? ¿Cómo izar los conceptos a la altura de la experiencia de lenguaje y ratificar la hegemonía de lo simbólico gracias a nombres nuevos? (...). Tratándose de la clínica de lo particular, Lacan suscribe el axioma de Freud según el cual hay que **olvidar la teoría en favor del caso**. El psicoanálisis sostiene la paradoja de ser una “ciencia de lo particular”. Ahora bien, el concepto colectiviza, unifica, pone en relación. No es el significante el más apropiado para captar la singularidad, el envoltorio formal del síntoma, el fracaso de la relación sexual. Lacan en el seminario 4, *La relación de objeto*, señala ya este límite: “la necesidad de pasar por otra forma que no sea la captura conceptual” (Cottet, 2012, negritas mías).

Otra forma que consista en una alteración radical de la función de las formas. Si las formas sostienen la universalidad, en el sentido de colectivizar los objetos (forma

como referente de los casos particulares) la cura psicoanalítica y su necesidad de trabajo del caso a caso no puede sostenerse en y por el uso del concepto universal. Tal como lo Real no se deja tomar por el sentido, ni por la lógica clásica, lo Real no co-responde a la forma universal. Si hay que olvidar la teoría para el trabajo del caso, se trata de la teoría entendida como conceptos que captan y explican a todos los casos que comparten una misma especie. Especie de síntoma, especie de padecer, especie de rasgos que producen la ecuación del diagnóstico.

A partir de aquí que, no diría conceptualizó, sino **matematizó el sujeto de lo inconsciente** ¿Por qué no conceptualizó? Porque el concepto, que no era desconocido por los antiguos, quienes lo llamaban la catalepsia, **es la mano puesta sobre un cierto número de objetos para su delimitación, para encontrar allí un rasgo común**. En cambio, nuestro esquematismo demuestra justamente la imposibilidad del concepto, porque el concepto está destinado a realizar una delimitación exhaustiva y por eso Lacan renunció progresivamente al uso de la palabra. Este es un mecanismo aconceptual, es decir, que muestra el límite de todo abordaje mediante el concepto (Miller, 1991, p. 44, negritas mías).

Más radical: lo imposible es el concepto, lo imposible en la órbita de una práctica que incluya y no se aleje de lo inconsciente. Ello implicaría en Lacan un abandono del uso de la palabra. Entendemos a cierto uso de la palabra.

Por otra parte, es sensible que a medida que hace su elaboración, Lacan progresivamente **transforma sus conceptos en enigmas**, atiborró con enigmas su enseñanza, (y seamos honestos) como el enigma, **eso es lo que nos retiene**: ese desciframiento. Evidentemente crear conceptos y crear enigmas son dos movimientos muy diferentes. Es claro que la enseñanza

de Lacan creó conceptos enigmáticos, enigmatizantes, y difundió el sentimiento (puesto que estamos en los en lo sensible) que el sentido se fuga (Miller, 2012a, p. 23).

Es interesante esta apreciación que abrocha el trabajo con lo Real y los efectos sobre el concepto, al estilo de una transmisión. Transformados los conceptos en enigmas, es decir en enunciaciones sin mensaje, articulan anudándose como bordes de lo Real y a la vez comprometen transferencialmente, es decir, retienen en el deseo de desciframiento.

He aquí otra fórmula para despejar el recurso. Esta vez se trata de la opacidad que implica el camino para descifrar aquello que la operación conceptual y su producción de sentido vela. Se trata de no taponar lo ilegible con sentido.

Por otro lado, fuga del sentido sería respuesta de Lacan a la cuestión del sentido allí donde el sentido no aparece bajo el encierro de lo que se produce entre significante y significado.

¿Es posible no velar el agujero por donde el sentido se fuga? Es en estos términos que ensayamos relacionar algunos de los recursos que inventa Lacan como recursos de escritura.

1.1. Espacio y tiempo de una escritura

¿Es necesaria la escritura topológica? ¿Cuáles son las cuestiones que en psicoanálisis obligan a abandonar la espacialidad del sentido común del contexto discursivo freudiano para considerar la elaboraciones espaciales no intuitivas de la topología combinatoria que Lacan propone para el psicoanálisis a lo largo de toda su enseñanza (...)? (Eidelsztein, 2008).

La obligación, la necesidad, enfatizan que no se trata de algo de lo cual se pudiese prescindir, ni tampoco de “refinamiento excesivo” (Nasio, 2000), ni “hacer uso de explicaciones de la índole de aquellas que hacen hincapié en ideas como ‘gusto’, ‘inclinación’, o ‘transferencia’ de Lacan por las matemáticas (Eidelsztein, 2008).

¿Es producto de una decisión arbitraria la apelación que el psicoanálisis hace a la escritura matemática, a la topología, a partir de la enseñanza de Lacan? ¿O tiene razones en la estructura del sujeto al que se consagra nuestra disciplina? (Vegh, 2008).

Hay una interesante confesión de Freud que da referencia a estas indicaciones obligantes. En la carta a Breuer del 29 de Junio de 1892, escribe:

Mi estimado Breuer:

La inocente satisfacción con que le entregué esas pocas páginas más ha **cedido el lugar a la inquietud que tan a menudo acompaña los incesantes dolores de la reflexión. Me atormento con el problema de averiguar cómo es posible representar de manera plana, bidimensional, algo**

tan corporal como nuestra teoría de la histeria (Freud, 1892, (1978), p. 14, negritas mías).

Qué podremos agregar a esta afirmación tan clara, salvo que ya no se trata de la pregunta por el qué (qué quiere la mujer) sino del cómo. El tormento en un punto es el mismo: pasar de lo imposible a la posibilidad de representación. En tanto se trata de la representación del cuerpo de la histeria, cuerpo teórico, cuerpo sintomático, ¿cómo pasar a la puesta en plano? ¿Cómo concebir que la letra posea cuerpo? Mantendremos de esta confesión de Freud la indicación del cuerpo como aquello que resiste ese paso; problema de cómo se sumergen los cuerpos al reducir las dimensiones espaciales. Problema del procedimiento que permita en ese paso, mantener algo de “cuerpo”.

Compárese con esta apreciación que recoge la aspiración de Lacan a lo Real: “Lacan se desesperaba por encontrar una escritura que permitiera ‘un bout du réel’, un pedazo de real, pasarnos un pedazo de real” (Flesler, 2000). La desesperación, el tormento del trabajo, ¿a qué se debe?

Se trata para Freud de ese momento en que la satisfacción de lo comprendido (revelada en su verdad de inocente semblante de saber) “cede” a la inquietud como movimiento y/o detención que inhibe.

¿Cuándo la satisfacción de lo comprendido cede a la inquietud?

Algo de la relación goce-sentido ilumina este paso que lleva a Freud a tildar de inocente su satisfacción. ¿En qué dirección comprenderemos la inocencia de la satisfacción?

El sentido es esencialmente satisfacción, el sentido es el goce (...). Nada decide el sentido sino la satisfacción. Pensemos en lo que es comprender. Si quisiera ir rápidamente, diría: comprender es estar contento. En ocasiones estamos contentos de no haber comprendido nada. **Pero, en fin, digamos que comprender tiene un lazo esencial con el estar contento.** La cuestión de la interpretación ¿qué quiere decir esto? Abre a

explicaciones, a traducciones hacia el infinito. Y, en el fondo, ¿cuál es el principio de detención, cuando dejamos de explicar? Dejamos de explicar cuando el otro confiesa estar contento. En la interpretación podemos decir que todo depende de encontrar con qué cosa el sujeto está satisfecho. Esto arregla las cosas; ridiculiza la cuestión del sentido del sentido (*the meaning of meaning*) ¿Qué es el sentido del sentido? El sentido del sentido es el goce. Es decir que la respuesta a qué quiere decir el sentido está a nivel de lo que Freud llamo la pulsión (Miller, 2003, p. 14, subrayado y negritas mías)

Justamente lo que Freud apuntó con el aspecto sentido de su reflexión: lo doloroso del trabajo de reflexión, la satisfacción, la inquietud frente a lo que del cuerpo (histeria) no logra comprenderse a cabalidad de sentido en el campo de la representación. ¿Por qué esto podría importarnos? Porque no se trata tanto de lo imposible de comprender y de agotar un sentido como de lo imposible de satisfacer. Matiz crucial en la dirección de la cura de un psicoanálisis y del fin de un análisis. Un análisis no concluye cuando se termina de comprender el sentido del síntoma sino algo que incumbe al destino de la satisfacción.

Respecto a la expresión de Lacan lo “materialmente imposible” define el verdadero asunto del psicoanálisis. Implica una extraña, diferente y nueva teoría de la verdad y de lo real que no es la realidad externa. Concedo que todo esto es quizás difícil de entender. Creo, déjenme decirlo así, que hacerse entender no es lo mismo que enseñar. En algunos casos es lo contrario. Uno sólo comprende lo que uno ya cree saber. Más precisamente, uno nunca entiende nada más que un sentido cuya satisfacción o confort ya ha experimentado. **Uno nunca comprende nada sino las propias fantasías. Y uno nunca es enseñado sino por lo que uno no entiende. Uno nunca es**

enseñado sino por el sinsentido. Si el psicoanalista deja en suspenso su comprensión, su creencia en lo que usted dice, le da a usted la oportunidad de hacer lo mismo. Cuando uno habla quiere que el otro esté de acuerdo, que le comprenda. Cuando usted va a un psicoanalista, va a ver a alguien que profesionalmente no le va a entender. Es decir, que va a considerar que la manera que usted usa las palabras, las palabras comunes, es completamente particular. Si usted dice “estoy deprimido”, no hay manera de que el significado que usted da a la depresión sea el mismo que el de su vecino. Y si va a un analista va a ver a alguien que no entenderá lo que usted quiere decir cuando dice “estoy deprimido”. A veces se dice que el lema del analista es “¿Qué quiere decir cuando dice esto?”, se puede hacer broma, pero localiza la posición del analista, que no es la de comprender, sino la de poner en suspenso el significado de vuestras palabras, lo que les da la oportunidad de hacerlo a ustedes mismos, de manera que puedan aprender algo de lo que les sucede, y esto es sólo posible en la medida que tomen distancia de sus propios fantasmas (Miller, 1988).

Es necesario incluir estos elementos en la cuestión de estas escrituras, en tanto que responden o provienen de algo que puede situarse, o considerarse, también más allá de una necesidad “epistemológica” pues conciernen y comprometen al goce. De quien está comprometido en, con una escritura que se resiste y resiste. Desde el punto de vista de la escritura, se trata de la inscripción en el espacio y el tiempo.

El despliegue rompe en el espacio y en el tiempo la simultaneidad de lo acontecido. La diacronía, la incorporación del tiempo en la construcción del sentido, su despliegue en líneas de sucesión discontinua, someten lo acontecido a estructuras de artificio en su re-presentación en el espacio-temporal. ¿Habrá posibilidades de escrituras que se desprendan de estas condiciones?

Además de los usos y alcances teóricos específicos de los esquemas, superficies topológicas o nudos, la presencia de los mismos en la obra de Lacan **confirma una respuesta** a la siguiente pregunta: **¿cómo producir un texto que dé cuenta de una realidad que funciona de manera sincrónica y articulada?** Si los escritos son, por su naturaleza, obligadamente diacrónicos, la inclusión de un esquema, grafo o nudo permite presentar y articular –al unísono– un conjunto de conceptos. Lacan explotó esta potencialidad (Korman, 2004, p. 47, negritas mías).

La composición del texto se enfrenta a la misma cuestión a propósito de lo que la escritura obliga. ¿En qué sentido obliga? Más allá del estilo, o incluso a pesar de los intentos de escritura de un estilo atento a la necesidad de un psicoanalista a escribir de “eso”, la sucesión en el espacio y el tiempo imprime al texto, a cualquier texto, una estructura ineludible. El segundo recurso de Lacan es el esquema, la superficie topológica, el nudo. La simultaneidad de la mostración articula de manera novedosa la letra en cierta disposición en el espacio imaginario: sincronía y articulación.

Como si los conceptos simultáneamente pudiesen en el mismo tiempo y espacio hacer presente sus interrelaciones.

1.2. Escritura topológica y escritura nodal

Se presenta la topología como suplencia del concepto. En su fenomenología de artefacto visual, los dibujos que el psicoanálisis importa para su uso representacional, implican un cercamiento diferencial del real imposible. Lo realmente imposible coincide con un campo de ilegibilidad, con el cual la práctica del psicoanálisis debe involucrarse. ¿No es la cura un paso hacia la legibilidad del goce ilegible? Es también por ello que se pueden proponer estos dibujos y las operaciones que involucran (corte, autoatravesamiento) como el resultado de una lectura que no sigue en todos sus términos la aprehensión conceptual. El uso de Lacan de estos artificios es un caminar hacia lo ilegible. “La topología se definiría como una lectura de la ilegibilidad” (Soury, en Levi-Hambra, 1996, p. 71).

La pregunta es la siguiente: ¿Con qué matices aceptaremos que la topología como particular aprehensión de lo Real por el registro Simbólico-Imaginario no es del orden, la referencia y las implicancias punto por punto de una a-prehensión conceptual? y ¿cuáles serían las operaciones paradójales de estos montajes, a través de los cuales se encontraría otra cosa que una ilustración ligada y *subordinada* a la operación del concepto?

La topología elabora un espacio que solo parte de lo siguiente: de la definición de vecindad, de proximidad. Esto tiene el mismo sentido, es una definición de lo cercano que parte de un axioma, el de que todo lo que forma parte de un espacio topológico, si debe ser puesto en una vecindad, implica que algo diferente esté en la misma vecindad. La noción pura de vecindad implica pues, ya, triplicidad, y no se funda en nada que una a cada uno de los elementos triples salvo el pertenecer a la misma vecindad. Es un espacio que solo se soporta en la continuidad que de él se deduce, porque no hay, en lo topológico, otras relaciones llamadas continuas que no estén fundadas en la vecindad, las que al mismo tiempo implican lo

que llamaré –y esto no se encuentra enunciado como tal en la topología–, lo que llamaré: **la maleabilidad**. Los matemáticos la llaman deformación continua. Ven ustedes que la referencia a lo continuo se encuentra en tal denominación, y adjunto, unido a la palabra deformación, lo cual, para ser más correctos, se enuncia: transformación continua. También se trata aquí de imágenes. Pero hay que decirlo, ellas no se captan tan bien. **El hecho que yo hablé de captar, *Begriff, Begrifflich*, implica una referencia lo que se capta bien, es decir lo sólido. Lo flexible se capta menos bien al tomarlo con la mano. La idea que funda la topología, matemáticamente definida, es abordar lo que tiene que ver con lo que ella soporta;** es la topología la que, aquí, soporta, pues no se le **supone un sujeto**; la idea es abordar lo que la topología soporta sin imagen, es decir, no suponer a esas letras, tales que ellas fundan la topología, no suponerlas sino lo Real. Lo Real en tanto que no agrega (Lacan, 1973, negritas mías).

La diferencia entre demostración y mostración permite responder a esta interrogante. Si la demostración es el resultado de la relación entre los símbolos que fuerzan una conclusión, la mostración se realiza como una operación indicativa en el límite del concepto. En este más allá de la interrelación entre los sentidos o el juego de la letra y su producción de significancia de las vías que despliegan y se repliegan como cadenas simbólicas, “se encontraría un juego simbólico-imaginario cuya ejecución topológica puede definirse como empresa del visionado” (Korman, 2004, p. 207).

“Se ve”, “miren, ahí se ve lo que fantasma quiere decir en psicoanálisis”. Estas expresiones son indicativas del proyecto topológico tal como Lacan lo entiende. Con el agregado fundamental de que eso que puede ser objeto de visión es algo que se construye en el límite de la imaginación. La topología tiene su paradoja y encuentra su límite en que no sólo se trata de imaginar lo inimaginable a partir de la construcción de un dibujo, sino que ello implica el cambio de dimensiones del

espacio. Es decir, objetos concebidos matemáticamente en dos dimensiones se imaginan artificialmente en tres dimensiones y se construye un dibujo que incluye un elemento que en las dos dimensiones (donde el objeto topológico “es”) no existe. En relación al tiempo el dibujo topológico, la botella de Klein por ejemplo, se construye en la formulación del *cada vez*. Para leer-ver la botella de Klein y que resulte posible afirmar: *he aquí el sujeto tal como el psicoanálisis lo entiende*, es necesario operar particularmente con la imaginación, “añadir fuertes dosis de imaginación, para imaginarlo mentalmente” (p. 207). No solamente para la visión original del señor Klein o el señor Moebius (en el caso de la cinta que lleva su nombre), sino también para aquel que involucra estos artefactos a la experiencia psicoanalítica.

El problema de la representación mental de un objeto –como son los objetos topológicos– puede entenderse en la medida en que nuestra mente y la experiencia espacial de tres dimensiones en que lo mental se afirma quedan en una zona de interregno respecto, por un lado, al objeto abstracto matemático (dos dimensiones) y, por otro, a las dimensiones que requeriría el dibujo de tal objeto (cuatro dimensiones). Una dimensión de más, una dimensión de menos. Esta es el límite de lo que las superficies topológicas se nutren. Con la presentación de este problema de representación particular de las figuras topológicas, surge la interrogante de en qué sentido y con qué alcance son objetos figurativos propicios para alcanzar un Real que al concepto y al juego de las letras no les resulta posible.

¿Qué y cómo se alcanza lo que se indica por medio de la figura topológica cuando Lacan afirma, por ejemplo, que el *cross-cap* es la relación entre el sujeto y el objeto del fantasma?

Podemos pensar qué ofrecen estas figuras y las paradojas que realizan en la imagen, otra faz que aquella conceptual o la que el juego de letras lógico permite. También podemos pensar que se trata de montajes simbólico-imaginarios que incluyen zonas reales que a otros montajes no le son posibles. Volveré sobre este aspecto más adelante.

Entendamos un poco más el dilema espacial de la imaginación y representación de las superficies topológicas y su empresa de una materialización de

significancia o como también se le denomina su aspiración a volverse un pensamiento *material* (Korman).

Se distinguen dos ámbitos en este dilema: por un lado, lo que el dibujo topológico es respecto de la ecuación matemática donde abstractamente existe, y por otro, lo que la figura topológica es respecto al concepto psicoanalítico que le “corresponde” y al cual “figura”.

Respecto a lo primero, desde el punto de vista de la superficie topológica el dibujo que la imagina y representa es una figuración bastarda. Por cuestión de las dimensiones espaciales que hemos mencionado, la distancia entre la imaginación de su formulación simbólica, la representación que imagina materialmente la interacción abstracta obliga a desvirtuarla agregando elementos imaginarios, léase *limites*, que nuestra mente requiere para representar fenómenos de *interpenetración*.

En este sentido uno puede preguntarse entonces por qué Lacan considera que es un plus de mostración y cuáles son los problemas anexos en confiar o dejarse seducir por los poderes de una imagen paradójica: estamos en ello más “cerca de lo real”. Si los incautos no yerran (como postula el título del seminario de Lacan) tal vez sea necesario operar considerando que efectivamente algo cerca, soporta el proyecto topológico (¿topologería?) de Lacan.

Estos aspectos pueden precisarse en la lectura de psicoanalistas.

Los topólogos trabajan habitualmente con fórmulas concretas, ecuaciones, letras, números y realizan cálculos con ellos. Emplean muy poco los dibujos y, en todo caso, los que elaboran tienen un papel absolutamente auxiliar (...). Muchos diagramas representan –por ejemplo, los del cross-cap, el de la botella de Klein o el del ocho interior– representan inmersiones de esas superficies-bidimensionales-en el espacio cotidiano (Korman, 2004, p. 36).

Como ya fue anticipado, el psicoanalista francés propuso al cross-cap (gorro cruzado) como forma material, concreta, de

pensar el fantasma. Se trata de una forma diferente a la manera clásica de definir un concepto. En vez de exponer una caracterización conceptual del fantasma (...) se puede mostrar el cross-cap y afirmar: ¡he aquí el fantasma! Para Lacan el cross-cap **no es ilustración ni recurso didáctico, por cuanto existe homeomorfismo de estructura** entre dicho objeto topológico y el fantasma (...). El cross-cap importado al psicoanálisis posee en su estructura elementos que han sido equiparados a los que se articulan en la definición lacaniana del fantasma (p. 206, negritas mías).

Se precisa la función de la topología en tanto ofrece no sólo un material diferente al pensamiento, un nuevo medio, sino que afecta la cualidad del pensamiento. Con la topología se podrán pensar las cosas que competen al psicoanálisis de manera distinta, y la topología fuerza a un pensamiento que disloca el uso conceptual o representacional. En otras palabras, establece una nueva relación entre representación y Real.

¿Cómo entender esta nueva relación? Como una relación que tiene su particular modo de asumir, subsumir lo imposible de representar-se en el pensamiento y en la imaginación. Efectivamente, por medio de transformaciones espaciales y paradójales positivamente la figura topológica “hace aparecer” lo que no existe y en esa misma aparición suplente transgrede y acopla imágenes bastardas de sus fórmulas abstractas.

Desde el punto de vista matemático el cross-cap es una superficie que resulta de la inmersión en un espacio tridimensional (3D) de otro objeto topológico —el plano proyectivo— que posee solo dos dimensiones (...). Estrictamente hablando, el plano proyectivo **no se puede dibujar** en el espacio euclidiano; en primer lugar por ser un ente matemático abstracto; en segundo término porque hay en

juego una proyección al infinito y harían falta cuatro dimensiones (p. 206).

De modo que el *cross-cap* es el resultado del puente que permite el paso de dos dimensiones (plano proyectivo) y que como artificio hace posible su visualización.

Pero entonces, ¿qué es lo que la topología ofrece realmente como artefacto que se acomoda a lo Real imposible de representar?

La respuesta no es simple. La tradición matemática filosófica y psicoanalítica toma sus posturas al respecto. Desde exaltar la función de la topología como vía obligada de la práctica clínica, hasta desmerecer en su totalidad de la importación de Lacan de estas figuras.

El camino que tomaremos, sin embargo, para construir respuesta al problema de la representación de lo Real en el espacio del pensamiento del sujeto consistirá en presentar a través de diversos textos de psicoanalistas lo que podríamos definir como la ambivalencia –consentida o no– del carácter metafórico del uso topológico.

Acercando la vista, se trata de precisar si cuando decimos con Lacan que la cinta de Moebius guarda relación con el sujeto tal como el psicoanálisis lo entiende, estamos diciendo que la cinta de Moebius nos permite representar lo que sería el sujeto, al modo de su concepto, que es una buena metáfora para ilustrar ciertas propiedades del sujeto o que la cinta del Moebius trabajada según ciertos procedimientos de corte, “es” el sujeto. ¿Qué querría decir aquí el verbo ser?

Presentamos una serie de citas donde se vislumbra la ambigüedad del estatuto:

Lacan estableció **un puente entre** las interpretaciones operando en el dispositivo analítico y los efectos que pueden observarse en la banda de Moebius después de la realización de algunos cortes sobre la misma (Korman, 2004, p. 93, negritas mías).

Dentro del marco propio de su teoría, [Lacan] postuló que la relación entre los discursos consciente e inconsciente **puede ser concebida como** la que existe entre el reverso y el anverso de una banda de Moebius: lo inconsciente es el envés del discurso consciente y puede manifestarse en cualquier punto del segundo (p. 69, negritas mías).

La botella de Klein permite visualizar **–sobre una única superficie–** las relaciones entre el deseo del sujeto y el deseo del Otro (p. 162, subrayado mío, negritas originales).

Y aquí se vuelve clara la ambivalencia en Victor Korman: “Para Lacan el *cross-cap* no es ilustración ni recurso didáctico, por cuanto existe homeomorfismo de estructura entre dicho objeto topológico y el fantasma” (p. 206).

Y a renglón seguido agrega lo que a nuestro juicio produce la ambivalencia que niega sin superar la anterior afirmación:

Las características estructurales de dicha superficie permiten a Lacan volver a trabajar ese concepto clave de la teoría psicoanalítica, ya que, como se verá, **es idónea para articular** al sujeto del inconsciente con el objeto de deseo (objeto a). El *cross-cap* importado al psicoanálisis **posee en su estructura** elementos **que han sido equiparados** a los que se articulan en la definición lacaniana del fantasma (p. 206).

Y ¿qué es equiparar? : *Hacer que sean equivalentes o iguales dos o más personas o cosas, o considerar que lo son.*

Y entonces, este es el punto último de la ambivalencia que mencionamos: ¿se hace como que son iguales o **realmente lo son?** ¿Y es esta pregunta pertinente o siquiera zanjable? Parece que volviéramos a algo irresoluble.

En otros autores estos se presenta de la manera que sigue:

No ilustran la paradoja, sino que son, su mismo ser. No se dirá que el sujeto es ilustrado por la banda de Moebius, sino insisto, se mostrará la banda y cortándola por el medio, se dirá: este es el sujeto. El artificio no designa el ser del sujeto: lo es. No se lee tampoco la representación, sino que se la práctica, y es esta práctica lo que le da su sentido (Nasio, 2000, p. 22).

La diferencia entre ilustrar lo que es y ser lo que es. En esta afirmación pareciera que Nasio sencillamente decidiera entre la ilustración y el ser. Pero ¿en qué sentido se trata del ser? El sujeto no es una hoja que se corta. La hoja que se corta no ilustra la sustancia.

Ahora bien, estos seres, estos lugares, ¿son reales o ficticios? Ni lo uno ni lo otro. Son artificios singulares, **efectuaciones espacio-temporales** que, a la manera **de un teatro espacial, dramatizan la paradoja**: la separación del deseo pasa a ser un agujero, el itinerario repetitivo de las demandas sigue el trazado de un ocho interior (doble lazo), o aún, el significante de la excepción (S1) toma la forma de un gollete de botella. Son como **elementos intermediarios** entre el dominio topológico estricto del que proceden, y las parejas de conceptos paradójicos de la teoría analítica (Nasio, 2000, p. 21, negritas mías).

No se trataría de tomar una decisión sobre dos alternativas, sino algo más complejo. Ni real ni ficticio. ¿Qué es algo que no es real ni ficticio? La respuesta implica enfatizar la efectuación: que estas líneas se realizan, se efectúan en el espacio de dos o tres dimensiones (como la banda), imágenes y operaciones sobre y en estas imágenes. Es muy sugerente esta noción de teatro espacial de lo que resulta ser paradoja y que además se sitúa en un intervalo, un entre topología y concepto.

El sentido está en el uso de la representación (...). Ahora bien, cuando uno dice uso, dice también **malogro y fuga**. Lo que escapa cuando uno trabaja con estos mixtos topológicos es el cuerpo (...) entendámonos: No es el cuerpo como extensión ni como imagen, **sino como lugar parcial del goce**: goce de la mirada y del tacto. Practicar topología significa tratar con el cuerpo la representación y, en ese mismo acto, inscribir esa práctica en el conjunto de nuestras producciones fantasmáticas (p. 22).

Lo que resulta particular es incorporar el goce del cuerpo, parcial, en este procedimiento que Lacan inventa-utiliza como respuesta. ¿Respuesta a qué? A la necesidad del psicoanálisis de una escritura que precisamente dé lugar al goce del que se trata. Estas manipulaciones, realizaciones, se miran, se realizan con las manos, se cortan, se operan. Resultan de algo que está por realizarse.

Esta manera de trabajar la alternativa real o ficticio en Nasio deja sin embargo una cierta ambigüedad respecto de lo que Lacan esperaba realizar con imágenes y con sus escrituras. Convendría para avanzar considerarlas un intento de escritura, considerar escrituras tanto las imágenes topológicas como las operaciones con el nudo borromeo. Lo sensato de acuerdo a los mismos postulados del nudo y su interrelación de los registros Real, Simbólico e Imaginario sería proponer que –en esta escritura con que Lacan trabaja lo imposible de decir– se trata del juego de los registros. No obstante, siempre retornan ciertas afirmaciones de Lacan que insinúan una preponderancia real.

En esa época llevó a fondo una idea que había insinuado años antes: la topología no es una metáfora; representa la estructura misma; es lo real que está en juego en la experiencia (Korman, 2004, p. 329).

La topología nodal no proporciona nuevos modelos ni esquemas; **tampoco ilustra conceptos**; se trata de una nueva

manera de escritura de la que él se sirvió para dar cuenta de la estructura y transmitir el psicoanálisis (...). Lacan se opuso explícitamente a considerar el nudo como un modelo: éste recurre a lo imaginario, el nudo a lo Real; es una escritura que soporta un Real (p. 330).

Sería la topología una manera de pensar y escribir el psicoanálisis. Y romper con ideas ya instaladas de una *aproximación* esférica a la obra de Freud.

Pequeñas diferencias: El nudo tiene tres dimensiones, las superficies topológicas solo dos. Como el nudo tiene tres dimensiones, para representarlo gráficamente es necesario dibujarlo en un plano (dos dimensiones) mediante un aplanamiento del nudo.

Aplanar el nudo tiene aquí sus consecuencias. ¿Nefastas? Hay que aprender a leer la superposición y el corte de un segmento como proyección de un cruce. Pero además se presenta una cuestión, que es la siguiente: “Los objetos topológicos son concebidos y no presentados. La distinción presentación/objeto, presentación plana/objeto espacial, puede sin embargo inscribirse en paralelo con distinciones ya clásicas” (Soury, en Korman, 2004, p. 356):

<u>Presentación plana</u>	<u>enunciado</u>	<u>dicho</u>
Objeto espacial	enunciación	decir

Korman cita a Soury en esta nota al pie, pero no extrae más consecuencias en el sentido de cuál es el efecto del uso de Lacan del nudo aplanado. Con este pie pareciera al menos poner en tensión o abrir una pregunta respecto a la afirmación de la dimensión del hablante ser que el nudo permitiría escribir. ¿Pero si al escribirlo hay que aplanarlo para pre-sentarlo, no borra su presentación lo que el proyecto escritural pretende? Volveremos sobre este punto.

Queda la pregunta de que es el nudo y los dibujos y los matemas en relación a la topología.

1.3. Escritura y topología, un nudo

Insistimos en una idea: la topología formó parte del proyecto de matematización; es decir, fue un intento de desentrañar las estructuras que están en juego en las relaciones que conforman la experiencia psicoanalítica. En ese contexto, el nudo borromeo quedó definido como una forma de escritura y como la mansión del hablante ser (dit-mensión) (Korman, 2004, p. 330).

Algunas propiedades del nudo aclaran estos aspectos.

En tanto curva cerrada sin puntos de intersección, los nudos pueden unirse formando cadena.

La cuestión del aplanamiento del nudo, que corresponde a la operación general de proyección en el plano, instala el problema de representar el cruce del nudo.

Al representar en el plano el cruce de los nudos ocurre que dos puntos en el espacio se proyectaran en el plano como una **superposición**.

“Es imprescindible que quede bien señalado cuándo y dónde un aro pasa por encima o por debajo de otro, ya que las formas de sub-y superposición son, como ya se dijo, **los determinantes de los fenómenos de trabazón de las cadenas**” (Korman, 2004, p. 335).

Las líneas discontinuas y los cruces establecen cuatro zonas abiertas y cuatro zonas de cruce. Cada cruce se articula, en la cadena borromea según la siguiente ley de composición: un segmento pasa por encima del segmento que pasa por debajo. “Lacan usufructuó el hecho –evidente– de que la nada en el nudo enmarca un agujero” (p. 335).

¿Por qué está importancia dada los agujeros delimitados en el nudo borromeo? “Los nudos articulan o conjugan agujeros y **posibilitan pensar** lo real, lo

simbólico y lo imaginario desde la perspectiva del agujero, **obviando la sustancialización**" (p. 335, negritas mías).

Lo que este nudo permite pensar se sostiene de la desustancialización que su composición realiza.

La ley de la propiedad borromea establece que por la manera en que se enlazan si se corta uno –no importa cuál– los otros se desanudan.

Tan importantes resultan el anudamiento y las condiciones del desanudamiento. El corte revelará a posteriori si la cadena era borromea o no, i.e. por el efecto que el corte produce.

La propiedad borromeica de un nudo viene determinada por el tipo de calce y corte (desanudamiento) Este nudo jamás da pie –mediante deformación continua– a un redondel: sin desgarros mantiene siempre la trabazón; si media un corte, se deshace (Korman, 2004, p. 336).

¿Para qué le sirve esto a Lacan? Relaciona cada anillo con cada uno de los registros, Real, Simbólico e Imaginario. Muestra aquello que los homogeniza: son los tres iguales o equivalentes; porque cada uno es una curva cerrada (anillo) y porque cada uno de los anillo puede resulta el tercero que anuda. Se rompe, con esto, la jerarquía de los registros.⁴

La escritura nodal es, además diversa; hay distintas maneras de escribir el nudo borromeo pues se realiza anillos (tal como aquí se describe) pero también se puede realizar con cuerdas entrelazadas.

Otro aspecto a resaltar es ubicar la consistencia del nudo. Cada anillo consiste en la cuerda del que está constituido. Con ello se espera reducir los supuestos (de cada registro): el soporte es materialmente la cuerda.

⁴ Conviene aclarar que la reducción de lo Imaginario con el nudo borromeo significa desarticular lo sustantivo de las propiedades corporales de la esfera. En lugar de ello lo Imaginario asume la propiedad de consistencia.

Cada consistencia en el anudamiento tiene las tres propiedades: Real, Simbólica e Imaginaria. Cada una es en este sentido “las tres”. La diferencia nominal (cada una se llamará distinto) se afirma en tres propiedades: existencia Real, agujero Simbólico, consistencia Imaginaria.

La existencia nombra la relación de los tres aros. Es a partir de dos aros independientes que el tercero los anuda (cualquiera de los tres). Se dice que el que anuda es existente respecto a los otros dos. El aro que anuda es el existente.

Entonces, el acto de nominar los redondeles (distinguirlos según Real, Simbólico e Imaginario) reparte funciones. En el caso de la existencial, R permanece por fuera de S, I.

En cuando al agujero (S) de cada anillo, “un nudo circunda un agujero; gracias a este orificio es posible que otro anillo venga a enlazarse al primero” (p. 340).

De esta manera el agujero permite el anudamiento; lo Real, entonces, y lo Simbólico –a su manera– permiten la consistencia del nudo (I).

Se pueden comprender ciertas implicancias espaciales del llamado plano proyectivo, como procedimientos que valen para el desafío de la presentación en el plano de ciertas figuras. El plano proyectivo implica que figuras se obtienen a partir de otras figuras, utilizando un procedimiento de líneas rectas de proyección. Lo interesante es que la distorsión a la vista de las figuras en sus formas y medidas no implica que ellas (según sus propiedades geométricas) no sean equivalentes.⁵

Para el caso, esta línea recta al infinito⁶ permite obtener algo distinto del espacio convencional.

Se destaca la formación de otros espacios con propiedades diferentes, incluso con dimensiones diferentes. A partir de ello es posible cuestionar lo que nos parece inamovible de las propiedades del espacio en que vivimos. El cruce de las rectas se

⁵ Se retoma así lo esencial de la idea freudiana de proyección. La proyección para el psicoanálisis no es como lo entiende la psicología (poner afuera lo que está adentro) sino un mecanismo que por distorsión imaginaria hace aparecer como distinto e impropio lo que es igual y propio.

⁶ La geometría proyectiva, a partir del siglo XVII, altera la propiedad de las rectas paralelas que nunca se cortan, así se proyecten al infinito. En esta geometría las rectas paralelas se cortan en el infinito por un punto llamado *impropio*. Este punto tiene la extraña propiedad de no ubicarse en un punto concreto del espacio, como los demás puntos. Por este punto puede trazarse más de una recta paralela a la recta a la que corresponde (impropio) el punto.

realiza en el infinito. *Allá, se juntarán* (¿esperanza o certeza matemática?). “El signo infinito implica que lo que ahí sucede, sucede tan lejos: no puede haber representación gráfica certera del mismo” (p. 362). Los problemas de representación y su forzamiento se multiplican.

Se tratan de un mismo asunto. ¿Cómo representar en nuestro espacio lo que sucede en un plano proyectivo?

El proceso de **completar** el plano con los puntos impropios (...) se desarrolla de la siguiente forma. Toda línea recta se completa con un solo punto impropio (“en el infinito”), y dos rectas tienen el mismo punto impropio si, y sólo si, son paralelas. Una recta completada con el punto del infinito, se convierte en una línea cerrada, y el conjunto de todos los puntos de infinito de todas las posibles rectas forman por definición una línea impropia o línea de infinito (Aleksandrov, Kolmogorov y Laurentiev en Korman, 2004, p. 364).

¿Qué se puede leer en este “completar”? Un recurso, un añadido. Se agregan elementos abstractos al plano ordinario.

Esto significa que el plano proyectivo subsume al afín, pero posee además componentes nuevos. La misma aplicación que se acaba de aplicar al plano puede hacerse extensiva al espacio; se generaría entonces, un espacio proyectivo distinto al de 3D, que se rige por leyes propias. En este caso, en lugar de línea de infinito tendríamos un plano de infinito (Korman, 2004, p. 364).

¿Qué es ese espacio intervenido? ¿Una creación?

Este aspecto que atraviesa la escritura nodal, el plano proyectivo y la topología abre interesantes preguntas respecto a lo visible, el espacio y lo Real.

La intersección que se dibuja ¿en realidad no existe?. ¿Lo que se dibuja como dos puntos en una circunferencia en realidad son un solo punto? (reunión de los puntos antipodales de una circunferencia o *identificación*).

La presencia en los diagramas de la línea de autopenetración favorece la representación mental del cross-cap y de las propiedades moebianas que le son inherentes; pero este aspecto sólo resulta útil si, **al mismo tiempo**, se tiene en cuenta que es inexistente: se trataría de un **artificio** para representar el autoatravesamiento. Es por lo tanto, un elemento que no pertenece a la superficie; en otras palabras no es propia del plano proyectivo; viene impuesta por las condiciones del medio donde se realiza su inmersión (p. 210, negritas mías).

Así:

La recta de infinito se ha transformado en una circunferencia que tiene un radio infinitamente grande. La circunferencia representa ahora la línea de infinito. Toda recta que atraviesa 0 (y sus paralelas, podría agregarse), tiene(n) **un solo punto de infinito**. Si bien en el esquema vemos que la recta AA' atraviesa la circunferencia en dos puntos, hay que imaginarlos como un único punto, ya que –como se acaba de decir– cada recta tiene un –y sólo un– punto en la recta de infinito, que se ha representado cerrada (p. 366, negritas originales, subrayado mío).

Pero ¿por qué el psicoanálisis requiere alterar el espacio para re-presentarse?

1.4. La escritura y la imagen

Estas intervenciones en el espacio producen nuevas relaciones en lo visible cuya referencia debe cuestionarse. ¿Cuánto se moldea el registro Imaginario en pos de armar dispositivos que nos permitan alcanzar algo de lo Real? ¿En qué sentido sigue siendo lo Imaginario un recurso para el psicoanálisis? ¿Qué Imaginario dispone la topología?

La interdicción de lo imaginario ha hecho mucho mal a los psicoanalistas en su trabajo de pensar lo real. No es seguro que uno deba pronunciarse contra la imagen en favor del decir o del número, tratándose de lo real psíquico, la cuestión sigue siendo: ¿qué diferencia hay entre pretender decir eso real con conceptos, escribirlo con números y mostrarlo con artificios imaginarios? (Nasio, 2000, p. 9).

Se distingue, por un lado, un debate que se aprecia en ciertas lecturas psicoanalíticas sobre la función del registro Imaginario en el desarrollo de la enseñanza de Lacan. Subrayamos la pregunta de Nasio que, antes de decidir sobre un montaje u otro para pensar lo Real, interroga los términos diferenciales de esos montajes. ¿Qué diferencia hace la topología en el abordaje de lo Real? ¿Cómo se articulan los registros con este abordaje? ¿Se trata de dibujos que representan la realidad psíquica? Y si se trata de otra cosa, ¿en qué términos podemos comprender esa diferencia?

Se trata, por un lado, del estatuto de la topología y, por otro, del desarrollo topológico de problemas que atañen al sujeto del inconsciente.

Nasio (2000) ha subrayado el carácter de topologería de este préstamo del psicoanálisis de esta área de la matemática, en el entendido de que su utilización enfatiza el dibujo más que el cálculo y la mostración por sobre la demostración. Es fantasmática en tanto recurso imaginario y al mismo tiempo no es un recurso cualquiera. Es un recurso necesario por cuanto responde a la necesidad del

psicoanálisis de pensar el espacio de acuerdo al sujeto del inconsciente versus el sujeto del conocimiento. Es, por tanto, necesario repensar, incluso reconstituir una nueva estética trascendental distinta a lo elaborado por Kant para el sujeto trascendental. Las categorías *a priori* del espacio no se corresponden con la significación del espacio para un sujeto que no es sujeto de la consciencia sino sujeto del inconsciente.⁷

Hay coincidencia en la necesidad para el psicoanálisis de reconstruir una noción de espacio que se despegue de las coordenadas de Euclides o de la superficie de la esfera. Necesidad de otra estética. ¿Qué significa esto? Significa en principio que el espacio y la realidad en psicoanálisis no pueden pensarse en términos de una interioridad versus una exterioridad. El prejuicio con el cual nuestra experiencia imaginaria se representa sostiene un interior que sería nuestro psiquismo y que estaría limitado por una piel que está de cara al exterior (Nasio, 2000). Esta formulación sencilla se puede desplegar según las distintas figuras topológicas, de acuerdo a cómo cada una de ellas resuelve esta cuestión ¿Cómo concebir un espacio que mantenga otras relaciones entre el interior y el exterior de su superficie?

La complejidad fue planteada por Freud respecto a la relación entre la realidad llamada “psíquica” y la realidad llamada “exterior”. No hay acuerdo. El funcionamiento del inconsciente altera una relación de oposición entre ambas. De ahí esta idea de Freud de pensar la realidad exterior como una proyección del espacio psíquico.

La tesis de Kant según la cual el tiempo y el espacio son formas necesarias de nuestro pensar puede hoy someterse a revisión a la luz de ciertos conocimientos psicoanalíticos. Tenemos averiguado que los procesos anímicos inconscientes son atemporales (Freud, 1920 (1978), p. 28).

⁷ Necesidad que se articula con la utilización de la lingüística como lingüística, de otras lógicas en definitiva *Otra escritura*.

La espacialidad podría ser la proyección de la extensión del aparato psíquico. Ninguna otra derivación es posible. En lugar del a priori kantiano, las condiciones de nuestro aparato psíquico. La psique es extensa, pero nada se sabe de ello (Freud, 1938, (1978) p. 302).

1.5. Lo Real y la escritura

La necesidad de Lacan de la topología es la necesidad de una **escritura**. El deseo de escribir el psicoanálisis como una necesidad de escribir.⁸ Incluso: “Esta idea que necesitaba la topología para escribir el psicoanálisis es muy temprana. A mi entender la historia de Lacan, la enseñanza de Lacan es el trabajo para llegar a eso, por ejemplo, presentar el nudo en el seminario 20” (Ruiz, 2008).

La vía de Nasio (2000) consiste en explorar y dar un estatuto a la topología en su “uso” psicoanalítico, lo que podemos considerar una estrategia del entre: entre concepto y topología, entre práctica y teoría, entre dibujo y corte. En virtud de tal utilización, esta *topologería* toma su virtud nominativa en la medida en que se vuelve práctica y relación inclasificable desde el punto de vista de categorías como “concepto”, “metáfora”, “ilustración”.

Esta escritura adjunta al factor de su praxis un *locus* a la corporalidad. Corporalidad de quién ejecuta el procedimiento topológico que se articula al cuerpo “puesto” en obra en la figura en cuestión. Estos dispositivos; banda de Moebius, *cross-cap*, toro, botella de Klein, son dispositivos que no cumplen su función para el psicoanálisis en la medida en que se “habla de ellos” sino en la medida en que se ejecutan, se practican. Y esta práctica consiste en dibujarlos (seguir la paradoja de sus líneas) y en efectuar operaciones de corte que producen o no diversas modificaciones en sus superficies. Puedo mostrar una banda de Moebius, puedo ilustrar incluso cómo se hace, ilustrar la línea de su corte, incluso los efectos de su corte.

La topología con la cual los psicoanalistas piensan y trabajan no es ni la topología general ni algebraica. Aunque afín a la topología combinatoria, es en última instancia una topología

⁸ Hay diferencia entre la necesidad, el deseo y la demanda. Si es el significante dirigido al Otro lo que marca el paso de la necesidad al deseo, una escritura para el psicoanálisis se demanda. Siendo necesario escribir para algunos psicoanalistas, significará a la vez un deseo de escribir. ¿Se escribe por necesidad o deseo? Si el deseo pasa por la respuesta del Otro, la escritura, la letra ¿sigue siendo una dedicación? ¿Se escribe siempre para alguien? Aquí ilumina la contraposición entre necesidad orgánica y necesidad lógica.

particularísima, que caracterizaré como mostrativa y fantasmática (Nasio, 2000, p. 25).

Cuando se señala fantasmática ¿se trata de que se muestran fantasmas (espectros de lo Real) o el fantasma (tal como Lacan opera el término) que liga el sujeto al objeto se pone en escena en esas operaciones mostrativas? Y entonces es obligada la pregunta: ¿son reales o ficticios? Tomemos la mostración del deseo como concepto en psicoanálisis. En esta topología el deseo pasa a ser un agujero descrito, bordeado, efectuado por un recorrido. ¿Es una ficción, un semblante, una forma de imaginarnos lo que en “realidad” el deseo es? Quiero decir, una pintura de aquella impulsión limitada que hay entre el sujeto y sus objetos tal como los escuchamos en el trabajo del análisis. Si el soporte del deseo es el fantasma, ¿qué sentido le daremos a esta expresión que dice que es fantasmático el trabajo y el pensamiento topológico en psicoanálisis? ¿Cuál es el borde entre lo Real y la ficción? Entendemos que la estrategia del “entre” se afina justamente si dejamos de pensar a la topología en la lógica de la esfera. Tal como señala Nasio, no decidiremos si se trata de Real o ficción o de concepto paradójico o de dominio topológico estricto. ¿Qué queremos decir? Que estos objetos ejecutados realizan las relaciones que “pretenden”. Esta afirmación puede conjugarse según distintas fórmulas.

Como esas efectuaciones espaciales, como teatro espacial, las figuras topológicas dramatizan la paradoja. Estas superficies que no son superficies, estos conceptos, que no son conceptos, efectuados singularmente en el espacio *no ilustran la paradoja: son su mismo ser* (Nasio, 2000).

Esta distancia de presentarse ilustrando otra cosa que “ellos mismos” nos resulta de particular valor para el problema que aquí desarrollamos. De golpe la

distancia que separa el “entre” se cruza en un quiasma que en topología se define según la noción de “autoatravesamiento espacial”.

Volvamos sobre estas palabras del inicio que interrogan la relación entre el ser y el artificio.

“El artificio no designa el ser del sujeto: lo es”. “El ser de lo psíquico, el estatuto ontológico del psiquismo, es topologería analítica” (Nasio, 2000, pp.22).

¿Pero en qué momento deja de ser un artificio? O mejor dicho, ¿en qué momento dejamos de estar del lado del artificio y quedamos del lado del ser?

Veamos, realicemos un ejemplo; la banda de Moebius se relaciona con la paradoja del concepto de sujeto del inconsciente. Paradoja entendida en primer lugar como las que se implican espacialmente con las relaciones entre interioridad y exterioridad para un sujeto que “tiene” un inconsciente y también con el efecto que ello trae para ese sujeto en cuanto a su experiencia de presencia y ausencia respecto a la cadena significativa que lo “representa”. Hasta aquí mencionamos ciertas nociones básicas del sujeto barrado. ¿Qué hace la banda de Moebius respecto de esto? ¿Qué agrega esta manera de escribirlo? ¿Ilustra la banda de Moebius el sujeto? Muestro la banda, la corto y digo: he aquí el sujeto (Nasio, 2000). Claro, pero se trata justamente de que quiere decir “he aquí el sujeto”.

Banda de Moebius, sin adentro ni afuera, es adecuada para representar una estructura que desdice cualquier idea de una psicología de las profundidades, no tiene como la topología de la esfera, un adentro y un afuera, una superficie y un interior, todo se juega en la superficie. Nosotros añadiremos: todo se juega en la superficie del discurso del analizante. Es en su decir que habremos de encontrar los elementos inherentes a la estructura” (Vegh, 2008).

¿Analogías estructurales? Es la estructura de la banda análoga a la estructura del sujeto. Una invariante ¿la misma estructura en dos formas tan disímiles como un dibujo y un ser hablante? Diremos que cuando mostramos una estructura aquí

(cortando la banda) mostraremos la estructura allá. Nos hemos apartado, entonces de ese “aquí” que la demostración promete: “he aquí el sujeto”.

Con esta característica: que al recorrer esa línea media con la tijera, haciendo un corte, desaparece la banda y emerge una banda cilíndrica, efecto adecuado para representar al sujeto como pulsación, alternando el tiempo de alienación con el de separación. El sujeto emerge, como en un happening, y desaparece. Como en un relámpago se efectuó y vuelve nuevamente a estar bajo represión (Vegh, 2008).

Es un problema la palabra adecuación. Problema según las pretensiones. ¿Topología pretenciosa?

Cuando se recorre la línea media con la tijera, momento del *happening*, del ocurriendo, ha ocurrido un re-presentación que solo puede ser lectura en tanto se práctica. Como la distancia que experimentan los actores entre leer el guión “ensayando” y actuar el guión. En la práctica de esta representación se encuentra el sentido de la misma.

Cómo ocurre que seamos sujetos en el momento en que no somos más que un decir y, simultáneamente, que seamos el sustento ausente de las futuras repeticiones (...).

El ser topológico introducido hace tiempo en la teoría lacaniana y que figura esta antinomia del sujeto es la banda de Moebius. En lugar de definir al sujeto la banda de Moebius nos lo muestra. Pero sería falso identificar directamente el sujeto con la banda y decir señalándola: he aquí el sujeto. No, lo que nos interesa en la banda de Moebius es que su propiedad de tener un solo borde cambia si se opera en ella un corte mediano. En ese momento de cortar siguiendo la línea mediana de la banda y describiendo con las tijeras una curva cerrada (que vuelve al

punto de partida) la banda propiamente dicha desaparece (...). No basta entonces con representar el sujeto en el espacio, es menester también el acto de cortar, de trazar una curva cerrada. El acto de decir es del mismo orden porque el significante determina, hiende al sujeto en dos: lo representa y representándolo, lo hace desaparecer. Es cortando la banda como se puede decir: he aquí el sujeto (Nasio, 2000, p. 16).

Armar la banda implica meter las manos en la ejecución. Es un pensamiento que trabaja con el cuerpo. No porque se tenga un cuerpo que soporta los pensamientos, sino porque el cuerpo efectúa el pensamiento. Y si se trata del cuerpo como el psicoanálisis enseña, se trata de goce y de pérdida. ¿En qué sentido se escapa el cuerpo en esta escritura que es la topología? El *cross-cap*, o gorro cruzado. Hablaremos con el *cross-cap* del fantasma. Para entender lo fantasmático de su uso y el tipo de inscripción espacial que realiza “practicarlo”. ¿Qué novedosa relación entre el sujeto que practica el *cross-cap* y su objeto (*cross-cap*) encontramos? ¿Qué nos enseña de esa pérdida del cuerpo que conlleva la práctica de la topología? Un *cross-cap*. He aquí, su mostración en plano. A diferencia de la banda, el *cross-cap* no se puede hacer. Habrá una parte que agregar en el *cross-cap* que no existe en su presentación abstracta. Para presentarlo en nuestro espacio hay que tergiversar. Esto como primer punto. Más bien como primera pérdida. El fantasma define la relación entre el sujeto y el objeto. Lo fantasmático no está en el objeto (como decir que solo se tiene del objetos sus imágenes internalizadas espectrales) sino en la relación (de inclusión/exclusión) que los mantiene co-respondientes. El sujeto se incluye en un objeto que es su exterioridad, que le es heterogéneo. Por tanto, el fantasma no está dentro, sino que se extiende y confunde con la exterioridad.

“Qué es, en efecto, el fantasma, si no una acción, un obrar hasta confundirnos con el poco de cuerpo que perdemos” (Nasio, 2000, p. 22).

Incluirse quiere decir *desprendimiento* y *confusión* con el objeto **a** como pérdida. Esta parte del cuerpo se pierde como goce. Por esto la práctica de la topología incluye el goce. La afirmación *no hay metalenguaje* (un lenguaje exterior al

lenguaje para hablar del lenguaje) significa que no hay ejecución que no esté desbaratada por el goce (Nasio, 2000).

La dimensión práctica de la topología conlleva, precisamente por ser práctica, una inscripción en el conjunto de las representaciones fantasmáticas (Nasio, 2000). Al tratar con el cuerpo la representación (dibujar, cortar) se desprende (en) con el objeto en la misma operación de realización del sujeto (tal como la fórmula del fantasma indica).

En tanto inscripción, la topología se define como escritura.

Entendemos la topología como un paso en la escritura (Ruiz, 2002). Desde el punto de vista de la escritura como inscripción en una superficie, algo ocurre en la ejecución topológica respecto a la función que habitualmente cumple la escritura. Cuando se muestra una de sus figuras realizadas, por ejemplo el *cross-cap*, no se tratará de una ilustración, de ilustrarse, para recordar luego de qué se trataba y mostrárselo a uno mismo o a otro. Ya no nos encontramos en el campo de la escritura como una ayuda memoria. Las marcas como líneas en una superficie, “*dan una versión* que me parece mucho más allá de decir, bueno, con esto lo anoto, se lo puedo contar a otro para que no me olvide lo que tengo que contarle. Es decir, la escritura pasa a ser una cosa diferente de una ayuda memoria” (Ruiz, 2002).

¿En qué sentido, entonces se dice que el *cross-cap* escribe-marca el objeto en tanto que falta?

Lacan dice cuando introduce el plano proyectivo: ahora les voy a mostrar la estructura donde está marcado el lugar donde el objeto falta. Es decir, construye el plano proyectivo de tal manera que tiene un punto extraño y la idea es recortar el objeto alrededor de ese punto (Ruiz, 2000).

La representación de la falta se indicará, en este caso respecto de un punto que guarda propiedades curiosas respecto al resto de la figura (punto extraño) sobre el cual o alrededor del cual se realizará la operación del corte que desprenda al objeto.

Nos importa destacar la operación de corte que implica el desprendimiento y el lugar (punto) que sostiene su ejecución.

Apreciemos mejor esto con distinción y paso del plano proyectivo al *cross-cap* notando el carácter de los agujeros en dos figuras topológicas; el toro y el *cross-cap*. Si observamos el toro (neumático) su agujero central no es algo que le hayamos quitado a la figura sino, por decirlo así, le es estructural. Esta manera en que hay agujero en el toro (que relaciona demanda y deseo) ¿qué nos permite entender de la manera en que se marca el agujero en el *cross-cap*?

Hay que subrayar la importancia del agujero en topología y en aquello que el psicoanálisis toma de la topología; vérselas con la dificultad para afirmar “un agujero está acá”. Respecto al agujero, “yo lo que puedo decir es cuántas líneas pasan por él y cuántas líneas no pasan por él, pero no puedo darle una ubicación, es una propiedad de la estructura” (Ruiz, 2002).

Cuando se dice propiedad de la estructura (del toro) se entiende que aunque pueda ligeramente decirse que en el centro del toro está el objeto **a**, no es preciso, es dificultoso decir que lo que aparece en el centro de un toro, es el objeto **a**.

“Ahora podríamos decir, visto que Lacan planteó más adelante, que lo que hay ahí del objeto sería una propiedad estructural de las relaciones entre demanda y deseo, y que es como un agujero en topología” (Ruiz, 2002, subrayado mío).

Comprendemos entonces a la topología como el suceso de escribir una superficie. Escritura cuya dificultad es situar un agujero. Son el problema que esta escritura en superficie tomará a su cargo. Y las conclusiones serán sorprendentes y difíciles de comprender porque escapan a la experiencia intuitiva: plantear el agujero como puramente topológico. Esta conclusión compromete al objeto en psicoanálisis. Su estatuto desustancializado. El objeto **a**, situado de distintas maneras en estos objetos topológicos, en sus agujeros (nudo, toro), es el objeto de la escritura en el sentido de estar en el lugar de lo Real.

1.6. Acerca de la creación de *dit-mensión* como aparato escritural y los registros RSI en la escritura nodal

La escritura nodal (escritura de o con nudos) se propone escribir lo que es el decir. No el dicho, el decir. Esta escritura sería aquella que ex-sista a los dichos.

La escritura que se realiza con los nudos (manipulación y dibujo) disminuye en una dimensión (pone en plano) lo que se realizaría en tres dimensiones. Por eso al dibujar los nudos hay lugares donde el trazo se interrumpe.

Se plantea que esta primera reducción de tres a dos dimensiones elimina la dimensión imaginaria del asunto. Por eso la interrupción que aparece en nuestros dibujos (escritura nodal) recuerda la dimensión imaginaria donde sí existe lo que está arriba y lo que está abajo.

Se puede decir de manera preliminar que arriba o abajo, adentro afuera se relacionan con una dimensión que es imaginaria. Así, el neurótico imaginariamente se vive como teniendo un interior y un exterior.

La proposición de Lacan en el registro Imaginario toma en la escritura nodal otra función que la especularidad. Por eso se puede afirmar que hay una función imaginaria del anudamiento y que está ligada a la propiedad del cuerpo de mantenerse junto (siempre que se hable de Imaginario debemos pensar en el cuerpo).

¿Cómo se mantiene junto el cuerpo? *Sentía que mi mano no era mi mano*, relataba una paciente que confesaba haber estado anteriormente muerta. Esta afectación psicótica del cuerpo es una afectación que puede entenderse desde la perspectiva que toma la escritura nodal en tanto consistencia imaginaria.

Lo que debemos considerar es que en este caso el anudamiento imaginario debe desustancializarse. Es decir, en la escritura nodal el Imaginario anuda (mantiene junto) pero no supone sustancia.

Una primera forma de abordar el asunto de la dimensión consiste en despejar eliminando la dimensión imaginaria, lo cual no quiere decir que se elimine el registro Imaginario.

Lo Real del nudo, el aspecto real del anudamiento, estriba en que es imposible que se suelte uno de los anillos sin que al hacerlo se suelten los otros dos. Nótese que lo Real se apoya en la propiedad, imposible de contradecir, del anudamiento. Por la parte imaginaria tenemos la manipulación del nudo, el trabajo que realizamos con él, el dibujo y, como hemos señalado, la consistencia.

El registro Simbólico se entiende como el registro del decir, del decir del nudo. En este contexto Lacan plantea la cuestión del decir y sus dimensiones. Tenemos este registro Simbólico y también que la escritura del decir que ex-iste al dicho. Que la escritura del decir ex-ista al dicho significa que escribir el decir no es agregarle algo al dicho sino que el decir proviene de ahí (la noción de la existencia es aquí un *afuera de pero proviniendo de ahí*; repárese en la expresión “vengo saliendo de esa sala”).

En una primera presentación la dit-mensión (palabra intervenida por Lacan) es la manera con la que en esta escritura se agrega una dimensión. La escritura nodal quita una dimensión (la imaginaria) y agrega una dimensión (la dit-mensión). Hay algunas condiciones en el ejercicio de la escritura nodal sobre las cuales vale detenerse. Se presenta una suerte de torpeza en el ejercicio de componer-dibujar el nudo.

Lacan se preguntará por qué somos tan torpes con el manejo de los nudos. Ello se manifiesta en la experiencia de nuestra dificultad para visualizarlos, decidir si son nudos o no, saber por dónde pasan sus vueltas, etc. Es experiencia de esta dificultad, podríamos decir representacional, a partir de la cual Lacan se interroga, y advierte la función en el campo de la escritura de lo Real de la pluralidad de dimensiones en el acontecer de su ejercicio práctico.

¿En cuántas dimensiones vivimos?

¿Será porque se trata de un acercamiento visual que vemos que nos tropezamos al escribir el nudo? ¿Cómo entender esta suerte de resistencia? Lacan sitúa esta dificultad en un orden más profundo que un defecto del sujeto a nivel visual.

Con los nudos podemos apreciar un problema más profundo del sujeto. Del sujeto que habla. Más precisamente, Lacan lo llama el ser que habla. “Para el ser

que habla, él está siempre en alguna parte mal situado entre dos y tres dimensiones” (Lacan, 1974-75).

Podemos ver que esta *mala situación*, este mal del *in situ*, se comprende al adjudicar la localización del ser que habla, a la dimensión del “entre”. El sitio del ser hablante es el entre-sitios. Y por ello está a la vez entre dos y tres dimensiones espaciales (dos lugares y el lugar del “entre” como un tercer lugar). A partir de aquí, Lacan hace un giro y dice una cosa muy curiosa y que motiva la puesta en plano de la dit-mensión. Lacan dice *que producir el equívoco sobre la dimensión es equivalente al nudo* (Lacan,1974-1975).

Por un costado, la producción y la escritura del equívoco agrega la letra **t** y convierte “di” en “dit” en la lengua francesa, convierte *di* en *dit*, es decir, *dicho*; dicho-mensión.

Dit-mensión opera el equívoco entre mansión del dicho (dit-mansión) que puede oírse como mención del dicho (dit-mensión) a partir de la dimensión.

Se trata de escribir en esta escritura de equívoco (que es al mismo tiempo su producción) a la palabra como dit-mansión a través la *mention du dit*.

Para comprender la equivalencia de este aspecto y el nudo conviene recordar el otro neologismo que introduce Lacan en este momento respecto al ser y sus relaciones a la palabra. Si nos preguntásemos ¿quién es el sujeto de la ditme(a)nsión?: *Parlêtre* (Lacan,1974-1975) articula de través el hablar (*parler*) y el ser (*être*), con lo cual se traslada la acentuación de un ser que (además) habla a aquella instancia donde se habla para ser.

En otros términos la dit-mensión refiere al sitio en el que sujeto se condiciona en el encastre nodal de los tres registros (aquí el encastre o construcción del nudo o cadena borromea se entiende como equivalente a escribirlo).

Pero ¿quién escribe esa terceridad en la unidad que condiciona al sujeto *in situ*? Por una parte, el malestar del sitio es precisamente esa falta de ubicación respecto a la operación escritural. Dicho de otra forma, no hay autor del nudo. Y al mismo tiempo la ejecución produce, compromete, condiciona incluso involucra aquello que era (habrá sido) el activo de un decir (*dire*).

Notemos lo siguiente; la dimensión se escribe como mención del dicho. Hay que notar que respecto de las transcripciones del seminario del francés al español hay una ambivalencia entre el decir y el dicho. En alguna versión (Jaques Alain Miller, Ornica?) se transcribe dicho (*dit*) ahí dónde otra (la versión llamada *crítica* de Rodríguez y Chollet) transcribe y traduce decir (*dire*).

Decir y dicho. ¿Cómo entender mejor esta diferencia, que hace síntoma en la traducción de las lenguas?

La ambivalencia se abre entre una mención del decir y una mención del dicho.

Esta ambivalencia envuelve íntimamente el trabajo de una escritura que pretende escribir el **decir existente al dicho** (donde el decir no sea un agregado al dicho). Evidentemente la cuestión que se visualiza en esta ambivalencia es el problema, de cómo lograr una escritura tal; escribir en el dicho su decir. Y habría para ello que oír el decir en el dicho sabiendo que: **que se diga queda olvidado tras lo que se dice en lo que se oye** (Lacan, 2001 [1972]).

Con lo cual el problema de la escritura del decir existente al dicho recibe una respuesta como escritural nodal, por una parte, y por otra se desplaza o encuentra su “sitio” en el continuo desplazamiento o desaparición del decir en el dicho. La producción de esta palabra dit-mención (dichomención en español siempre se oye como es dicho) **subvierte el orden Imaginario de la dimensión** del ser hablante, justamente en la medida en que introduce en la dimensión a secas el dicho. La dimensión y su orden Imaginario quedaría escandida por esa **t** que introduce al dicho como parte de la dimensión.

Respecto de la *mención* puede oírse ahí “mención” (en francés, *mention*) y mansión (en francés, *mansion* también), con lo cual tenemos la mención del dicho (el decir del dicho) o la casa del dicho.

Nos encontramos con el suceso de introducir el dicho en la dimensión.

Podemos creer que vivimos en tres dimensiones, pero ¿en cuántas **realmente** vivimos?

Se abren los efectos de mantener-instalar (cómo resolver el equívoco) el decir-dicho en la dimensión.

Lacan, con la producción de una nueva palabra, un neologismo, produce-representa-escibe que el dicho está siempre entrometido en las dimensiones.

Se comprenden mejor las relaciones de equivalencia entre la escritura nodal como anudamiento borromeo de los tres registros Real, Simbólico e Imaginario y la dit-mensión, en la medida en que se entiende el trabajo de Lacan en su Seminario 22 como un trabajo dedicado a dar sitio al sentido, a situar la cuestión del sentido para el psicoanálisis.

Por ello se trata también, y desde las primeras clases del mismo, del sentido que tomara el uso de las iniciales R, S, I. ¿Por qué un seminario se titula “RSI”, tres letras y ninguna palabra completa?

Algo toma(rá) sentido. Lo propio del sentido, dice Lacan, es que eso nombra algo. Cuando algo adquiere un sentido algo se nombra, y es con esto que se hace surgir la dit-mensión (Lacan, 1974-75).

La dit-mensión ¿de qué? Si uno se preguntara ¿dónde (en qué dimensión) se pueden situar las cosas?, apuntaría a aquello, porque se trata de la dit-mensión de las cosas (o como la llama Lacan, *esa cosa vaga* que son las cosas).

La ditmensión justamente de esa cosa vaga que llamamos las cosas, y que no toman asiento más que por lo Real, es decir por uno de los términos de los que he hecho algo de lo que podríamos llamar la emergencia del sentido. R. S. I. (Lacan, 1974-75).

¿Dónde toman su lugar las cosas? Las cosas están en el espacio de n dimensiones. Es como si Lacan fuese a encontrar ese lugar, ese “ahí”, ya sea por ese sentido en el que aparece (que aquí no es independiente y abre la cuestión del nombrar) así como porque también el dicho (nombre) se incorpora a la dimensión.

Es la escritura “R. S. I.” como se sirve de esas letras y como esas letras toman sentido.

¿Que se nombra cuando se escribe R. S. I.?

¿Qué es lo que resulta de lo que les hablo, esas letras, al servirme de ellas como **iniciales**, y si las hablo como Real, Simbólico e Imaginario? Esto toma sentido. Y esta cuestión del sentido es precisamente lo que tratamos de situar este año (Lacan, 1974-75).

Si lo propio del sentido es que eso nombra algo ¿qué se nombra con R. S. I.?

¿Se nombraría lo Real lo Simbólico y lo Imaginario? ¿Y esto podrá o no demostrarse?

Los nombra, he dicho lo que hice con eso, no diría todavía demostrado, porque se resume a algo que no es más demostrable que el nudo borromeo: eso se resume a una mostración. Si he sido conducido a la mostración de ese nudo, mientras que lo que yo buscaba era una demostración de un hacer, el hacer del discurso analítico, esto es bastante diría ahí ¿mostrativo o demostrativo? (Lacan, 1974-1975).

Se pueden mantener los poderes de la demostración en el ámbito de las relaciones lógico-simbólicas en tanto la mostración se reduce a un cierto hacer problemático con el nudo y su qué-hacer. Donde el embrollo que podemos padecer al intentar operar el nudo resulta considerarse precisamente la relación con lo Real: ahí se muestra.

En acuerdo con este quehacer la escritura se manifiesta en la mostración como un sostén del pensamiento, escribir el nudo es mostrar la consistencia de aquella dimensión del pensamiento que ha quedado ex-sistente en el decir. Esto se comprende como una escritura que hace consistencia es decir que permite un “mantenerse juntos”. “La escritura que propone el nudo borromeo proviene de otra parte que del significante. La a minúscula no se puede escribir como proveniente del significante” (Lacan, 2008, [1975-1976], p. 143).

Vemos la cita completa que nos deja en la puerta de la escritura del nudo:

La sola introducción de esos “nudos bo”, de la idea de que ellos soportan un hueso (os), en suma, un hueso que sugiere, si puedo decir, suficientemente, algo que en este caso llamaría os-jeto, la letra a; y si yo lo reduzco, este os-jeto, a esta a, es precisamente para marcar que la letra en este caso no hace más que testimoniar de la **intrusión de una escritura como otra (autre)** –como otra con, precisamente, una a minúscula. La escritura en cuestión viene de otra parte que del significante. De todos modos no es de ayer que me he interesado en este asunto de la escritura, que en suma promoví la primera vez que hable del trazo unario, *einzigster zug* en Freud. Por el hecho del nudo borromeo le **he dado otro soporte a este trazo unario**, que todavía no le he sacado, que en mis notas yo escribo RI. RI, son iniciales, y quiere decir recta infinita. La recta infinita en cuestión –no es la primera vez que me escuchan hablar de esto– es algo que yo caracterizo por su equivalencia con el círculo; este es el principio del nudo borromeo: que al combinar dos rectas con el círculo, se tiene lo esencial del nudo borromeo. ¿Por qué la recta infinita tiene esta virtud, esta cualidad? Porque es que en un círculo hay un agujero en el medio, e incluso; uno se pone a soñar sobre lo que hace su centro, lo que se prolonga en todo tipo de efectos de vocabulario el centro nervioso, por ejemplo. Del que nadie sabe muy exactamente lo que eso quiere decir; la recta infinita tiene por virtud tener el agujero todo alrededor. Es el soporte más simple del agujero (Lacan, 2008, [1975-1976], p. 143).

¿Cuál sería esa otra parte de la que proviene esa escritura? ¿Podríamos pensar en la letra?

2. Lo Real y el sentido

En la tradición escritural chilena, el trabajo de Patricio Marchant piensa la poesía y el destino de la letra como oficio de transmisión del saber inconsciente. Su lectura de la obra de la poeta Gabriela Mistral se realiza a partir de una matriz articulada según referencias psicoanalíticas (francesa y húngara) y de la filosofía de Derrida. Conforme a su lectura, el *poema Mistral*, como sistema de poemas, pondría en escena el hallazgo y la transmisión del saber no sabido de la muerte de la madre (Marchant, 1984). Esta labor conlleva una serie de problemas que identifican al psicoanálisis en su tensión al saber filosófico y resultan particularmente relevantes a propósito de la escritura. La solución original de estos problemas y paradojas que afecta la cualidad del nombre, su función nominal, y compromete la función del padre y el lugar del goce de la madre. Tomaremos en esta ocasión algunos elementos donde conjugar la proposición *princeps* de nuestra investigación en tanto arrastra la significancia al borde-límite de la letra.⁹

Nos es de especial interés la manera en que Marchant interroga y recurre al psicoanálisis para redefinir el referente fálico.

Su matriz de lectura se construye con la finalidad de establecer las condiciones de posibilidad de una lectura de la poesía chilena en su conjunto (Marchant, 1984). Condiciones que sólo resultarán posibles a partir de realizar un trabajo (lo que aquí llamo *matriz*) sobre el funcionamiento de los nombres “propios” y la potencia nominal del Nombre del Padre. Las posibilidades de *plasticidad* del nombre y la movilidad de la referencia nominal se desarrollan (tesis central de su proyecto), en función de lo que el saber inconsciente “sabe” del nombre y la referencia, como saber de *la muerte de la madre*.

⁹ Letra *litoral* en tanto converge hacia la articulación de lo imposible del goce y el posible trazo escritural. El *entre* el goce y el saber (Lacan, 1971(2010)).

Este vínculo entre el saber del nombre y el saber inconsciente involucra aquello que la letra escribe de lo que le es por definición exterior. Letra que traspasa el campo de la poesía y alcanza la función y el valor que el pensamiento concede a sus propias creaciones teóricas.

Aquí subrayamos la invención que hay en la creación teórica por cuanto una nueva teoría no es sólo un contenido sobre algo sino un nuevo lenguaje para decirlo. Esto último es especialmente relevante para el trabajo del psicoanálisis.

Difícilmente otro autor como Groddeck nos capacita para perder las ataduras de la lógica paternal y nos hace entrar en el reino de la asociación, de la confusión “maternales” — “maternales”, las asociaciones y las confusiones, “maternal” el inconsciente creando poemas. Y si poemas, **no se pensará que, primeramente, hemos expuesto ideas de Groddeck**; las “ideas” de Groddeck constituyen, más bien, momentos, puntos de repetición, insistencias, encuentros, de sus asociaciones, de sus confusiones (Marchant, 1984, p. 64, negritas más).

Esta afirmación de su libro fundamental *Sobre Árboles y Madres* (1984) traza una línea a seguir camino a tomar en esta búsqueda con las palabras. Groddeck, el psicoanalista del *Ello*,¹⁰ abre con ciertas decisiones sobre qué se entenderá por

¹⁰ En *El libro del Ello* (Groddeck, 1923) escrito como carta a una amiga que firma Patrick Troll se lee: “Muy bien, queridísima amiga, si usted quiere ser instruida yo puedo aconsejarle un manual como se hace en las Universidades. Por lo que a mis cartas respecta, ahora mismo le doy la clave: lo que suena razonable, o no demasiado extraño, procede del profesor Freud, de Viena, y de sus colaboradores; **lo demencial**, eso lo considero yo como mi patrimonio espiritual (...). Realmente es una tarea muy difícil hablar del ello. Se pulsa una cuerda cualquiera, y en lugar de sonar un solo tono, se oyen muchos a la vez, se mezclan, se pierden, dan origen a otros nuevos, siempre más nuevos, hasta que acaba por emerger una **mezcla de bramido y griterío**, que absorbe el balbuceo de las palabras. Créame usted sobre el inconsciente es imposible hablar en sentido estricto, sólo se puede balbucear o mejor, insinuar suavemente esto o lo otro, procurando que no irrumpa el infierno del mundo inconsciente de sus profundidades y lo llene todo de salvajes estridencias (Groddeck, 1981, p. 53, negritas más).

En la misma tonalidad que interesa, continúa: “Si lo que usted pretende es entenderlo todo inmediatamente, yo le aconsejo otra vez que consulte a los manuales. Allí encontrará usted las cosas bien ordenadas y explicadas. Allí no hay nebulosidades y oscuridades, y si las hay, el libro se encargará de pasarlas virtuosamente por alto con la observación: **este es un lugar oscuro**. La ciencia oficial es como una tienda de artículos de tapicería. Una

nombre y por desarrollar ideas. Nos volvemos a encontrar aquí con la necesidad de otra lógica o al menos la necesidad de soltar lo que la lógica (llamada paternal) impone a la conducción del pensamiento y por cierto al uso de la letra. De manera un tanto tosca lo paterno y su vicio se quisiera desplazado por lo Otro, aquí denominado materno, donde se anuncia el destino de lo que va de la vía de la asociación a los estados de la confusión del sentido. Lejos de quererse limpio, *claro* y *distinto* el campo de las ideas, habría un cierto valor preliminar en lo que no se plantea como una lógica diferente sino más bien como la ausencia de lógica. ¿Hay algo que encontrar en la confusión? (La con-fusión).

Marchant se apoya en una distinción de campos que atraviesan toda su obra, un campo paternal de significaciones y de leyes respecto a uno llamado materno. Esta diferencia, cuyas implicancias y estatuto estamos por descubrir, se remonta al trabajo y a la distancia del trabajo del psicoanalista Groddeck, discípulo de Freud. Efectivamente, la escritura de Groddeck y sus ideas de lo inconsciente habilitan zonas del pensamiento que parecieran responder a otras lógicas.

Ocurre que me place lo indeterminado, prefiero dudar y, sobre todo, con gusto, dejo que se preocupen por mí... Freud está paralizado por su funesta creencia en la absoluta necesidad del bautismo, de la imposición de los nombres, pero se toma revancha por su genio... ojalá que no haya desprendido la risa... (Groddeck, citado por Marchant, 1984, p. 121).

madeja está al lado de la otra, hilo, seda, lana, algodón, en todos los colores cuidadosamente enrollados. Si usted tira por el cabo de la hebra puede deshacer la madeja con rapidez y sin esfuerzo. Pero yo me acuerdo muy bien de cuando, en la infancia, le andábamos a las cosas de coser de nuestra madre y se lo revolvíamos todo. Aquello sí que era trabajo, cuando había que desenredar los hilos mezclados, anudados, enmarañados. Muchas veces la única solución era la tijera, que, sin dificultad, cortaba los nudos (...). Ahora bien, en el taller en cuyo departamento comercial yo trabajo, -pues yo no pertenezco al número de los que, pacientemente, durante años, trabajan por liberar un poco de hilo, yo vendo madeja, ese taller, como digo, está mal iluminado, y la fibra está mal hilada y, además, en muchos lugares cortada y maltratada. Yo recibo únicamente trozos que debo anudar unos con otros, muchas veces he de utilizar las tijeras, y luego, cuando se trata de venderlo, acontece que la hebra se rompe, o que van juntos el rojo y el negro, el algodón y la seda, en pocas palabras, que propiamente no está la mercancía para ponerla a la venta (p. 113). Insiste en la exaltación del des-orden como vía hacia lo Real. Es interesante como aparece aquí la madre, la que en cualquiera de sus estados, contiene y es propietaria de los hilos.

Otra formulación de la dicotomía: la indeterminación en el campo de la significación. Un cierto dejarse amparar en el Otro (que *se preocupen por mí*; se puede dudar sin detención si se cuenta con otro que haga de límite). Como si en esa dicotomía otro se hiciese cargo del trabajo sucio: ligar el nombre a la referencia, establecer los puntos de abroche; en definitiva, bautizar.

Es interesante cómo para Marchant, en la guía de este trabajo psicoanalítico, se trata de desatar-se de la lógica llamada paterna, es decir, la lógica clásica. Puede destacarse, además, la indicación respecto a lo que significa entonces el trabajo del texto, una necesaria revisión de lo que significa a partir de entonces, desarrollar ideas, presentar ideas, en definitiva, pensar. No estamos presentando las ideas de un autor, sino inscribiendo sus puntos de detención, sus cruces a nivel de asociación, incluso de confusión. Este camino no sigue la idea clara y distinta.

Un cierto uso del lenguaje será la marca de un binarismo materno/paternal sobre la cual basará el núcleo de su crítica al psicoanálisis de Freud y Lacan. Trabajaremos los matices y las consecuencias de pensarlo así: lógica del padre, por un lado, y lógica de la madre, por el otro.

Sobre el 'status' del lenguaje en psicoanálisis (Marchant, s.f.) se titulaba el proyecto de investigación que pensaba desarrollar poco antes de su muerte. En su presentación se refiere detenidamente a lo que considera la necesidad del psicoanálisis de resolver el uso del lenguaje y a la necesidad de explorar otros lenguajes.

En un primer nivel se trata de lo que surge con la aparición misma del psicoanálisis. *¿Se trata de un lenguaje provisorio, de un lenguaje científico, de un lenguaje filosófico o de algo diferente?* A su juicio, Lacan habría tratado de otorgarle cientificidad al psicoanálisis con la introducción de conceptos "estructuralistas". El fracaso del proyecto de Lacan se debería a una utilización inocente de palabras que se consideraban "científicas" por provenir del estructuralismo y pasar por alto su carácter filosófico o metafísico. No es de nuestro interés medir aquí el alcance de estas diferencias con Lacan o la cualidad de tales apreciaciones sino más bien

destacar estas respuestas como soluciones distintas a un único problema: ¿con qué palabras, con qué escritura el psicoanálisis alcanza su objeto?.

La respuesta de Marchant destaca el trabajo del psicoanalista Nicolás Abraham y del filósofo Jacques Derrida. Del primero, por la noción de “lenguaje anasémico” y del segundo, su trabajo de deconstrucción de la metafísica implicada en el lenguaje psicoanalítico.

El valor de este proyecto¹¹ es presentarnos en primer plano el objeto como lenguaje del psicoanálisis, es decir, aquella modalidad en que los psicoanalistas piensan y administran el sentido de la clínica y su representación.

La pregunta de Marchant se refiere al status, al estado o la situación de un lenguaje que Freud estableció en el origen como algo provisorio.

En este contexto, Nicolás Abraham plantea que el lenguaje psicoanalítico no corresponde a un lenguaje filosófico o científico. Tampoco a un uso habitual del lenguaje metafórico, por ejemplo.

El lenguaje psicoanalítico sería un lenguaje que se remite a la fuente de los lenguajes científicos, usuales o filosóficos. Un lenguaje que se remite a la *fuerza a un “no origen” como “origen”, a una “no-presencia primera”: el lenguaje del psicoanálisis constituiría un lenguaje “anasémico”*. Tal remisión constituye una revisión de la teoría de la simbolización en Freud.

¹¹ El documento de este proyecto nos fue entregado por un amigo personal de Patricio Marchant. No conocemos el destino empírico del mismo, si finalmente fue presentado a la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnología (Conycit) y cuál fue su resultado. A nosotros nos llegó. Las cartas llegan a destino.

2.1. La traducción anasémica

Abraham, atento a la necesidad de un lenguaje para el psicoanálisis, reelabora el proceso de simbolización en Freud, lo que da como resultado esta operación denominada anasémica. Incorpora la noción de poeta y poema y propone la noción de *cripta* y *heterocripta*, como nombres de la alteridad que radica en el yo.

Le resulta crucial replantear la relación que el psicoanálisis mantiene con su propia teoría (discurso) y el tipo de palabras que esta teoría utiliza para nombrar lo central en la experiencia del análisis. Pero justamente ahí radica la dificultad ¿cómo prender eso “central”? ¿Y qué relaciones guardará, entonces, el cuerpo de conceptos articulados y aquello?

Estas son las preguntas desde la cual se lee el esfuerzo de Nicolás Abraham y su mujer, también psicoanalista, María Torok. Este interés y sus proposiciones esenciales son compartidos y retomados por el filósofo Jacques Derrida.

“Las teorías de Freud toman la corteza protectora de su intuición, ocultándola y descubriéndola a la vez, ¿qué ocurre con el núcleo propiamente dicho? Porque es éste el que, invisible pero eficaz, confiere su sentido a toda la construcción” (Abraham y Torok, 2005, p. 186).

¿Qué ocurre con el núcleo respecto de la corteza? Esta distinción primordial es alineada a la articulación edípica de manera novedosa, sumándose a la perspectiva de otros psicoanalistas (Groddeck y Hermann, entre otros). Esta manera de concebir la relación del núcleo y la corteza, en la que se escinde la estructura y su otredad, remitirán, entonces –en una relación también primordial–, a la función de lo que en este pensamiento se denomina “padre” y “madre”. Volveremos sobre este punto.

Entre estas zonas distinguidas, el núcleo de una intuición y la teoría acerca de ese núcleo, se tejen complejas articulaciones: la corteza funciona como capa o envoltorio protector de aquello que como núcleo permanece a distancia y al mismo tiempo confiere, otorga presencia y sentido de (a) una intuición primera. Esta permanece como centro ausente de las significaciones que la articulación conceptual realiza.

Esta reflexión puede y debe reducirse al funcionamiento mínimo de la palabra. ¿De dónde procede el sentido que habita en las palabras? ¿Qué relaciones guardan las palabras con esa fuente primera? ¿Es posible que algo en el orden de las palabras diga, signifique, marque aquella remisión a una fuente éx-tima?

Para responder a esto es necesario *escuchar*. Pero para esto es necesario dejar de escuchar eso que siempre se atiende en las palabras.

“Pero, con todo, debemos, de todos modos, avanzar un poco más, debemos señalar cómo Abraham escuchaba las palabras, escuchar que, vemos, exige llevar las palabras, de su reducción a sólo palabras, a su escena” (Marchant, 1984, p. 123).

Esta remisión de la palabra a su fuente de significación compromete una escena (fantasma) de la que y a la que esa palabra, remite. La significación responde a la escena (otra escena) entendida como una articulación básica, latente, que confiere sentido y orienta la nominación según el eje preestablecido en un origen de sentido. Se trata, entonces, de la escena del origen (similar a la tesis de Derrida, al derivar ciertas proposiciones freudianas de lo que llama “escenas de escritura”).

¿Qué hay en el núcleo de esta escena del origen (de las escenas posibles)?

Si se tratase sólo de remisión a articulaciones de sentido originarias (como lo entiende la fenomenología) no habría más allá de los fantasmas originarios. Y el problema es precisamente qué quiere decir más allá del fantasma originario. Desde aquí, la anasemia que conviene entender como operación anasémica responde.

“Abraham negándose a separar la ciencia de la poesía plantea la cuestión misma del lenguaje psicoanalítico, su gran teoría del lenguaje psicoanalítico como lenguaje ‘anasémico’” (p. 127).

Más allá de los destinos de la relación entre psicoanálisis y ciencia, pretensión de Freud y pretensión supuesta a Lacan, esta indistinción de los lenguajes no considera aquello que la tradición de la experiencia científica y la de la experiencia poética distinguen como relaciones a sus orígenes, a sus propias experiencias fundamentales. En otras palabras, la ciencia se puede definir como tal de acuerdo a la modalidad de sus experiencias posibles respecto de una experiencia primera, transmisible, datable, reproducible. La poesía, por su parte se puede definir por ser el despliegue de una experiencia intransmisible primera. Entendido así resulta relevante

que, al no haber distinciones, para Abraham-Torok la anasemia no solamente sería una teoría del lenguaje psicoanalítico sino una teoría del lenguaje antes de toda diferencia. Por ello el psicoanálisis necesita y se hace cargo de pensar esta fuente original de la lengua. La función denominada anasémica, **literalmente atrás-de la semántica**, es una función presente en todo lenguaje. Lo singular es que no todos los lenguajes necesitan hacerse cargo de esa función de la manera en que el psicoanálisis lo requiere. ¿Y por qué lo requiere? Re-quiere no sólo hablar acerca de la cosa, sino resolver la cuestión de cómo es posible, o no, que el lenguaje afecte a la cosa. Nos aparece aquí, preliminarmente, el psicoanálisis como una práctica, como un tratamiento de la cosa a partir del lenguaje. La cura analítica no puede sino tomar a su cargo cómo la corteza se relaciona con el núcleo.

Los conceptos fundamentales del psicoanálisis están *afectados (infectados)* por ser las palabras del Otro. *Nuestras* palabras provienen de diversos contextos y cargan con sus significaciones. No por ello el psicoanálisis las desecha o reformula en otros lenguajes (en este sentido el psicoanálisis no crea un metalenguaje o lengua para hablar desde afuera del lenguaje. No hay más palabras que las palabras que hay). Así, por ejemplo, la noción psicoanalítica de “lugar” que designa el lugar-psíquico, no se deja aprehender por la noción habitual utilizada como *porción del espacio que puede ser real o imaginada, donde se sitúa algo*. Si cuando se dice *espacio psíquico se dice otra cosa que cuando se dice espacio para estacionar el auto*, y se hace necesario desechar su “sentido espacial”, ¿qué sucede con el sentido de la palabra “lugar” si esa palabra se desplaza a otro “lugar” dónde no sólo trata de un sentido que no es espacial sino donde las relaciones entre sentido y referencia se han alterado?

Si el concepto de “lugar” es una palabra con la que el psicoanálisis se queda para decirse a sí mismo, esta palabra es utilizada de una manera absolutamente original. Original en un doble sentido, tanto porque vuelve el lenguaje del psicoanálisis un lenguaje incomparable a otros lenguajes, y por la relación que se establece en este lenguaje al origen del sentido.

Entonces, tesis fundamental de Abraham: el lenguaje psicoanalítico no es un lenguaje, comparable al lenguaje de las ciencias o al lenguaje de la filosofía o de la teología; sus conceptos fundamentales no constituyen ni metáforas ni metonimias ni sinécdoques o catacresis sino que, como algo enteramente distinto, no significan sino el remontar a la fuente del sentido habitual de los conceptos (p. 127, subrayado original).

Las palabras con las que el psicoanálisis habla/escribe (en este aspecto Abraham no realiza distinciones significativas) son palabras que dicen/escriben el origen de las palabras. Entendiendo que por alusión remitirían a una no presencia sin la cual ninguna significación puede advenir.

La fuente del sentido se revela como no presencia. El remontar a la fuente de sentido, como significación de “lugar”, indica que se trata de remontar a una ausencia, de sentido presente y de lugar presente del sentido. La raíz de la significación de lugar como *porción del espacio dónde se sitúa algo* es una ausencia de presencia de esa ocupación, de ese espacio, de esa porción. Abraham piensa que cuando se dice *lugar psíquico* en psicoanálisis, se dice esta remisión. Con ello, la expresión “lugar” psíquico alude, refiere indirectamente a una suerte de ante-referencia en tanto permite que cualquier uso de la palabra “lugar” se establezca en esta referencia original.

Hay que subrayar la paradoja que para el propio Abraham conlleva semejante proposición.

Ciertamente este es un intento “imposible”: captar por el lenguaje la fuente misma donde el lenguaje emana y que lo permite –en tanto ellos no significan nada son ese remontar hacia la fuente de la significancia– los hemos llamado anasemia (Abraham, en Marchant, 1984, p. 127).

Es esta condición *imposible* la que liga el psicoanálisis a la poesía, no como un tratamiento de la poesía (poesía como objeto de estudio) sino como lo que abocado al origen de todo hablar se constituye en *poética primera*.¹²

Para el proyecto de Marchant de crear las condiciones para una lectura de la poesía chilena, la anasemia es la clave primera de lectura. Lectura que debe seguir el camino de ese remontar al origen de la significación como no-presencia y que podemos re-nombrar como relación entre el sentido y lo otro del sentido.

Al mismo tiempo, esta condición de la lectura se anuda a las vías de eficacia de la interpretación en psicoanálisis. Así lo desarrollan ampliamente Abraham-Torok en la lectura que formulan del caso del Hombre de los Lobos¹³.

Esta relación lenguaje-inconsciente no sólo trata de la afectación del lenguaje para “hablar” aquello que no se deja atrapar como objeto habitual del pensamiento, sino que conlleva pronunciarse respecto del estatuto en que se postula esa nueva relación. ¿Cómo entender que el lenguaje psicoanalítico, como lenguaje anasémico, sea un lenguaje imposible? ¿Imposible de hablar, posible de escribir? ¿Lectura de lo imposible como condición de la lectura? ¿Cómo entender aquí el uso de la palabra imposible?

Intentemos abrir este aspecto. Si lo imposible es *lo que no cesa de no escribirse*, (Lacan, 1974) las palabras *castración, deseo de la madre, padre*, deben situar esa imposibilidad. Situar como un inscribir o dejar huella. ¿En qué sentido el lenguaje puede marcarse por aquello que le resulta en exclusión? ¿Cómo incorporar en el discurso eso que como condición del discurso le escapa? Si la anasemia responde por el *status* de estos conceptos, deberíamos poder precisar ese *status* a través o en la vía de describir la inscripción de lo que sea “remontar a la fuente de dónde el significado procede”. Esta es la paradoja: sería remontar a una fuente ausente, traicionar su ausencia en la presencia de la significación. ¿Es esto evitable?

¹² Para aclarar esta ligazón entre palabra-origen-poesía-psicoanálisis conviene recordar la proposición de Heidegger, donde el poema extiende un espacio semántico original (Mujica, 2003).

¹³ Caso del análisis de Freud de Sergei Pankéjev (entre 1910 y 1914), publicado como *De la historia de una neurosis infantil (caso del “Hombre de los Lobos”)* en 1918. El análisis fue retomado después por la psicoanalista Ruth Mack Brunswick.

Aquello nos lleva a detenernos en el funcionamiento de la ausencia. *Cómo la ausencia marca el espacio negativamente* (Falabella, 2003).¹⁴ Y en esta negatividad de la marca o la marca de la negatividad, ¿en qué tipo de articulación podremos dilucidar lo que signifique la anasemia? La anasemia, como lo anterior a todo despliegue semántico, se presenta sin un significado, sin someterse al orden semántico, asemántica o presemántica.

Anasemia serves as an active tool, enabling us to search for the meaning of phenomena in something that is by nature inaccessible to direct apprehension. Thus, anasemia explains the apparent with the non apparent, observation with non observation, speech with silence, presence with absence, inclusion with exclusion. (Rand, 1994, p. 75)

Se lee, sin embargo, se entiende que se trataría de un resultado en términos de un sentido posible de adquirir a partir de la serie de negaciones, como si la sola conjunción de unos términos (los positivos) pudiera explicarse por sus respectivas negaciones. La pregunta persiste: ¿qué es alcanzar el sentido de la presencia con la ausencia?

Los términos de esta pregunta resultan de interés y cuidado para Derrida. En tanto su proyecto deconstructivo justamente se afirma en denunciar cómo heterogéneas experiencias de discurso y de pensamiento han legado – intencionalmente o no, sabiéndolo o no– el fantasma de una presencia (de sentido) originaria (metafísica de la presencia). En esta perspectiva, Derrida ha puesto atención a dos aspectos del trabajo de Abraham-Torok: junto a la anasemia, la

¹⁴ Soledad Falabella utiliza la anasemia para leer el *Poema de Chile* (Gabriela Mistral) para llevarlo a una interpretación que interroga por las marcas de la ausencia vuelta a la condición de lo que “no está”. Intenta, consecuentemente, rescatar el lugar en el espacio o medir el efecto de esa ausencia (acorde a una lectura que se reconoce como crítica del estado de las cosas socio-políticas). La ausencia como lo que “no está en su lugar”, “lo no leído de una obra”, el “pasado” respecto a lo actual; la escritura desde las diferentes formas del exilio. Este anhelo de recuperación se topa con la función del olvido. ¿Podrá resultar el remontar del sentido a sus fuentes anasémicas algo más que la nostalgia por una presencia originaria?

noción de cripta y heterocripta como extraña otredad que estaría encapsulada en el yo y con la cual el yo guardaría complejas relaciones. Algo así como una réplica de la misma relación entre un núcleo ausente (encapullado) en la presencia del yo a sí mismo.

La condición de anterioridad a la semántica y a la presencia, que implican una alteración de la norma de la lengua, son aspectos cruciales destacados por la lectura de Derrida de Abraham-Torok, y en el papel que les atribuye en el desarrollo del psicoanálisis (Derrida, 1987).

La noción de traducción cobra en ello especial relevancia. Se trataría no de la traducción de una lengua a otra sino de aquello que ocurre en la traducción intralingüística. ¿Qué ocurre en ese correr, discurrir de las palabras hacia la fuente del sentido?

Si el psicoanálisis se sirve de las mismas palabras para *traducir*, lo que necesita traducir se instala con ello en el dominio de lo impensado. La imposibilidad se traslada a la traducción. ¿Es difícil o imposible traducir, tras-poner en un discurso lo que es irrepresentable por definición y por estructura resulta excluido?

Esta traducción no operaría en el plano de lo Simbólico sino que se trataría de lo Simbólico en relación a lo otro excluido y a la vez determinante.

“No es entre significados, significantes, significaciones sino entre orden de significaciones y lo que haciéndolo posible debe todavía traducirse en la lengua de lo que ella hace posible, y re-interpretada” (Caro, 1999, p. 294).

Se reencuentra el límite a esa posibilidad en el carácter del núcleo. ¿Sería susceptible el núcleo de volverse original corteza?

Derrida afirma que el núcleo no es una superficie disimulada que podría aparecer tras desarrollar o emprender una travesía de la corteza (Derrida, 1987). Desde ahí el núcleo es inaccesible. Volvemos al punto en que núcleo y corteza resultan de una heterogeneidad irreductible. Sin embargo, la posibilidad de una traducción anasémica implicaría que algún tipo de torsión o pliegue de la lengua la llevara a sus condiciones no lingüísticas, a las condiciones no lingüísticas del lenguaje.

¿No correspondería medir esta aporía con lo Real tal como el psicoanálisis de Lacan entiende esa relación problemática que instala por un lado lo Simbólico y lo Imaginario y, por el otro, lo Real? (Miller,2003).

En este sentido, la noción de cripta y heterocripta añaden la dimensión de la otredad a esta diferencia núcleo-corteza. Cripta y heterocripta instalan la cuestión del secreto y del yo como guardián del secreto del otro. La otredad, como lo extraño en la lengua conocida para y por el yo, lleva a plantear que la traducción anasémica necesita pasar o hacerse pasar por *el secreto del otro* (Caro, 1999).

¿Pero cuál es ese secreto? ¿Cuál es el secreto del secreto? ¿En qué medida incorporar al Otro en la distancia (imposible) que media la corteza y el núcleo nos permite avanzar?

Atravesar el secreto del Otro es igual a construir este nuevo discurso que traduciría lo que por esencia se le escapa. Desde un “antes” que no debemos entender como principio absoluto de un origen del lenguaje. “Se trata de una anterioridad estructural y no de una superioridad de rango metafísico o epistemológico” (Carreres, 2005, p.94).¹⁵

Hay que recordar que la conversión anasémica se propone en progresión y por reducción del sentido fenomenológico, en tanto sentido intencional, ya sea en el uso habitual o con la conversión que lleva el sentido a un plano primero cuando se encomillan las palabras. La conversión anasémica supone agotar el sentido fenomenológico. Por eso el psicoanálisis expresaría este sentido inexpressable, utilizando las mismas palabras, pero usándolas de una manera distinta. “La usaría como cita de sí misma, para decir un sentido más allá de ella misma” (Carreres, 2005, p. 95).

La anasemia crea un ángulo al interior de la palabra (Derrida, 1986). Conservando una palabra en su modo antiguo, opera una conversión singular, lo que

¹⁵ La *apalabra*, *apparole* (Lacan, 1972-1973) y un *discurso sin palabras* (Lacan, 1968) resuenan con la misma aspiración. Donde discurso no es sinónimo de palabra sino de orden que hace vínculo. Donde el neologismo *apparole* intenta decir el vínculo de la palabra a la pulsión al margen de la comunicación del sentido. Convendría interrogar la diferencia entre lo que Derrida con Abraham-Torok llaman sentido pre-originario y lo que se denomina “fuera” de sentido (Lacan,1978)

no debe entenderse como una profundización en su sentido original o en el ininterpretable desarrollo de una significancia virtual. Lo que este ángulo abre no es una apertura hacia el sentido.

Incluye este ángulo el tiempo de la significación de esa palabra, pero de modo que lo que se “encuentra” es una reducción a la cualidad material o residuo. Este trazo es la paradoja de *lo dejado* (abandonado, donado) por un pasado enunciado en el presente, trazo que es huella de un significado como archivo del pasado anasémico (Rabhi, 2012).

En *Yo -el psicoanálisis (introducción a la versión en inglés de la obra de Abraham-Torok sobre el caso del Hombre de los Lobos)*, Derrida (1997) toma a su cargo esta paradoja. Lo hace atendiendo a la escena de su exposición como (re)presentador de la traducción de estos autores. Liga a esta escena la relación entre el núcleo y la corteza. La introducción incorpora el modo de la presencia-ausencia de los autores del texto *presentado* (Abraham-Torok) –¿están o no están presentes los autores traducidos?– con la presencia temporal y dilatada del que presenta (Derrida) y la traducción inter e intralenguas que en la escena se juega. Se enmarca la escena de la presentación en el paso de una a otra lengua que se incluyen en varias capas; la presentación por un francés (lengua materna) de un húngaro (que escribe en francés) a un auditorio inglés (lengua materna), introducción en francés que a su vez es traducida al inglés. ¿La pregunta de Derrida es en qué medida está escena de presentación-traducción se corresponde con la presentación-traducción del núcleo y la corteza. Esta medida afecta y compromete la relación del psicoanálisis a su teoría (presentación del psicoanálisis ante sí mismo: “Yo -el psicoanálisis”).¹⁶

Esta perspectiva lo incluye –a él– operando como el introductor de esta traducción (de Abraham-Torok al inglés, hasta la *traducción insólita* que es la anasemia) para desarrollar lo que se reúne en el título de esta presentación: “Yo -el

¹⁶ Debe mantenerse a la vista que en este contexto siempre que se diga teoría se trata a la vez de cómo operan las palabras con que el psicoanálisis “dice” su núcleo. Agregándose a esto la vicisitudes del sentido en tal operación.

psicoanálisis”. ¿Por qué tituló a su introducción *Yo -el psicoanálisis?* ¿Qué entre el yo y el psicoanálisis? Esta es su respuesta: para mejor “comprender”: “¿Qué es pues, la anasemia?”.

“Introduzco aquí –yo– a una traducción y, por consiguiente, con esta sola dificultad, ya –decir **moi** en todas las lenguas– introduzco al psicoanálisis en persona” (Derrida, 1977, p. 75).

Con estas palabras Derrida dibuja su modo de comprender la anasemia: como una operación de traducción en la que el yo (su yo) y aquella teoría que trata del yo (el psicoanálisis) está envuelto.

Hay una primera distancia declarada entre el yo que se presenta a sí mismo, introduciendo la traducción y la dificultad de la presencia inscrita del yo (que en francés se distingue nombrándose a sí como *moi*) Una distancia de yo a yo. Se tratará del corazón del psicoanálisis y su intervalo –del psicoanálisis respecto de sí–. ¿Cómo presentar al psicoanálisis en persona? Diríamos tanto la presencia del que lo presenta como el presentado, el traspaso de los idiomas, la traducción tradicionalmente entendida (del francés en que escribe Abraham al inglés en que está traducida su obra; de un francés –Derrida– presentando en francés una traducción al inglés...) pero donde la traducción de la que se trata –por fuera– del concepto tradicional de traducción será de la anasemia como traducción *insólita*.

De esta *presentación* de Derrida nos interesa mostrar cómo operan tres cosas: la anasemia como traducción intralingüística, la aplicación sobre un texto de las condiciones de lectura que ese texto propone y la dificultad de *definir* la anasemia. Hay que mantener presente, en la medida en que sea posible –justamente este es el problema–, que para Derrida se trata de la socavada presencia y el destino interminable de su *fort-da*. Desde aquí las relaciones entre el núcleo irrepresentable y la corteza (que lleva la huella de esa irrepresentabilidad) toman la determinación de sus relaciones dependientes e irreconciliables. El campo del “entre” núcleo y corteza será a nuestro juicio el *topos* desde donde Derrida afirma las condiciones de “su propia” lectura.

Para Derrida estas capas y problemas de traducción trabajan la cuestión del núcleo y la corteza. Se trata de la posibilidad en juego de traducir el núcleo en la corteza.

Ahora bien, ¿no es esto de lo que aquí se trata? ¿Dónde aquí? **Entre** la corteza y el núcleo (Derrida, 1997, p. 70).

Se trata de la presencia o la no presencia, el *fort-da*. Ser ahí, que incluye lo que Derrida denomina las operaciones dilatorias que “intervalan” el juego de presencias y ausencias. Esta indicación del juego descrito por Freud del *fort-da* como juego para inscribir la ausencia de la madre. ¿Cómo se liga a la traducción?

Al hablar simultáneamente de la traducción en todos los sentido y más allá y más acá del sentido, al traducir simultáneamente el viejo concepto de traducción a la lengua del psicoanálisis, Nicolás Abraham hablará también de la lengua materna y de todo lo que se dice asimismo de la madre, del niño, del falo, de toda esa “pseudología” que somete a tal discurso sobre el Edipo, la castración, el deseo y la ley, etc., a una “teoría infantil” (Derrida, 1977, p. 71).

Tratar las palabras con las que el psicoanálisis habla-escibe sus teorías (cómo utiliza los nombres) conlleva no sólo volver a entender algo sobre el estatuto del Edipo y las función del padre, el falo o la madre.

Se trata de descifrar o deconstruir su sentido y de conducirlos, después, a través de las nuevas vías de la anasemia y de la asemántica, a un proceso de antes del sentido y de antes de la presencia. Y también a fin de introducirnos al código que nos permitirá traducir la lengua del psicoanálisis, su nueva lengua que altera radicalmente las palabras, las mismas palabras, las de la lengua corriente, que aún utiliza y que traduce a aquella, a una lengua totalmente otra: luego, entre el texto traductor y el texto traducido nada parecía haber cambiado y, sin embargo,

entre ambos ya no habría más que relaciones de homonimia. Pero, como se verá, de una homonimia incomparable a ninguna otra (Derrida, 1977, p. 71).

Cuando Abraham necesita abrir e implementar la traducción en psicoanálisis proporciona en ello **la regla** para leer la corteza y el núcleo. Es decir, para Derrida, este texto de los analistas húngaros “enseña a leer”.

Lo que hay que comprender es que la diferencia de la presencia, este hiato de no presencia no es ni sentido ni presencia. Esta es la zona del “entre” a considerar. Este intervalo del cual la fenomenología hace su tema es el que Abraham subraya como el terreno en que se sitúa el psicoanálisis. Psicoanálisis sobre lo impensado de la fenomenología y que como tal constituye su paradoja.

Dos consideraciones sobre este hiato. Lo que este hiato significa es **el** asunto del psicoanálisis como modalidad del *entre* núcleo y la corteza. De esto “trata” el texto de Abraham y Torok. En segundo lugar, la operación de Derrida sobre este texto; su lectura de un texto que enseña a leer. De aquí partamos:

Si he citado la frase, es también para recordar que el **hiato** reproduce asimismo necesariamente un intervalo, el momento de un salto en el trayecto de Nicolás Abraham mismo. De él mismo,¹⁷ es decir, en la relación consigo mismo, el **yo-me** de su propia investigación (Derrida, 1977, p. 73, negrita original, subrayado mío).

1968 marca, para Derrida ese punto en el trabajo de Abraham, ese quiebre en su investigación, que vendría a constituir un espacio a la vez que articula. Ello inaugura

¹⁷ Respecto de la división a la que apunta Derrida de Abraham consigo mismo, convendría interrogar si aquella alcanza a su mujer, María Torok. La obra de ambos, que he optado por consignar en esta tesis como un solo nombre separado por guión (Abraham-Torok), es en Derrida y otros autores resuelto nombrándolos a ambos por el nombre y el apellido de cada uno. Sin embargo, a veces como en este caso, María Torok desaparece. Cuando se trata de cómo el autor se divide en y por las leyes que su obra consigna, ¿será esta una simple omisión de Derrida?

no solamente una nueva relación del psicoanálisis con la fenomenología sino que afecta la idea de sistema estructural y los cánones de la lógica en general.

¿Qué encontró Abraham en 1968 que marca un antes y un después? Encuentra que los conceptos en psicoanálisis “no se pliegan a las normas de la lógica formal: no se refieren a ningún objeto ni colección de objeto, no poseen, en sentido estricto, ni extensión ni comprensión” (Abraham, citado por Derrida, 1977, p. 73).

Las palabras citadas por Derrida se justifican por esta consideración segunda (aplicación a Abraham de su hallazgo) y por condensar el pilar de la operación. La cita: *el ámbito del psicoanálisis, por su parte, se sitúa precisamente sobre ese terreno impensado de la fenomenología*. De forma primaria se encuentran los efectos que se desprenden de esta situación del psicoanálisis en y como *terreno impensado*. Y para Derrida ello compromete preguntas que resultarían obligantes a Abraham:

El momento en que no queda más remedio que preguntarse: “¿Cómo incluir en un discurso, cualquiera que éste sea, aquello mismo que, por ser su condición, le escaparía por esencia?” Y justo después: “Si la no-presencia núcleo y razón última de todo discurso, se hace habla ¿acaso puede –o debe– hacerse entender/oír en y por la presencia a sí?”. **La cuestión atañe, en efecto, a la traducción, a la transposición en un discurso de su propia condición** (Derrida, 1977, p. 73, negritas mías).

Atendamos al ejemplo (que no es cualquier ejemplo) de Abraham distinguido por Derrida. La traducción al francés de la metapsicología freudiana traduce ciertas palabras poniéndolas en mayúsculas. Este indicio de la traducción revela para Abraham la otra traducción que ahí ha tenido lugar. Por ejemplo, la “palabra” placer.

La pregunta podría presentarse así: ¿la palabra placer escrita Placer, y la palabra placer escrita con comillas (“placer”), ¿qué relación guardan con la palabra corriente, placer? “Aquí, en estas palabras que son aparentemente las misma –salvo ciertas diferencias escritas– ocurre una traducción insólita” (Derrida, 1997, p. 73).

¿Por qué insólita?

El psicoanálisis cita las mismas palabras de la lengua, no solo para decir algo, sino *para decir algo totalmente otro que el sentido*. Pero nos preguntamos ¿qué quiere decir que esta palabra ya no tiene sentido? Al respecto hay una oscilación en Abraham-Torok y en la lectura-traducción que Derrida realiza del mismo. Cuando se trate de explicar, se indicará que para Freud placer quiere decir algo completamente ajeno a la experiencia común del placer (que Lacan diferencia con la palabra goce) En *Más allá del principio del placer* se refiere a un *placer que es vivido como sufrimiento*, lo cual es escandaloso e insostenible para el sentido común, para la lógica y para la filosofía (primer nivel de lo insólito).

La última de dichas palabras (Placer) excede el orden del sentido, de la presencia y de la significación y “esta des-significación psicoanalítica **precede** a la posibilidad misma de la colisión de los sentidos”. Precesión que debe entenderse también, diré que debe incluso traducirse, según la relación de anasemia. Ésta se retrotrae a la fuente y aún más allá, a la fuente pre-originaria y pre-semántica del sentido. La traducción anasémica no concierne a intercambios entre el orden de la significación, entre significantes y significados, sino a intercambios entre el orden de la significación y aquello que, haciéndola posible, debe traducirse asimismo en la lengua **de** lo que ésta hace posible, debe ser retomada en ella, reinvertida, re-interpretada. Esta necesidad es la que señalan las mayúsculas de la metapsicología traducida al francés (Derrida, 1977, p. 75).

Cuestiones que surgen respecto a un sentido otro, placer en el sufrimiento. Pero que no se reducen a este choque de sentidos. Lo insólito no se reduce a este nivel. ¿Cuál es la diferencia que hay entre señalar una necesidad de que algo ocurra y hacerlo ocurrir? Derrida pareciera retardar la respuesta, señalando que las mayúsculas

“señalan la necesidad” de la operación de realizar la remisión, la re-interpretación, la reinención. ¿Por qué lo dice así?

Luego de este párrafo citado, vuelve Derrida a preguntar *¿Qué es, pues, la anasemia?* Como si todo lo anterior en su dilación no nos hubiera permitido todavía comprender. ¿Es que se trata de comprender? Estamos de acuerdo aquí con la pregunta; pese al recorrido ya realizado, nos la seguimos haciendo.

Derrida califica de *extraña* esta figura corteza-núcleo. Si el núcleo del psicoanálisis es el “núcleo del ser” de acuerdo a Freud, que es el inconsciente y su “propio núcleo” inconsciente. Se traslapan los núcleos de la disciplina y del autor: todos los núcleos el núcleo, en tanto, precisa Derrida, *lo propio* debe en esta zona escribirse con comillas ya que nada es propio en ambos sentidos, propiedad como pertenencia. Una parte del núcleo al menos no corresponde a ningún yo, y también en el sentido de la propiedad de una figura *en el sentido del sentido propio* (Derrida, 1977, p. 76).

La extraña figura de corteza-núcleo resulta, pues, sin figura: se desdobra analógicamente en los siguientes des-plegues (se compara): el vocabulario del psicoanálisis, esto es su concepto, su marco de teoría, por una parte, y el Yo del psicoanálisis por la otra. En segundo lugar se despliega esta imagen del Yo en doble frente como corteza-protección interna y externa: *se parece a una corteza. Y en tercer lugar, habría que agregar el núcleo oculto bajo la corteza de esta última imagen*, señala Derrida. Lo que abre para esta figura “su propio abismo” en el sentido de comportarse a sí misma como una protección o corteza que protege-oculta otra figura de corteza-núcleo, y así sucesivamente.

La pregunta precisa de Derrida es por la relación en Abraham entre esta estructura de corteza-núcleo y la conversión anasémica, como cambio en la semántica radical que marcaría esta novedad en el lenguaje psicoanalítico.

¿No será la nominación corteza-núcleo una figura entre otras a la cual se le estaría dando demasiado poder? Bien podría haber otras figuras. Estas y otras preguntas sobre la contingencia de la “figura” resultarían legítimas –necesarias, posibles– hasta

cierto punto. La cuestión es cuál, sin embargo, cuál es ese **punto** (Derrida, 1977, p. 77, negritas mías).

La semejanza a la figura que participa de las leyes del espacio natural (una fruta con su corteza y su núcleo) cesan. La figura ha dejado de figurar el espacio habitable. Podríamos decir que se ha incorporado otra topología, donde el hueso o núcleo no llega nunca. El punto donde se impone la disimetría entre los dos espacios de la estructura los vuelve inconmensurables en la relación, que no dejan de mantener, pero que pertenecen a dos dimensiones irremontables.

Precisemos el sentido (ya sin sentido) de esta disimetría. El núcleo no es una superficie disimulada que, una vez atravesada la corteza, podría aparecer. Es inaccesible y, por consiguiente, **aquello que lo marca de no-presencia absoluta pasa al límite del sentido**, de lo que siempre ha unido el sentido a la presentabilidad. La inaccesibilidad del núcleo impresentable (que escapa a las leyes de la presencia misma), intocable y no significable –si no es por medio del símbolo y la anasemia–, es la premisa, a su vez impresentable, de esta insólita traducción (Derrida, 1977, p. 77).

Las paradojas se despiertan: no es posible recorrer la corteza hasta estar en su revés y aparecer del otro lado en continuidad a lo nucleico. Se afirma esta imposibilidad como marca de no-presencia absoluta realizada como paso al límite del sentido. Anverso y reverso de una misma marca.

“Será preciso, **habrá sido preciso traducir lo impresentable** al discurso de la presencia, lo no significable al orden de la significación” (Derrida, 1977, p.77).

¿Cuál será la razón de esa temporalidad por venir, o ya advenida, que no ocupa el presente de un acontecer (siendo) de la traducción de lo impresentable?
¿Cuándo ocurre lo insignificable en el orden de la significación?

Observamos que este paso incluye un problema no solamente del tiempo – tiempo de esta traducción insólita– sino que conlleva una mutación de aquello que ocurre entre un espacio y el otro; la anasemia se presenta como soporte de este paso, como marca en un espacio de aquello que le es absolutamente homogéneo. ¿Qué quiere decir Placer con mayúscula? En su función de letra que traduce lo otro de la corteza, es la marca vaciada de sentido como remisión al otro espacio en la medida de lo posible de reducir su simbólica significativa: placer sentido como sufrimiento... eso sentido... eso.¹⁸

En esta operación que ejecuta Derrida de autoaplicación del texto de Abraham con las condiciones de lectura que este texto postula, nos preguntamos ¿hay a quién remitir ese placer sentido...como sufrimiento?

Cuando Derrida retoma este ejemplo ejemplar del placer, agrega una indicación muy particular que quedará al margen del hilo referencial de su consideración de la anasemia. Luego de recordar las tres acepciones de la palabra placer y la distancia de la que lleva la marca de la mayúscula, agrega Derrida:

Aquí, la traducción anasémica, que se ocupa del origen asemántico del sentido como fuente impresentable de la presencia, ha de obligar a la lengua a decir las condiciones del lenguaje no específicas del mismo. Y puede hacerlo, de ahí lo más extraño, a veces en la “misma” lengua, en el corpus del léxico (por ejemplo: placer, “placer”, Placer). **El placer que Nicolás Abraham halló, toda su vida, en traducir sobre todo algunos poetas (...) y en meditar acerca de la traducción** (Derrida, 1979, p. 78 negrita mías).

¹⁸ Recuerda la figura de la interpretación analítica que Lacan encuentra en el índice de San Juan de Leonardo da Vinci: **indicar el vacío**. “¿A qué silencio debe obligarse ahora el analista para sacar por encima de ese pantano el dedo levantado del San Juan de Leonardo, para que la interpretación recobre el horizonte deshabitado del ser donde debe desplegarse su virtud alusiva?” (Lacan, 1958, p. 610).

El placer de Nicolás Abraham, su experiencia sentida, su experiencia corporal.¹⁹ Esta indicación no resulta situada por Derrida más que como un punto seguido, a continuación, flotará al margen de su texto como resto de la operación destacada y explicitada sobre el retorno, sobre el mensaje de las leyes que este mensaje envía. (Anasemia sobre la anasemia, traducción de la traducción, leer a Abraham aplicándole su protocolo de lectura etc.).

“Así también y como ejemplo ejemplar la ‘figura’ corteza-núcleo deberá ser leída según la nueva regla, anasémica y simbólica a la que por otra parte ella había inducido” (Derrida, 1979, p.78).

En otras palabras la traducción como **trans**-porte núcleo-corteza, realiza anasémicamente esta heterogeneidad absoluta e irremontable, en la figura de una marca impresentable en la presencia semántica. ¿Qué sería esta marca impresentable, sino el resto plus de gozar como lo había definido Lacan? ¿Qué significa la consideración desconsiderada respecto al placer sentido en la traducción del firmante de la traducción insólita?²⁰

Si bien Derrida es extremadamente cuidadoso en situar el estatuto de la anterioridad que implica la anasemia, no queda claro el lugar que ocupa el goce identificado en Abraham .

“Se trata de una anterioridad estructural, y no de una superioridad de rango metafísico o epistemológico” (Carres, 2005, p.94). Este cuidado por el “antes” que no debe confundirse con posición de origen trascendental, orienta lo operativo de lo “trans”.

“Un cierto ‘trans’ asegura el paso en dirección a o procedente del Núcleo a través de la traducción, las **trans**posiciones trópicas según unas “figuras nuevas,

¹⁹ Y María Torok, ¿dónde?

²⁰ En su oportunidad pude realizar a Derrida una pregunta que indirectamente refería a este mismo aspecto. Al pedirle su parecer sobre las proposiciones de Lacan que dicen relación con el goce no-todo y su heterogeneidad respecto a la palabra, señaló: “Confieso que el enunciado según el cual el goce que experimenta la mujer no podría ser hablado por ella y que ésta sería su verdad siempre me ha dejado perplejo” (Derrida, 1996). Guardé la pregunta por esa perplejidad. ¿Cómo medir esa perplejidad ante un goce intraducible con el carácter insólito de la traducción anasémica? Estar confuso, desconcertado, sin saber qué decir, qué pensar, pareciera de un orden que acusa una afección diferente que los afectos que despiertan lo extraordinario o lo inédito.

ausentes de los tratados de retórica”, todas las **transferencias** anasémicas” (Derrida, 1997, p.78).

¿En qué sentido aquí la transferencia anasémica se articularía con la transferencia como dispositivo de la sesión analítica? Creemos que esta articulación permite entender esa (des)consideración del goce. En otras palabras, la traducción anasémica ¿deja o incorpora el placer que trabaja esa traducción?

Para medir estos alcances transitaremos algunas distancias y diferencias con sus puntos de intersección para el “entre” del análisis deconstructivo y el análisis tal como el psicoanálisis lo práctica.

La Metonimia y la Cripta son dos lugares preliminares en que se puede realizar esta labor.

Ha sido posible entender la traducción anasémica como deconstrucción del sentido ligándola a la concepción de Lacan del deseo como metonimia y ausencia (Carres, 2005). El deseo puede ser concebido como desplazamiento de la cadena del sentido, cuyo objeto permanece inaprehendido, coincidiendo con que la referencia del sentido escapa al discurso. En tal convergencia el núcleo inaprehensible coincide con el objeto que anima la cadena del discurso que, sin embargo, permanece exterior al discurso. En tal caso la deconstrucción del sentido remite la univocidad a un movimiento sin detención. Lo asemántico se entiende como la no presencia que permanece inquietando la detención (punto de enganche) metonímica. En tal escenario la metonimia desplaza la función que Lacan atribuye a la metáfora.

Es importante recordar que la operación anasémica no pretende explicitar el sentido de una palabra, de la palabra, cuando la vuelve a su fuente asemántica. No se trata de buscar un sentido original.

“La deconstrucción, como traducción anasémica, toma y releva la huella o el residuo de un pasado enunciado en el presente y también lo que está encriptado en el significante como archivo del pasado” (Rabhi, 2012).

Con la noción de cripta, Abraham-Torok trabajan lo extraño que habita en la interioridad de lo psíquico. Por una parte, va hacia lo que se guarda y aguarda en lo psíquico (memorial de la palabra y también de la experiencia) y que efectivamente se nomina. Por otra, acusa una pseudoalteridad, en el sentido que se aloja como falso

inconsciente en el Yo. El Yo sería cómplice de su cripta. El yo se aferra (diríamos sintomáticamente) y retiene lo que debiera perder.

La pregunta puede duplicarse: ¿hay entonces un final de la cripta? ¿Un final del secreto que sin saber el yo esconde?

Derrida se pregunta: “¿Y si hubiera algo de la cripta o del fantasma en el Yo del psicoanálisis?” (1997, p. 79).

Entenderemos mejor esta pregunta si podemos aclarar cuál es la función de la extimidad (el término es de Lacan) y en qué sentido es posible reducir esos despojos encriptados.

Se llevan enigmas. Que no son de uno, sino que pertenecen al Otro. Desde este punto, la represión originaria revela que la ignorancia es inevitable, irrecuperable. El secreto es del Otro. “Ese otro mismo desconoce las claves y está tan perdido como uno” (Braunstein, 2008, p. 36).

La represión primaria es un olvido radical. Ello quiere decir olvido de algo que nunca fue consciente, y que está alojado en el inconsciente del Otro.

La cripta está ligada a lo imposible de saber, como lo que ha sido anterior al que habla y puede decir “yo”. Ello marca un límite a lo memorable. Y vuelve a todo recuerdo un recuerdo por definición “encubridor”.

El Otro se fue o se murió, su secreto dejó una marca indeleble en el sujeto convirtiéndose, en el interior del yo, en ampolla, cicatriz, vacuola, tejido muerto y mudo, sustraído a los intercambios: una ausencia en el campo del lenguaje (Braunstein, 2008, p. 36).

Se aprecia la oscilación, por un lado entre situar la cripta en el Yo, para el Yo, por el Yo, que involucra al Otro y la posibilidad del intercambio (desencriptar) y el nivel estructural de la represión primaria: lo imposible de saber, lo excluido *per se*. Esta distinción es relevante desde el punto de vista del retorno, que resitúa la cripta como un duelo congelado donde se alojan objetos perdidos y listos para acechar fantasmáticamente al yo. El peso de lo que no se recuerda. La no tramitación de la ausencia condena al sujeto a un duelo persistente. Aquí lo elaborable del duelo implica vincularse con esa ausencia y dejar disponible (en el sentido freudiano) la libido.

En los escritos de unos cuantos autores encontramos las huellas de lo que se encerró en la cripta y también apreciamos los arduos trabajos de quienes recuerdan para desmentir o para sofocar la presencia de los cadáveres exquisitos que los acosan y atormentan desde lo más íntimo de su ser, amenazando con eventual regreso (Braunstein, 2008, p. 37).

Si la cripta es lo que está escondido (gruta), el escrito (*scripta*) descripta.²¹ La elaboración podría comprenderse como una deconstrucción de lo encriptado desde aquello que se presenta como recuerdo hasta las fuentes impresentables (núcleo) del olvido. En este sentido la letra despliega, des-oculta lo que se oculta **como oculto**. La elaboración respecto de lo perdido replantea la relación entre esta letra y la ausencia.

“La palabra no puede dar en el blanco y por eso el único tema es el de las limitaciones de la palabra, el de la distancia que hay entre lo que se dijo y ese blanco al que se falló” (Braunstein, 2008, p. 46).

Desde el desplazamiento metonímico y la cripta como lugar de lo Otro, incorporando la transferencia y la escena de la sesión de análisis, tomaremos esta diferencia que se nombra Derrida/Lacan.

Leemos las palabras que dirige Lacan a aquello que, a su vez, vincula a Derrida con Abraham-Torok. Se refiere al prefacio que Derrida realiza al libro de Abraham y Torok acerca del caso del Hombre de los Lobos.²²

En el Seminario 24, *L'insu que sait de l'une bevue s'aile á mourre*, en la clase del 11 de enero de 1977,²³ Lacan se detiene en lo que a su juicio implica para el

²¹ Es interesante que esta continuidad cripta/scripta la sostenga Braunstein *aunque la filología diga que son de distintos orígenes* (Braunstein, 2008, p. 47).

²² Derrida (1976) prefacio “Fors: les mots anglés de N. Abraham et M.Torok”, en *Criptonymie: le verbier de l'Homme aux Loups*.

psicoanálisis la lectura de Abraham que arrastra a Derrida, quien en el prefacio reconoce, alaba y confirma la interpretación del psicoanalista.

La cuestión central que viene desarrollando Lacan antes de la mención es el saber. Aquello que en el saber se recorta como efecto significante y que define el *saber inconsciente*. Lacan despliega una interrogación de aquello que sostiene el saber y manifiesta su esfuerzo por *decir lo verdadero sobre el saber*. Con el matiz que afirma que no se trata de que el analista sepa lo verdadero. Apuntar a lo verdadero sobre el saber implica forzosamente suponer el saber al psicoanalista. Si suponer el saber al psicoanalista es la transferencia (que Lacan denomina *sujeto supuesto al saber*) ello no significa que no sea una ilusión.

¿Qué puede decirnos eso, un saber (suspira largamente). En el saber se trata de lo que nosotros podemos llamar efectos significantes (...). Pues el hombre, porque hablé del hombre, no sale muy bien parado de este asunto del saber. Eso le es... eso **le es impuesto** por lo que llamé los efectos del significante y (adoptando un tono torpe) él no está cómodo, no sabe qué hacer con el saber, es lo que se llama, es lo que se llama su debilidad mental, de la que [debo] decir que no me exceptúo (Lacan, 1977).

Es entonces la imposición y la incomodidad de ser con respecto al saber que lo habita, la condición con la cual tiene que vérselas el psicoanalista. En el sentido de poder hacer algo con eso, con ese embrollo que no implica un camino conceptual para manejarse con ese saber inconsciente. Es muy importante marcar que respecto del saber, el psicoanalista no está en una posición de excepción respecto al analizante.

²³ Se ha tomado la versión <http://ecole-lacanienne.net/es/bibliolacan/seminarios-versiones-bilingues>

Aquí, en esta relación psicoanalista-saber inconsciente aparece la referencia de Lacan. Dice sentirse aterrorizado (*m'a terrorisé*) por la reciente publicación del texto de Abraham prefaciada por Derrida.

Un espanto que de alguna manera lo involucra, en el sentido que Lacan se interroga hasta dónde puede ser llevado eso que él inaugura respecto a los efectos significantes (destino que alcanza al Instituto de Psicoanálisis de Francia al que pertenecen Abraham-Torok). ¿Qué son esos efectos significantes? ¿Cuál sería la diferencia entre analizar filosóficamente esos efectos o ir a analizarse con un psicoanalista? ¿Cuál es la diferencia entre hacer filosofía y hablar con un psicoanalista?

Ni el libro ni el prefacio le aparecen a Lacan de *buen tono*: el libro le parece un delirio, el prefacio demasiado ferviente.²⁴ “Ni el libro ni el prefacio me pareció de muy buen tono” (Lacan, 1977).

Encuentra en ellos un desarrollo llevado al extremo. Algo que lo espanta y lo deja con pocas ganas de hablar. *Me siento responsable de eso de lo que estoy espantado: haber abierto las esclusas*. Pero ¿se hubiera podido callar?

Lo que se desliza en ese extremo afecta la noción de lo que puede incidir y hacer la diferencia con estos efectos significantes. ¿Alguien podrá escucharlos? En eso parece zanjarse lo que distingue un tipo de delirio, un tipo de monólogo de lo que ocurre en el dispositivo del análisis. ¿Sería el psicoanálisis un tipo de delirio distinto? ¿Qué hacen con el significante y sus efectos Abraham y Torok?

Lo que me ha espantado un poco en lo que camino a partir de lo que he inaugurado con mi discurso. Se trata de un libro, de un tal Nicolás Abraham y de una tal María Torok, que se llama *Criptonimia*, lo que indica bastante el equívoco, a saber que el

²⁴ Lacan interpreta la intensidad de este fervor como un amor transferencial, incluso se permite una hipótesis: “Para decir verdad yo lo creo en análisis, de quien yo no sabía que estuviese en análisis, pero es una simple hipótesis, es un tal Jacques Derrida (risas y bullicio) que hizo un prefacio a ese *verbier*. Prefacio ferviente ligado no sé bien con cuál de esos dos analistas (risitas) ni el libro ni el prefacio me pareció de muy buen tono” (Lacan, 1977).

nombre está allí escondido, y aún lo Palabrero del Hombre de los Lobos (...). Este "Palabrero", creo reconocer allí el acceso de lo que articulé desde siempre, a saber que el significante, es de eso que se trata en el inconsciente. El inconsciente, es que en suma uno habla –si es que hay hablaser (*parlêtre*)– solo. Uno habla solo porque uno no dice jamás sino una sola y misma cosa –salvo si uno se abre a dialogar con un psicoanalista. No hay medio de hacer otra cosa que recibir de un psicoanalista **lo que molesta su defensa** (Lacan, 1977).

Tenemos entonces algo que compete al nombre y al equivocarse en el tratamiento como tratamiento de un nombre escondido. Ciertamente, ¿se aboca el análisis a encontrar el nombre que se esconde? Y si el inconsciente dice solo una y la misma cosa salvo que uno se dirija al analista, este "diálogo" implicará que haya una respuesta del Otro como nombre? Se trataría más bien de hablar solo (frente a), hablar con un psicoanalista a condición de hablar solo. Y recibir no un nombre escondido sino una perturbación de la defensa. ¿De la defensa ante qué?

Persiste una ambigüedad entre diálogo, hablar solo, hablar con un analista. Esta ambigüedad se orienta en aquello que se encuentra en la noción de Ello (según la tradición que lo sustantifica).

Diré incluso más –no me gusta tanto la segunda tópica, aquella donde Freud se dejó arrastrar por Groddeck. No se sabe lo que habla en el bocho de este Groddeck cuando sostenía el Ello. En su *Libro del Ello* dice que **es lo que os vive**. Él tenía la idea del Ello como de una unidad global que os vive, **mientras que es bien evidente que el Ello dialoga**. Es esto que yo he designado con el nombre de A. Es que hay alguna otra cosa,

que yo llamaba recién el alma-a-tres,²⁵ que no es solamente lo real, sino algo **con lo cual no tenemos relación**. Con el lenguaje, nosotros ladramos tras esta cosa. Y lo que quiere decir S (A), es que ello no responde. Esto es por lo que no hablamos solos, hasta que sale esto que se llama un yo (*moi*), del que nada garantiza que no pueda, propiamente hablando, delirar. Es por esto que yo puntalicé que, como Freud por otra parte, **no había que mirar allí de tan cerca** para lo que es del psicoanálisis. Entre locura y debilidad mental, no tenemos sino la elección (...). Contrario a identificar el Ello al inconsciente y volverlo una unidad (una voluntad de decir), el inconsciente se entiende como no saber lo que dice en lo que dice, en las palabras que profiere al Otro. No será con la respuesta del Otro que este diálogo se cierra. *Ladramos tras cosa*. Hay que notar que el delirio como posibilidad se presenta aquí en la medida en que el Otro para el yo *realmente responda*. Por otra parte, ¿qué significa el resguardo de no mirar tan de cerca? Optar por la deficiencia mental o el delirio? La opción necesita precisar-se con aquello que en psicoanálisis encausa el delirio.

El psicoanálisis no es una ciencia. No tiene su estatuto de ciencia, no puede sino aguardarlo, esperarlo. Es un delirio –un delirio del que se aguarda que lleve a una ciencia. ¡Podemos aguardar mucho tiempo! No hay progreso, y lo que se aguarda no es forzosamente lo que se recoge.

Es un delirio científico, pero eso no quiere decir que la práctica analítica llevará jamás a una ciencia (...).

²⁵ En una lectura de la *matière*, la materia (Real del material articulado sin embargo al Otro), Lacan lee: l'âme-à-tiers. El alma-a-tres. Este tres que aparece en la materia, y el alma como lo otro de la materia parecieran recordar ese vector del Otro al que se anuda lo Real, en la paradoja de aquello con lo que no se tiene relación.

Lo que me asombra aún más, es que (...) el llamado Jacques Derrida haya hecho a este "Palabrero" un prefacio ferviente, entusiasta (...). Yo no encuentro, debo decirlo, a pesar de que haya comprometido las cosas en esta vía, que ese libro ni ese prefacio sean de un muy buen tono. **En el género delirio, es un extremo. Y estoy espantado por eso, por sentirme más o menos responsable de haber abierto las esclusas** (Lacan, 1977, negritas mías).

Comprendemos entonces de lo que se trata. La anasemia como análisis del caso propone una cuestión del nombre delirante. Delira en extremo. No porque el psicoanálisis de Lacan no sea también un delirio, sino porque algo vectoriza ese trabajo delirante del nombre. Un delirio en espera de su científicidad que no llegará – no se trata en Lacan de que falte tiempo para aquello–. ¿En qué sentido esta científicidad inalcanzable –pero incorporada en el horizonte– resguarda? ¿Y cómo ese resguardo se enlaza con aquello de *no acercarse demasiado*? ¿Un asunto de voluntad, de osadía? No parece que se trate de eso. El límite no proviene de una precaución simplemente.

Entonces, ¿qué sería aquello que detiene para no llevar el juego signifiante al extremo?

Lo que puede contrarrestar la pendiente delirante en psicoanálisis es justamente lo Real como idea límite en Lacan (Laurent, E., 2014). Aun cuando ello no haga del psicoanálisis una ciencia. Porque el Real del psicoanálisis no es el Real de la ciencia. La práctica del psicoanálisis no es solamente la práctica del inconsciente, y lo delirante en extremo conllevaría quedarse solamente con el inconsciente (en su coordenada simbólico-imaginaria).

El error consiste en tomar *la vertiente de una preferencia dada en todo al inconsciente*.²⁶ Lo que puede frenar esa vertiente constituye la sustancia gozante (Real). Cuando se trata de ese material con el que tenemos que vérnoslas como psicoanalistas no es sólo efecto signifiante, sino la materia. El inconsciente como Real incluye la repetición material (Laurent, E., 2014). Entonces, Abraham-Torok son un ejemplo de lo que sucede cuando *se prefiere en todo al inconsciente*, en el sentido de solamente quedarse en el juego infinito de los significantes sin atender a la materia gozante.

Persiguiendo todos los ecos del signifiante que atraviesan al Hombre de los Lobos, a través de las homofonías y los equívocos en todas las lenguas que el Hombre de los Lobos conoce: el ruso, el alemán, el dialecto vienés, etc. Denominan a todas esas resonancias un *verbier*, entre *verbiage* (verborrea) y herbario. Lacan considera que este objeto es estrictamente delirante (...).

Ante la abertura de las esclusas del signifiante, Lacan considera que lo único que podría impedir que el psicoanálisis delirase es tener, si no una ciencia en sí, **al menos la idea de un real**. Lacan constata que puede tocar un tipo de real. Delimita un fuera de sentido que garantiza una detención en la cadena, que permite no hacerse aspirar por el inconsciente. Lo “material” no es una representación, ni representaciones de la palabra, sino **palabras en su materialidad**. Son palabras en

²⁶ Esta expresión subrayada por Laurent siguiendo la lectura de Miller, está tomada de la clase del 14 de diciembre del Seminario 24 en el contexto siguiente: “Es precisamente en eso que el uso del corte en relación a lo que atañe al simbólico presenta algo que, en resumen, arriesga provocar algo que se especificaría por una preferencia dada entre... todo... todo... al inconsciente (Lacan, 1976). La traducción levemente diferente a la expresión que traduce el texto de Laurent, preferencia dada entre todo al inconsciente/experiencia dada en todo al inconsciente. El texto en francés transcribe: “Qui risque en Somme á la fin d’une psychanalyse de provoquer quelque chose qui se spécifierait d’une préférence donnée entre... tout... á l’inconscient”.

sus equívocos de los UN-yerros que son lo único que constituye una aproximación a lo real (Laurent, E., 2012).

Veamos con el material del Hombre de los Lobos qué hizo Abraham-Torok. En qué sentido guiarse solo por las resonancias del significante que atraviesan el decir del Hombre de los Lobos deja sin límite la diseminación interpretativa.

En esto se distinguirá la deconstrucción de un texto y hablar con un psicoanalista (donde de algún modo se vuelven equivalentes la perturbación de la defensa y la puesta en juego del límite).

En el trabajo deconstructivo la interpretación del caso se reduciría a la subjetividad de un lector, el que analiza, entregado a sus propias asociaciones intralingüísticas. Abraham y Torok, lectores del texto del Hombre de los Lobos, y orientados por su teoría de la cripta, solo leerían su propio fantasma (Pasternac, 2000). Pero si es posible leer algo más que el propio fantasma en el material de Otro, ¿cómo resulta esto posible? ¿En qué términos? Diferencia de lectura de diseminación infinita del juego significante y lectura que incorpora lo que le impone un límite. Si partimos por la cualidad del lector, el que lee es un sujeto sometido a la división del sujeto entre el enunciado y la enunciación. Este sujeto lector por dividido se va a enfrentar al obstáculo.²⁷ Ese obstáculo “opuesto a ese juego por el hecho estructural de una carencia nuclear que impide toda escritura que pretendiera ser complementaria, sin resto” (Pasternac, 2000).

La cuestión de la lectura y el resto toma allí toda la relevancia. Una consecuencia de lo que podríamos denominar *la evasión del resto*, reduciría –en los términos de Lacan– el trabajo analítico, deconstructivo, a un trabajo imaginario. Con este parámetro podría entenderse que el gesto de Derrida caería en la impotencia propia de este registro Imaginario al tratar de afrontar ese límite que impone la carencia con producciones que resultan infinitas. “Este fantaseo que se opone así a la imposibilidad Real de semejante tentativa y se traducirá en su tesis acerca de la

²⁷ Vemos que se desplaza en su lectura del analizante de una posición de sujeto lector al soporte de una lectura que hace semblante de ese obstáculo. En este sentido, el analista en sesión no es un sujeto sino un objeto.

interminabilidad del análisis, de todo análisis, en el que incluye el psicoanálisis” (Pasternac, 2000).

Mejor dicho, sin una cierta ubicación del resto, el análisis se vuelve infinito. Respecto a la interpretación del Hombre de los Lobos de Abraham-Torok, veamos qué ocurre y en qué sentido se puede afirmar que esas producciones imaginarias, creativas, de ambos psicoanalistas no son un trabajo psicoanalítico, en la perspectiva de Lacan, en tanto permanecen desanudadas de los registros Simbólico y Real. Se puede apreciar en su trabajo interpretativo un movimiento autorreferencial (Pasternac, 2000).

La atención flotante ha cedido en estos analistas ante una representación meta que organiza la búsqueda y las asociaciones que elaboran el texto. En otras palabras, tienen de antemano un punto de partida y uno de llegada: entre ambos la labor interpretativa *inventa un sistema de recorrido*. Para esto utilizan todos los recursos disponibles que la homofonía, la polisemia y el pasaje de una lengua a otra permiten. El diccionario, que indica lo que las palabras significan, comanda este desplazamiento. Forzaría a las palabras a decir lo que es necesario que digan para demostrar lo que se ha anticipado como el núcleo principal que comanda la vida psíquica y los síntomas del Hombre de los Lobos.

Lo que comanda los desplazamientos asociativos, la respuesta dada desde la práctica del psicoanálisis son las asociaciones del paciente. Pero si el que analiza es el único sujeto, las trabas serán las de su propio fantasma.

Habría que subrayar la distancia entre las trabas puestas del lado de las fantasmagorías del analista del texto o una lectura acotada por los límites del material significativo.

Distancia que mide la carencia ofrecida por el psicoanalista, que se diferencia de asumir el protagonismo de una producción. En definitiva, ¿se trata en la interpretación del Hombre de los Lobos, del Hombre de los Lobos o de Abraham y Torok? Diferencia que un análisis como el comentado tiende a diluir, sobre todo si

agregamos a ella la afirmación de Derrida respecto a que todos son a veces psicoanalistas.²⁸

Se pone en juego la especificidad del análisis:

René Girard me relató que después de mi conferencia en Baltimore (...) Lacan le habría dicho: “Sí, sí, pero la diferencia entre él (Derrida) y yo es que él no tiene que ver con gente que sufre” (sobrentendido en análisis).

¿Qué sabía él? Muy imprudente. No podía tranquilamente decir eso, y saberlo, salvo si no se refería al sufrimiento (por desgracia tengo que ver con gente que sufre –todos ustedes por ejemplo) ni a la transferencia, es decir al amor que nunca tuvo necesidad de la situación analítica para hacer de las suyas. Lacan hacía pues de la clínica institucionalizada de cierto modo, y de las reglas de la situación analítica, un criterio de competencia absoluta para hablar –de todo eso (Derrida, 1997a, p. 383).

Esta especificidad del tratamiento del sufrimiento, en la crítica confunde la institucionalidad con la lógica de un dispositivo. En el mismo sentido, Derrida afirma a propósito de la afirmación de Lacan de su supuesto estar en análisis con Abraham o Torok.

²⁸ “Él también es, como lo ha dicho, ‘analista a sus horas’... como cualquiera, oigamos bien, como cualquiera... Si así fuera, efectivamente, cualquiera...y, lo que es lo mismo, ninguno, nadie, sería psicoanalista (cuyo ser es, paradójicamente, su des-ser, su carencia nuclear), lo cual no tiene tampoco porqué preocupar a nadie... que no esté interesado en la práctica psicoanalítica. Curioso rebote para el sentido del título de su libro reciente: *Resistencias del psicoanálisis*” (Pasternac, 2000).

¿Qué sabía él de que yo estuviera o no en análisis, y qué podía significar esto? El hecho de que yo no haya estado nunca en análisis en el sentido institucional de la situación analítica, no me impide estar aquí o allá, de manera poco responsable como analizante o analista por momentos y a mi manera. Como todo el mundo (Derrida, 1998, p. 99).

Con esta interrogante leeremos algunas operaciones de palabra, interpretadas: el código que construye Abraham y Torok ¿a quién pertenece? ¿Al Hombre de los Lobos?

Derrida puede creer entonces que Abraham y Torok traducen los sueños del Hombre de los Lobos, uno, por uno, cuando estos autores ni traduce... ni dejan de hacerlo, sino que recurren a los artificios de lo que ellos disponen, a sus asociaciones, marginando suficientemente al que figura como Hombre de los Lobos (salvo como estímulo de iniciación), para llegar así a donde se habían propuesto arribar, a la construcción de un código/cifrado, de un “verbario”, lo que ellos llaman “le verbier de l’Homme aux Loups” y que designaré, con un neologismo en español donde ellos producen un neologismo en francés, como “El verbario de Abraham y Torok”, con lo que simplemente se ponen, a mi juicio, las cosas en su lugar (Pasternac, 2000).

Derrida lee en ellos algo completamente fuera de lo encontrable en los círculos analíticos y sus estilos de trabajar los casos, “su lucidez indulgente y despiadada a la vez, efectivamente analítica, ante el dogmatismo y la estereotipia”.

Para Pasternac, este reconocimiento de Derrida de Abraham y Torok entre los psicoanalistas, como “los psicoanalistas” sería lo irritante para Lacan. Derrida se alaba a sí mismo al reencontrar las coordenadas de su propio trabajo

(deconstructivo, no psicoanalítico). Lo fundamental es poder esclarecer el modo de producción de las asociaciones, la lógica de su desplazamiento.

“El problema aparece, para nosotros, cuando no se toma en cuenta el límite, el conjunto de restricciones que impone psicoanalíticamente el discurso analizante al abanico de asociaciones que vienen en el lector o el analista a partir de esos materiales” (Pasternac, 2000).

La palabra eje del análisis es *Teret* (“frotar”, en idioma ruso) que actuaría como palabra polarizadora y mágica, organizando las significaciones que van y vienen hacia y desde el extremo de una hipótesis, tomada por ellos del discurso del analizante y que refiere a la seducción que habría sufrido el Hombre de los Lobos cuando niño por parte de su hermana.

“Describamos cómo, a través de múltiples disfraces, esa palabra focaliza toda la vida libidinal, incluso sublimatoria del sujeto (...). 16 años más tarde, a juicio de estos analistas, la misma palabra jugaría un rol axial, cuando se trata del suicidio de esta hermana. ¿Cómo se suicida? Tomando mercurio líquido. Hay que atender a la red de asociaciones que vincularían entonces esta palabra *Teret* y este acontecimiento: mercurio en ruso se dice *riut* (*riout* transcrito al francés) inversión de una pronunciación un poco cavernosa [por ejemplo *turut* (*tourout*) con algunas vocales glotales] de *teret*. Como si ella hubiese querido, con ese gesto delirante y de consecuencias trágicas, rehabilitar el deseo maldito de su objeto ideal, comiendo, (es decir declarándose “buena para comer”) la palabra, vuelta excremental para el prójimo, y objetivada en una materia tóxica. La inversión de las dos consonantes de la raíz del verbo *teret* (R.T.) puede constituir una realización fonética de la rectificación de la atribución

ambigua que, en el material del Hombre de los Lobos, correspondería a una palabra de la jovencita (Abraham y Torok, en Pasternac, 2000).

Hay que notar que se puede apreciar en la reinterpretación del Hombre de los Lobos (caso, como dijimos, analizado por Freud y luego por Ruth Mack Brunswick) un cierto tono dramático, no solo en lo que concierne al Hombre de los Lobos *mismo*, sino al propio trabajo de estos analistas. Como si el trabajo de descifrado se relatara en el relato de su dificultad y de su hallazgo. Al respecto, Derrida subraya este involucramiento de los analistas en su análisis, citando en el prólogo y subrayando que: “he aquí nuestra insatisfacción, ayudada por un **deus ex machina** providencial, elabora, imagina, sueña. Una gravedad irresistible nos atrae: **salvar** el análisis del Hombre de los Lobos, **salvarnos**. En el hilo de los días se esboza, se tiende y se realiza en nosotros un cuarto acto **salvador**” (Derrida citando a Abraham y Torok, en Pasternac, 2000. Los destacados son de Derrida).

Derrida subraya-exalta la referencia subjetiva de los analistas como si con ello se consintiera que el único sujeto del que se trata es de ellos y por eso se trataría de su salvación.

La cripta la describen como una cavidad dentro del yo que, a diferencia de este, que se constituye por introyecciones, estaría conformada por la incorporación de objetos cuya desaparición (muerte) resulta inaceptable para el yo y se transforman en voces y personajes que hablan “en” el Hombre de los Lobos (en este caso) y que se distinguirían de una supuesta identidad profunda y verdadera. Estos personajes encriptados organizan la metodología de escucha del caso.

En esta interpretación se nombran (con la utilización de mayúsculas) estos personajes encriptados y se distinguen como *exteriores* al Hombre de los Lobos *mismo*.

En otro ejemplo de interpretación, estos personajes dialogan:

“Tierka (-hermana) dice a Stanko (-hermano): -Sí, es por su culpa –la de su primer analista [Freud]– que perdí todo.

Ciertamente él no quería mi mal pero prefería conservarme cerca de él (...). Ante todo, Stanko, tú no serás tan íntimo como yo con el Padre” (Abraham y Torok, en Pasternac, 2000).

Estos diálogos no han sido pronunciados *efectivamente* por el hombre de los lobos sino que se reconstruyen a partir de la hipótesis de encriptamiento.

¿Qué permite reconstituir-recrear semejantes diálogos de estos personajes y adjudicarlos a una instancia que siendo falsa estaría en el Hombre de los Lobos sin serlo?

En un tercer ejemplo puede seguirse el análisis de un sueño, el sueño principal que le da su nombre al caso cuando el analizante sueña con los lobos que le miran.²⁹

En el sueño de los lobos, el analizante refiere que se trataba de seis o siete lobos, y el dibujo que realiza es finalmente de cinco lobos. En relación a este detalle Abraham y Torok trabajan del siguiente modo:

Parten del número seis, que en el idioma ruso se dice *chiest*. Este vocablo significa “vara”, “poste”, y –por lo menos simbólicamente– “sexo” (según la indicación de los mismos analistas), pero lo interesante es que en su trabajo con el diccionario ruso-francés, priorizan las palabras *chiestero*, *chiesterka* que significa “lote de seis”. En alemán lo asocian a *Schwester* (“hermana”) buscan luego “hermana” en ruso y encuentran *siestra* y su diminutivo *siestierka*. De ello concluyen que ese seis, ese lote de seis, no se refería en realidad a la cantidad de lobos sino a la hermana (Pasternac, 2000).

Puede apreciarse que la interpretación de seis (lobos) como hermana está basada en un trabajo de traducción interlenguas. Prima en la búsqueda y los recursos encontrados la representación meta –hermana– que opera como guía. No se trata de las asociaciones que el analizante efectivamente realizó. Insistimos en este punto.

²⁹ “Soñé que era de noche y estaba acostado, las patas de mi cama estaban en dirección hacia la ventana, a través de ésta se veía una hilera de viejos nogales (cuando tuve este sueño era una noche de invierno). De repente, se abrió la ventana, y observé con gran desasosiego, que sobre las ramas del grueso árbol, había encaramados lobos blancos, eran seis o siete, completamente blancos” (Freud, 1917-1919 (1978), p. 29).

Así Abraham y Torok producen sus originales “criptónimos”, o sea como lo sugiere esta designación, palabras que ocultan una significación extraña, extranjera, oculta, diferente del “simple desplazamiento metonímico”. En nuestros términos diremos: dados un punto de partida y un objetivo produciremos por todos los recursos fonemáticos, sinonímicos, semánticos, anasémicos, alosémicos, metonímicos y **cuando no funcionen**, serán los criptónimos los que nos permitirán arribar a lo que nuestra intuición inicial nos había señalado, en este caso a la asociación “lobo” y “hermana”. Con toda razón Derrida habla de “palabras anguladas”. Al llegar a un punto de dirección cambiará, en ángulo para dirigirse hacia donde **convenga** para alcanzar el objetivo preestablecido (Pasternac, 2000, negritas mías).

Volvemos a la clase inmediatamente anterior (la del 14 de diciembre 1976), aquella donde Lacan menciona el trabajo de Abraham y Torok, donde plantea las consecuencias de lo que sería *darle una preferencia en todo al inconsciente*. Es interesante para cerrar este aspecto, que se trata de medir las consecuencias –en los términos de Lacan– de un involucramiento de los registros Real e Imaginario mediante un corte (que posibilita que lo interior se vuelva exterior) y una reversión de lo Simbólico (un toro deja dentro los otros dos).

Vean lo que resultará del simbólico vuelto del revés así, dará una disposición completamente diferente de lo que llamé el nudo borromeo, a saber, que el simbólico envolverá, envolverá totalmente... al volver del revés el toro, el toro simbólico envolverá totalmente el imaginario y el real. Es precisamente en eso que el uso del corte en relación a lo que atañe a lo simbólico, presenta algo que, en resumen, arriesga provocar en

el final de un análisis algo que se especificaría por una preferencia dada entre... todo... al inconsciente (...).

El hecho de que lo imaginario y el real sean, en resumen, incluidos enteramente en algo que resulta del psicoanálisis mismo, es algo que interroga. A pesar de todo este es... un problema. Se los repito, esto está ligado al hecho de que, de que no es al fin de cuentas la misma cosa, de que no es la misma cosa la estructura, la estructura del nudo borromeo y esa que ustedes ven ahí. Alguien que experimentó un análisis...es algo que marca un pasaje, que marca un pasaje (...). Sin embargo es un hecho que aparentemente, aparentemente, y puedo confirmarlo realmente, el hecho de haber transitado un análisis, es algo que... que en ningún caso podría verse reducido al estado in... anterior, a no ser evidentemente que se practique otro corte que sería equivalente a un contrapsicoanálisis. Es justamente por lo que Freud insistía para que, para que al menos los psicoanalistas rehicieran lo que se llama corrientemente dos tramos, es decir, que hagan una segunda vez el corte que designo aquí, como siendo el que... el que restaura el nudo borromeo en su forma original. ¡He dicho! (Lacan, 1976).³⁰

³⁰ Puede leerse este involucramiento de los registros R-I por el Simbólico en lo que vectoriza la línea asociativa e interpretativa del autoanálisis de Groddeck:

“¿Le resulta demasiado confuso todo esto? A mí, también. Pero no hay nada que hacer, el Ello está siempre en movimiento y no tiene un segundo de descanso. Hay remolinos y corrientes violentas, ahora se levanta una parte y luego la otra, empujando hacia la superficie. Precisamente ahora mismo, cuando iba a empezar la carta, intentaba descubrir lo que pasaba por mi interior. No pasé de las cosas de más calibre. Aquí está lo que he encontrado. En la mano derecha tengo la pluma, con la izquierda juego con la cadena del reloj. La mirada está dirigida a la pared de enfrente a un aguafuerte holandés que reproduce el cuadro de Rembrandt de la circuncisión de Jesús. Los pies descansan sobre el suelo, pero el pie derecho sigue con el tacón el ritmo de una marcha que toca, abajo, la orquesta del balneario (...). Las puntas de los dedos están frías; esto dificulta la tarea de escribir, **lo cual quiere decir** ‘Ten cuidado, no sea que escribas tonterías’. Y análogamente acontece con la inquietud. Robustece el requerimiento de proceder con cuidado. **Mi Ello es de la opinión que debería ocuparme de otra cosa diferente de escribir.** Lo que esto es, no lo sé aún (...). Y, sin embargo... ¡me atrevo a dar el salto! El que yo juegue con la cadena del reloj le hará sonreír a usted (...) es un símbolo masturbatorio (...). Más bien simboliza algo que tiene lugar antes del acto sexual en sí, antes de empezar a jugar con el reloj. Mi mano izquierda le delata a usted que yo encuentro más placer en los preludios que preceden de la unión del hombre y la mujer, en los besos, las caricias, en el desnudar, jugar, en una sensación de placer vivida para mi

Lo reversible toma apoyatura en que el rodeo de lo Simbólico vuelva a un estadio dónde no hubiese tal primacía de lo Simbólico. Es esta la operación que Lacan denomina aquí **contrapsicoanálisis**, un análisis en sentido inverso. Operado como un segundo corte, no significaría otro tramo de análisis como pensaba Freud. No se trataría de seguirse analizando en el mismo sentido (Di Matteo, 2013).

Podemos entender ese involucramiento de lo Simbólico, en la figura extrema del analizante que sabe lo que le pasa y por qué le pasa; lo tiene claro, pero no deja de repetirlo. Esta posibilidad del segundo corte implica pensar el inconsciente más allá de lo Simbólico, es decir, el inconsciente Real. La cara real de eso en lo que estoy enredada. Aquí se entiende que en esta doble vuelta lo Imaginario puede tocar lo Real (Di Matteo, 2013). Lo Real del goce sintomático.

¿Hay un privilegio de lo Simbólico que se podría modificar? El contrapsicoanálisis se trataría de *borrar* las consecuencias del toro simbólico. Tanto es así que es posible concebir la última enseñanza de Lacan como equivalente a ese contrapsicoanálisis; de cierta forma se trataría de *Lacan contra Lacan*. Desde este

secretamente, en cosas que satisfacen especialmente al muchacho. Y usted sabe ya hace mucho tiempo que soy un muchacho, al menos por el lado izquierdo, que es el lado del amor, donde está el corazón. Lo que es de izquierdas es amor, lo que es de izquierdas está prohibido, es censurado por los mayores: no es el derecho, es lo torcido. Y aquí tiene usted un punto más que contribuye a explicar la inquietud de la que soy presa, el frío en la punta de los dedos. La mano derecha, la mano del trabajo, de la autoridad, del bien y del derecho se ha detenido en su actividad de escribir con seriedad y amenaza a la infantil mano izquierda, a la juguetona, y de derecha izquierda vienen alteraciones e intranquilidad que desequilibran el centro de mando de la irrigación sanguínea y hacen que los dedos se hielen (...). Sigue en pie el hecho de que no pongo mi pluma en movimiento, y yo trato de entender el fenómeno. Me vienen recuerdos, si usted los quiere llamar así. Me acuerdo de personas que sufrían contracciones espasmódicas de los dedos cuando querían escribir y a quienes yo he tenido bajo tratamiento. **Independientemente unos de otro, me han dado muchos de ellos la siguiente explicación:** 'La pluma es el órgano sexual masculino; el papel representa el sexo receptor de la mujer; la tinta es el semen que se derrama como consecuencia del rápido y rítmico movimiento de la mano. Con otras palabras, **el escribir es un coito en símbolos**. Pero a la vez es un símbolo masturbatorio, un símbolo del acto sexual imaginado'. Que la explicación sea correcta se desprende para mí del hecho de que los enfermos dejaron de serlo desde el momento en que descubrieron estas relaciones" (Groddeck, 1981, pp. 172-175).

Es el caso de que todo y en todo quiere decir. Lo que marca una cierta universalidad de la interpretación y de la simbolización (para todos significa lo mismo) a la par con la identificación del Ello a una unidad de voluntad; no parece una simple metáfora para Groddeck cuando dice "mi Ello es de la opinión de que yo debería...". La conclusión puede entonces tomar ese carácter general y certero: la escritura es el coito en símbolos. Si bien es preciso en fundamentar la verdad de la interpretación en los efectos que produjeron en sus pacientes (se liberó el síntoma) nos preguntamos en qué tonalidad, desde qué lugar habrán sido estas interpretaciones enunciadas.

punto de vista, en esta *salubridad* se insertaría la burla de Lacan del trabajo de Abraham-Torok en tanto ilustración de lo Simbólico *en caída libre* (Miller, 2007).³¹

Y de allí los efectos en el extremo del embrollo del ser hablante por causa de su relación a lo Simbólico, su extravío, su debilidad mental.

³¹ Lo que antes fue ley y orden de lo Simbólico pasaría a concebirse a partir de aquí como una relación perturbada y embrollada entre el ser hablante y lo Simbólico. Para Miller, esta etapa implica desestructurar lo Simbólico en el sentido de la indicación de Lacan de eliminar del inconsciente la gramática para quedarse con su lógica. Especial relevancia para nuestro trabajo tiene la consecuencia que se puede derivar de esto: ¿qué nos queda entonces? Queda una X que es la poesía. Pero es una poesía, si puedo decirlo, muy especial, puesto que es la que operaría, que me permitiría, que sería el sesgo de una relación directa del significante con el cuerpo. Como lo propone la pulsión que sería definida como “el eco del decir en el cuerpo”. Por lo tanto, gramática no, la poesía, pero sentimos que esto no es poesía tampoco, y que hay profundamente, debajo, Lacan se expresa así: “Una cosa tras la cual ladramos y que no responde. Y vale más que no responda, porque si respondiera sería simplemente magia” (Miller, 2007).

2.2. Dos versiones del límite

Dos versiones contrarrestan la caída libre de lo Simbólico. Este límite no debe entenderse fuera de las causas del embrollo en que el ser hablante se sumerge con y en la experiencia de la palabra.

En una primera versión, bastante comentada por lecturas psicoanalíticas y filosóficas, Derrida considera metafísica la práctica del psicoanálisis, por las consecuencias que se derivan del lugar otorgado a la palabra y por lo que sería, a su juicio, una trascendencia otorgada al significante correlativa a la función de la castración. Esta idea se encierra bajo el nombre de *falo-logo-centrismo*, y encuentra uno de sus desarrollos más consistentes en la lectura que realiza Derrida (1989) del análisis de Lacan sobre el cuento de Poe *La carta robada*.

Nos interesa en lo central la diversidad de perspectivas que se abren en torno a las nociones de circuito, trayecto, en el caso de la carta (letra) y particularmente respecto a la proposición conclusiva *una carta llega siempre a su destino* (Lacan, 1956).

¿Qué quieren decir uno y otro al afirmar y/o negar el fin de la trayectoria de la letra?

En el momento en que cree uno ponerle la mano encima dibujando triángulos y círculos y manejando la oposición imaginario/simbólico, en el momento en que se reconstituye la verdad, la adecuación propia, *La carta robada se escapa por una abertura* demasiado evidente (...). La carta robada está en el texto: no sólo como un objeto con su trayecto propio descrito, contenido en el texto significante, convertido en tema o significado del texto, sino como el texto que produce **efecto de marco** (...). La estructura restante de la carta es que contrariamente a lo que dice el Seminario en su última palabra (“lo que quiere decir ‘la carta robada’, incluso ‘en souffrance’, es que una carta llega siempre a su destino”) una carta puede

siempre no llegar a su destino. Su “materialidad”, su “topología” consiste en su **divisibilidad**, en su partición siempre posible (Derrida, 2001, p. 417, negritas mías).

Precisemos: Lacan postula haber encontrado la solución *a la luz del día*³² de aquello que la expresión “carta robada” quiere decir; lo ¿robado/volado/extraviado de la carta letra, es que en sufrimiento/espera, *siempre llega a destino*.

Aquí las nociones a desarrollar son “siempre” y “destino”, respecto de las cuales Derrida ha apuntado sus argumentos, estratificando la letra del contenido del texto al marco y en consecuencia, dividiendo la letra y el lugar de la letra como destino “siempre”.

Sin embargo, ¿qué es una carta que llega? O mejor, ¿cuándo una carta/letra, es una carta/letra? ¿Cuándo se escribe? ¿Cuándo se lee? ¿Cuándo se espera? ¿Cuándo se recibe?

Que las letras han llegado hasta nosotros implica que son cartas (*letters, lettres, Briefe*) pues “una carta siempre llega a su destino”. ¿Por qué esta afirmación de apariencia peregrina, pues todos sabemos de cartas perdidas, de e-mails que quedan flotando en el ciberespacio? Porque sólo cuando llega al destino, incluso equivocado, es que ellas son cartas; no antes. ¿Quién es el destinatario? El que sabe leerlas, el que descifra los significantes, el intérprete. El deseo de la letra-carta es su interpretación. Si no, escrita no hubiera sido (Braunstein, 2008a, p. 20).

El malentendido se puede apreciar mejor desde la visión de un trayecto y la ilusión de que el destino o final de ese trayecto estaría predeterminado, siendo la letra-carta

³² Esta solución se obtiene de una aplicación de la fórmula de la comunicación intersubjetiva que vincula al receptor y al emisor al modo que sigue: el emisor recibe su propio mensaje del receptor en forma invertida (Lacan, 2009).

aquél elemento trascendental. La carta operaría al margen de las contingencias del desplazamiento. Esta es la lectura que Derrida atribuye y al mismo tiempo critica en Lacan. Así interpreta la proposición *una carta llega siempre a su destino*. Pero, al contrario, se trata de comprender que no hay carta sino cuando está es recibida e interpretada como tal.

Derrida leería mal la tesis de Lacan (Žižek, 1994) o mejor dicho, ejercería una lectura comprometiendo su propia duda en el destino.³³ Ciertamente se ponen en juego en esta diferencia de lectura, el destino, la contingencia y la necesidad de incorporar lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario, para establecer lo que quiere decir lo absoluto del *siempre*.

Una vez acontecido, siempre debió ocurrir; una lógica enlaza la necesidad del destino y la contingencia.

Los registros de lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario permiten distinguir las contingencias de la trayectoria empírica y el encuentro en y con la letra.

El ejemplo de una carta en la botella arrojada al mar (Žižek, 1994) cuyo destinatario está en la promesa abierta de *para quién la encuentre*, figura este aparato que crea el receptor *a posteriori* del envío. Por tanto, el destino se cumple en el acto del envío cuando el gran Otro, el orden Simbólico la recibe en el instante en que la carta es puesta en circulación.³⁴ Las cartas que más claramente llegan a destino son las que no tienen destinatario. Gesto del envío, del momento en que se pone el dedo en *send*. *¿Dónde queda la letra entre el que la envía y entre el va a recibirla?*

³³ Así toma contenido la duda obsesiva que interroga la contingencia de la existencia: *Si el encuentro entre mi padre y mi madre no hubiese ocurrido ¿entonces yo no habría existido?* Tal como señala Žižek (1994), que una carta llegue siempre a destino expone el mecanismo de un asombro: *¿por qué yo?* Esto recuerda la expresión popular que se leía en los años 80 en las paredes de Santiago: *¿por qué justo a mí me toco ser yo?*

³⁴ También esta torsión de un envío que con-lleva su destino podría encontrarse en aquellos artistas que aparentemente no crearon para nadie en cuanto no hicieron circular públicamente sus obras; el caso de la poeta Emily Dickinson (*this is my letter to the world that never wrote to me-*, "Carta al mundo") que solamente publicó algunos poemas en vida. O el extremo de la fotógrafa Vivian Maier que incluso no necesitó ver sus obras impresas, ni menos mostrar a alguien sus imágenes. Hay que recordar que fueron encontrados los negativos sin revelar años después de su muerte. Entonces ¿llegaron esas letras a destino? ¿Sí, no? Alguien puede decidir si no es la circulación simbólica.

Se diferencia el lugar simbólico y el elemento imaginario que ocupa este lugar. Quien se encuentre en ese lugar será el destinatario. Por otro lado, la clínica muestra cómo la experiencia decisiva con el goce se marca en el encuentro contingente: lo que ocurrió, se escuchó, se vio.

La necesidad repetitiva (destino del trauma) se afirma para el ser hablante en estas pequeñas (grandes) contingencias de la realidad. En la misma línea, la arbitrariedad significativa es el nombre de aquello que aguarda para que suceda lo que sucederá.³⁵

En la experiencia ejemplar de sentirse interpelado(a), ¿cuál era la necesidad que esas palabras llegaran a mí concerniéndome?

Cuando la llamada llega a destino, me llama, lo que desconozco automáticamente es que el acto de reconocimiento por lo que hace de mí aquello en que me he reconocido –no me reconozco en él por ser su destinatario, **me convierto en su destinatario en el momento en que me reconozco en él** (Žižek, 1994, p. 26, negritas mías).

La crítica de Derrida supone que el destinatario está establecido con anterioridad a recibir la carta/letra.

En este sentido, la existencia del inconsciente como exceso en la pretensión del decir, envuelve como retorno –por ejemplo, en el lapsus– el encuentro con el verdadero destino. *Lo reprimido retornará*. Y no podemos suponer un inconsciente anterior a sus retornos. Por ello lo reprimido y el retorno de lo reprimido se vuelven

³⁵ La literatura es sensible a cómo el detalle contingente arma la trama en la novela de Vicente Huidobro *Sátiro o el poder las palabras* (1939): "Una tarde, cuando el ocaso empezaba a recoger la luz de la tierra, estaba recostado en la arena, junto a su amiga, silenciosa como él, mirando con ojos perdidos el horizonte en donde un sol inmenso buscaba un sitio para caer más blandamente. En ese instante vino a pasar frente a ellos la niña del pescador, la pequeña Magdalena de doce años. Los ojos de Bernardo tomaron una cierta firmeza, se fijaron en algo preciso y siguieron el movimiento de la niña que se alejaba. Susana, que estaba tendida en el suelo, no veía la playa; en cambio, observaba constantemente el rostro de Bernardo. Ella no había advertido la visión que pasaba, pero observó una mudanza en la actitud y en la mirada de su amigo. -¿Qué estás mirando? ¿Qué miras con tanto interés? –preguntó. Bernardo se estremeció. De golpe la palabra sátiro llenó toda su cabeza".

equivalentes. No es posible afirmar que algo “estaba” sino es por el *a posteriori* de su retorno.³⁶ El lapsus donde el Otro devuelve el propio mensaje en la verdadera “forma”.³⁷ ¿Si la carta puede no llegar, entonces se trataría que lo reprimido pudiera no retornar? Vamos al argumento central de Derrida: el elemento enmarcado, enmarca el marco indefinidamente. Acontece un desborde diseminante del continente y el contenido.

¿Qué relaciones guardan el contenido y el marco? En realidad el punto de vista que te enmarca es el punto desde donde ves (Lacan, 1964). La inversión de Lacan (Žižek, 1994) consiste en establecer el horizonte de sentido vinculándolo al cordón umbilical *como un punto dentro del marco por él revelado* (Žižek, 1994, p. 29). Ello se presenta en la torsión topológica al modo de la banda de Moebius, donde el anverso y el reverso por esta torsión operan de tal modo que el envoltorio es encerrado por su interior.³⁸ En la relación de la mirada y la visión de aquel cuadro que miro, es el punto donde no veo nada; es aquí que de otra manera la carta/letra llega a destino. Porque ahí encuentro mi correlato objeto, allí *me encuentro*, estoy inscrita. Esta zona incorporada por el psicoanálisis resulta lo impensado de la filosofía como *cordón umbilical óptico del horizonte ontológico* (Žižek, 1994, p. 30).

En esta zona “no vista” gravita la “indicación de la interpretación en análisis y su poder siniestro” (p. 30) donde nada veía el sujeto, una leve repetición; un subrayado es capaz ¿de qué? Un solo detalle marginal puede ser un nudo que condensa todo lo que se tenía para olvidar, para flotar en la certidumbre cotidiana. Se aprecia aquí como esta zona enmarca el marco mismo que confiere sentido,

³⁶ Es la naturaleza misma del tiempo lógico que determina el antes como constituido desde el después, al retorno como productor de lo que estaba. El retorno de lo reprimido designa el efecto de retroversión inherente a la estructura de la construcción significativa de la frase en esta como se ha señalado, el último significativo retorna sobre los anteriores para otorgarles sentido (Braunstein, 1999, p. 142). Esto se aprecia en la anticipación de la cadena significativa respecto al sentido de la misma, que se manifiesta como suspenso. Especialmente en aquellas frases suspensivas: -Vendrás?; -Estoy de....

³⁷ ¿No se afirma este principio del reencuentro de la forma en el retorno que el lapsus pone en escena? De los lapsus que rompen la neutralidad del relator de noticias tenemos casos ejemplares: “El presidente Sebastián Piraña/Piñera”, o “Han sido las palabras de la candidata Michelle Bachelet, representante de la Nueva Pillería/Mayoría”. En este caso lo singular del inconsciente de cada relatora pareciera hablar por la voz que toma una significación latente que el bien decir de la noticia quisiera mantener al margen.

³⁸ Volvemos sobre este punto en la cuestión de la mirada y la visión que articulan la función de la mancha. Dentro de lo que veo hay un punto que no veo nada como mancha en el cuadro. Este punto es también un punto sin sentido desde el cual el cuadro me devuelve la mirada.

estructura el horizonte dentro del cual las cosas tienen sentido; *si lo desnudamos, la tierra se abrirá bajo sus pies.*

Primera versión del límite, la mancha de goce. El Simbólico y su circuito estarían trabados en Derrida por la presencia (evitada) traumática de lo Real.

La segunda versión involucra a la finitud o infinitud del trabajo de análisis atendiendo a la formulación y al estatuto de lo excluido. Derrida desprende del hecho de que siempre habrá excluido que el análisis será, por tanto, interminable. Leído desde el reverso, no hay análisis final del elemento presente. Obviamente, en esto se compromete para el psicoanálisis la dirección de la cura. Volveremos sobre esto. Antes, precisemos esta afirmación de Derrida:

Violencia efectiva de la escritura diseminante. Efracción **marcante** de lo simbólico. Toda posibilidad de desorden y de desorganización de lo simbólico desde la fuerza de cierta exterioridad, todo lo que **fuerza** lo simbólico ¿dependería de lo especular (de lo “imaginario”), o de un “real” determinado como imposible? ¿Esquizofrenia o psicosis? En este caso, ¿qué consecuencias habría que extraer? Esta es la brecha que me interesa bajo el título de diseminación. No digo que lo “simbólico” (para continuar sirviéndome de una palabra cuya selección siempre me ha dejado perplejo) no se constituya de **hechos**, no constituya la solidez de un **orden** (éste es también el orden de la filosofía) y que no esté estructuralmente llamado a constituirse y a reconstituirse, sin cesar (lenguaje, ley, “triada intersubjetiva”, dialéctica intersubjetiva, verdad, parlante, etcétera). No obstante, la diseminación designa lo que no se deja integrar ahí al no formar la **simple** exterioridad bajo la especie del fracaso o de lo imposible (imaginario o real): aunque desde el interior calafateado de lo “simbólico”, se tenga un interés muy especial en proceder a la semejanza engañosa de esas dos formas. **Lo que falla entonces, quizá no es la**

ficción (y todavía habría que analizar ese concepto), sino el simulacro: una estructura de duplicidad que juegue y doble la relación dual, interrumpa más eficazmente, más realmente (se le mide a los efectos de reacción) y lo especular (entonces a considerar) y lo propio, y lo simbólico, no se deje ya dominar en una problemática de la palabra, de la mentira y de la verdad. Violencia efectiva y efectos inconscientes del simulacro. Lapidariamente: la diseminación figura lo que no retorna al padre (Derrida, 1977, pp. 113-116, negritas originales, subrayado mío).

Interior calafateado³⁹ de lo Simbólico. Con esta figura se comprende la estrategia de Derrida: considerar dos elementos semejantes (las formas de lo imposible y el fracaso imaginario) para evitar o mejor forzar todo retorno al padre. Leemos en el interesado y engañoso proceso de semejanza la manera en la que Derrida fija su denuncia y con ello se mantendría una cierta distinción entre la imagen y el referente. De allí la exterioridad se volvería la simple distancia, que en realidad aparentemente “perturba” lo Simbólico desde el exterior, pero “en realidad” no es sino un procedimiento de calafatear las fisuras a las que engañosamente se expone. Precisamente, la diseminación entendería de otra forma esta brecha *entre* imagen (copia falsa) y Real (referente imposible de dejarse incorporar). Esta falla pensada como simulacro y no como falsedad (copia falsa respecto a modelo verdadero) ofrece para Derrida violencia de una perturbación *verdadera*. ¿En qué sentido verdadera? Verdadera fuerza que perturba porque socava la distinción, la última resistencia de lo Real como resto éxtimo. El simulacro y la afirmación de su potencia vehiculiza un *hacer saltar del texto lo que el texto no puede comprender* (Derrida,

³⁹ Así como el cuidado de sellar las juntas de las embarcaciones **desde el interior**, para no dejarse inundar. La metáfora, tal como la opera Derrida, se puede continuar, en tanto desde el punto de vista del orden Simbólico (la fantasía de su defensa y del lugar de la otredad igualmente defensiva) lo Otro está afuera, y opera fantasmáticamente como una desemejanza interiorizada (se podría abrir desde aquí cierta distancia en cómo consideran las fuerza del simulacro Deleuze y Derrida). Lo que puede invadir, destruir, lo Otro dentro de lo mismo.

1977) porque escaparía al binarismo con que el pensamiento se articula. Hay que resaltar que en esta violencia y perturbación efectiva (*medida por sus efectos*) las simulaciones no constituyen un tercer término (por ejemplo entre copia falsa y Real). Su fuerza de desorganización opera en distinguirse de los opuestos y al mismo tiempo serlos; en la modalidad de *ni esto ni aquello/esto y aquello*.

Cómo imágenes desquiciadas que no se orientan por algún referente pueden a la vez constituirse en *reales*.⁴⁰

El efecto de la interrupción tiene su óptica de verificación: retorno que no retorna al padre. Donde padre es también la ley de un retorno como tal. Desde aquí la diseminación no guarda rastro del resto (resto de lo que *era eso entonces*).

Cómo medir aquí la proposición de Lacan *ir más allá del padre a condición de servirse de él* (Lacan, 1976) ¿Qué pasó con el punto de partida de la diseminación y en qué punto se corta el retorno?

Lo que habría que pensar es qué sucede cuando el simulacro se vuelve indistinguible de lo Real.⁴¹ Si el simulacro ya no distingue entre Imaginario y Real, se deshace la diferencia entre simulacro (Imaginario) y apariencia (Simbólica). Con el simulacro se vuelve indistinguible de lo Real. Todo este asunto se concentra ahí.

Los cortes se reinscriben siempre, fatalmente, en un viejo tejido que hay que continuar destejiendo interminablemente. Esta interminabilidad no es un accidente o una contingencia; es esencial, sistemática y teórica. Esto no eclipsa para nada la necesidad y la importancia relativa de ciertos cortes y de la aparición o de la definición de nuevas estructuras (Derrida, 1977, p. 33).

⁴⁰ Así, por ejemplo, en el síntoma psicossomático, la enfermedad simulada (sin causa orgánica) puede realmente presentar los síntomas (lesión o perturbación de tejido).

⁴¹ Žižek piensa esta distinción en el campo de la sexualidad: en la distinción entre pornografía y seducción; la pornografía pretende enseñarlo todo y por eso mismo lo que produce es simulacro, mientras que la seducción consiste en un campo de promesas, apariencias e insinuaciones que evocan a la Cosa sensible suprasensible (2006).

Lo “esencial” de lo interminable se sitúa en la continuidad del juego (redoblado) de corte y reinscripción. Aún cuando reconozca una cierta jerarquía en los cortes que operan efectuando cambios a nivel de la estructura, ningún cambio es definitivo. Todo el problema de la interpretación y el fin del análisis (que incluye el fin de la sesión) se intercepta en este punto. ¿Hay un corte definitivo?

Análisis, ¿terminable o interminable?, se pregunta Freud en 1937.

Los protocolos del fin abren la interrogante sobre la palabra y el límite de la interpretación. Los parámetros del fin de la cura abren la interrogante; ¿cómo puede algo de la palabra resonar a nivel del goce? Otra vez aquí reencontramos la cuestión del uso de la palabra en psicoanálisis. El principio de acuerdo es el siguiente: efectivamente la interpretación del sentido lleva el análisis (cualquier análisis) al infinito. La amplificación, la proliferación del sentido es sin detención (diseminación irremediable).

Lo mismo vale como pregunta para la sesión de análisis; si no es el reloj el que marca su término, ¿qué opera como límite de una sesión de análisis?

Los términos de esta interrogante pueden traducirse a cómo una palabra puede apuntar al objeto sin solamente predicar-lo. Sea indefinida la serie posible (matemáticamente se puede figurar en desarrollos como el siguiente: cuál es el número entero más pequeño que no está inscrito dada la serie 1234_, que corresponde al número 5).

Está claro que a partir del momento en que esta frase se inscribe, el número 5 estando de hecho escrito está excluido ahí. Ustedes no tendrían más que buscar si no sería el 6. Esta paradoja no es quizá inútil para introducir la función de la escritura, por esta vía donde les puede presentar algún enigma. Es un enigma lógico, y esta no es una peor manera que otra de mostrarles que hay alguna relación estrecha entre el aparato de la escritura y lo que se puede llamar la lógica (Lacan, 1966-67).

Si siempre hay un número por agregar, luego del escrito, ¿Cómo puede una serie converger o incluso dar un salto al límite?⁴²

La expresión *salto al límite* no se confunde con alcanzar una verdad sin resto. Lo impuro irreductible, el objeto *a*, implica que el significante no lo reduce todo; siempre hay un resto. ¿Cómo, entonces, conciliar esta idea y el fin de un análisis (el fin de una sesión)? Las coordenadas para desarrollar este punto resultan clarificadas como cuestión de la lógica, de la escritura y del resto.

Al mismo tiempo estas interrogantes nos permiten visualizar el punto de concordancia y de diferencia respecto a aquello que Derrida no necesita resolver. Para el filósofo lo interminable se nomina indecidible.

Sus proposiciones son:

Hay jerarquía de cortes.

Hay cortes que modifican la estructura.

Todo corte se reinscribe.

Conclusión: el análisis es interminable.

Sí, sí está bien, pero la diferencia entre él y yo es que él no trata con personas que sufren. Volviendo a estas palabras de Lacan (Derrida, 1996) leídas como una especie de auto adjudicación de exclusividad del psicoanálisis para con este sufrimiento, hacen atendible la respuesta de Derrida que las encuentra imprecisas e imprudentes. Pero se puede reconocer otro matiz a esta afirmación. Subraya el compromiso ineludible de un analista con alguien que pide ayuda de manera singular. Compromiso con el destino de este sufrimiento. Compromiso de tomar una posición respecto a ese padecer, por el cual decide entrar en análisis. En este

⁴² La convergencia (movimiento de las series que acortan la distancia a su límite) fue trabajada por Lacan a propósito de la serie Fibonacci (que encuentra el número de oro o la divina proporción). De ello interesa aquí subrayar el interés de Lacan en estas propiedades de convergencia de las series numéricas que resultan en un número irracional –que tiende a 1– y que reserva una distancia entre 1 y *a* (el objeto del que se trata). Solo es posible alcanzarlo en el infinito, lo que da lugar a dos concepciones del final de análisis: o bien el análisis es indefinido (si no se quiere decir infinito), o bien el final se alcanza por el salto al límite, única manera de hincar el diente en el cuerpo vivo que la caparazón significante protege (Brodsky, 2003).

contexto, el fin de la sesión (imagínese una sesión plagada de llanto y angustia) o el fin del análisis (imagínese aquel punto irreductible del goce masoquista) **obligan un paso** que se distingue de la conclusión de Derrida.

Entonces, ¿en qué sentido la orientación de la cura se relaciona con un *terminable*?

“Todo está en el campo, en el análisis, en la eficacia de un buen corte, pero también en considerar el modo en que es hecho ese corte. El permitir a la vestimenta volverla a coser de otro modo” (Lacan, 1965).

La eficacia de este *buen corte* puede ponerse en relación a la eficacia de interrupción a la que alude Derrida. ¿Por qué para Derrida la violencia efectiva del simulacro, o el corte con valor de alteración y cambio en la estructura, sin embargo, eternizan lo ilimitado? Retomamos sus palabras:

Una estructura de duplicidad que juegue y doble la relación dual, **interrumpa más eficazmente**, más realmente (**se le mide a los efectos de reacción**) y lo especular (entonces a considerar) y lo propio, y lo simbólico, no se deje ya dominar en una problemática de la palabra, de la mentira y de la verdad. Violencia efectiva y efectos inconscientes del simulacro. Lapidariamente: la diseminación figura lo que no retorna al padre (Derrida, 1977, pp. 113-116, negritas mías).

Una diferencia de cortes. Por un lado el *buen corte* que permitirá coser de otro modo lo que (in)viste. Por otro, la reacción como efecto de una interrupción cuya eficacia rompe el límite de un dominio, de el dominio, de lo dominable por cualquier orden o Nombre(s) del Padre.

¿Son realmente uno y otro lado? ¿Cómo seguir los hilos de esta madeja compleja? ¿Estaba equivocado Lacan al decir que su práctica tenía una exigencia de la cual está liberado el filósofo?

¿Estaba equivocado Derrida al acusar al psicoanálisis de mantener el dominio de la interrupción, en las coordenadas de una práctica que necesita mantener-se

subsidiaria de un elemento trascendente? ¿Y lo que había entre ellos sería solamente un asunto entre dos de ellos? Un poco más de texto para avanzar este punto.

El corte del analista debe medirse en el efecto que tenga su intervención en el analizante. Esto es básico. Cómo un cierto uso de la palabra pueda tener alcance más allá de las palabras. Si se trata de gente que sufre, se trata de cuerpos. No se trata solamente de palabras. En esta dirección, un corte que permita inscribir lo Real es un corte que toca al cuerpo.

El corte que genera una superficie implica una operación de separación. El analista cortante apunta a separar la relación del sujeto consigo-mismo, alcanzar el punto en que se anudan sus identificaciones (Brodsky, 2004).

Los términos de esta/esa eficacia se miden en que algo del goce pueda cambiar. Una eficacia que no se anticipa por un efecto que se espera.⁴³ Cambiar el sentido, que el sujeto ya no siga siendo efecto de eso. Mostrando estos aspectos se abre aquello del goce con el que la práctica del análisis se encuentra.

Lo fundamental es que diferenciamos la operación de significación de la operación corte estructural, que aunque preparada por dicha serie de significación, supone un paso más allá y que por eso es estructurante. Por eso la intervención del analista ya no es sólo la interpretación que está ligada a la significación sino al más allá de la significación (Bermejo, 2013).

Reténgase: más allá de la significación.

Que la vestimenta se vuelva a coser de otro modo conlleva la recomposición de la superficies operadas por corte. ¿Transformación o engendramiento? Hay que

⁴³ Un analista sabe de los problemáticos efectos prácticos de “querer” que algo ocurra en cuanto al alivio del analizante. Esperar, querer interrumpir lo que aqueja. La tentación del “furor curandis” como advirtió Freud. El efecto no puede, por tanto, definirse como efecto *esperado*. Si la interrupción es de la causa significativa (S1 que mantiene identificado, clavado en afiler, al sujeto en una posición de goce) se trata de hacer caer esta causa (final) (Brodsky, 2004). La paradoja es que querer hacer caer la causa final no puede sostenerse en una causa final. La pregunta será entonces, cómo despojar a lo simbólico de su eficacia.

tener a la vista que la interpretación como corte no opera temporalmente sobre una superficie sino que el corte **engendra superficie**. Esta es la relevancia de la inversión que subraya Lacan.⁴⁴

Llevado el corte a la sesión del análisis se tiene la experiencia de:

La experiencia en nuestro campo responde a la lógica del no-todo. Significa que sólo hay este analizante y aquél, y aquél otro, es decir una serie que no hace una suma (...). A partir de lo que pasó no se puede saber, de allí en más, qué pasará. No sólo cuál es la diferencia de lo que sucederá entre dos curas, sino incluso en una misma cura. Esto constituye la apertura de la experiencia analítica. En este nivel, una estructura clínica no es más que una conjetura, una anticipación. Podemos representarlo de manera muy simple, estoy dibujando tres elementos semejantes con solo una recta, un segmento de recta y después tres puntos que significan: etcétera. Este esquema tan simple puede ya representar que no existe x que no sea así. No existe ningún x : que no cumpla la función, pero, debajo de los tres puntos, eso no constituye un todo (Miller, 1991, p. 6).

Tanto la serie de las sesiones de un analizante (el todo que despliega su propia serie en el tiempo de un análisis) como la totalidad de una configuración (todos bajo la

⁴⁴ “Mi topología (...) tiene que dar cuenta de que, cortes del discurso, los hay, y ver que modifican la estructura a la que éste se acoge originalmente” (Lacan, 2001[1972]). Hay modificación de la estructura original, hay engendramiento de una superficie diferente. Los parámetros de esa diferencia deben pensarse en los términos de una comparación entre esas superficies. Para la experiencia general de la topología, es esencial la cuestión de la modificación o de la igualdad de las superficies pues se trata de que las estructuras no se comparen por sus propiedades métricas. Figuras fenomenológicamente distintas, dos figuras que se ven distintas pueden de acuerdo a la relación y correspondencia de sus puntos, ser homólogas.

misma función) al mismo tiempo, estas totalidades se abren por aquello que en la serie no conforma cierre.⁴⁵

Notamos que en esta proposición *al mismo tiempo* que el elemento esperado resulta *esperable*, no se puede esperar la totalidad del mismo *tipo*. Los puntos suspensivos simulan que siempre (como decimales que no terminan) la alteración se ve notificada porque esa serie esperable no constituye un todo. El elemento fuera de la serie presentado con los cuantores de sexuación, se sintetizan en la siguiente paradoja: *No existe un elemento (todo los x) que no esté bajo la función fálica (todos lo están): ello no hace totalidad. ¿En qué sentido, no todo elemento x está bajo función del falo? Lo que aquí nos interesa mostrar es precisamente cómo el elemento de goce afecta la finitud y la totalización de la serie.*

“Tenemos una serie; no se puede decir que haya un elemento distinto a los otros, pero, **a la vez**, esos tres puntos impiden cerrar este todo, que de este modo permanece abierto. Esto se debe leer del siguiente modo: no importa cuál sea el número de elementos, en psicoanálisis, el etcétera es irreductible” (Miller, 1991, p. 7, negritas mías).

A la vez que todo lo que salga de ahí será de la misma serie predicable (significantes bajo la función fálica) pero no se cierra en una totalidad. ¿Cómo pensar la finitud del análisis aquí? Pareciera, al contrario, que buscando el límite por el cual el análisis concluye (la sesión, el fin del análisis) nos alejamos con este etcétera irreductible (no-todo). El matiz está en visualizar que esta imposibilidad de cerrar la totalidad *permite*, por un lado, una escritura, que escribe lo que no se reduce al significante: objeto **a**, y por otro lado, aporta finitud. Entendamos mejor estos dos lados. La

⁴⁵ No-todo quiere decir varias cosas al mismo tiempo: totalidad abierta, límite que no significa cierre, falta en la garantía no se puede asegurar la aplicación de la ley bajo la cual todos están reunidos (lo que aquí se grafica como etc. Y puntos suspensivos...).

escritura de lo que falta por decir, no es del orden del decir. Aparece el objeto llamado “a”.⁴⁶

“Mi proposición es: a, ese significante de Lacan, traduce en términos de objeto el ‘etcétera’ que se descubre en el nivel del significante. Es decir, que ese a escribe lo no reducible al significante como tal” (Miller, 1991, p. 7).

Nótese el uso de la expresión “traducción” para precisar el lugar que tomará algo que sucede en un nivel significante: algo que se descubre a nivel significante (etcétera o ...) *se traduce objeto a*. Diremos, se vuelve objeto, se ubica como objeto. ¿Y qué querrá decir aquí objeto? Objeto que falta, objeto del deseo, objeto causa. Pero ¿por qué ese etcétera no podría reducirse al significante como tal? ¿Por qué no se tratará sólo de esperar hasta el infinito que ese etcétera se agote? Hay un punto donde lo que queda por decir deja de ser reducible al significante.

“He dicho conjetura. ¿De qué conjetura se trata? Por ejemplo, la causa es una conjetura, en tanto la causa se inscribe en el lugar mismo del etcétera, **en el lugar de lo que falta en ese esquema**. De tal manera que puedo **escribir**, en el lugar del ‘etcétera’, el significante del objeto a” (Miller, 1991, p. 7, negritas mías).⁴⁷

_____a_____

etcétera

Una escritura, inscribe lo que en el esquema propuesto falta. Es decir, aquello que el esquema no representa.

⁴⁶ Todavía en este texto, Miller denomina significante al objeto **a**. Es decir, escribe un significante en un lugar muy particular, el lugar de lo que queda por decir. Posteriormente ese significante será leído como una letra, acentuando sus curiosas relaciones con el campo de lo representable.

⁴⁷ Retomado su origen (Nicolás de Cusa) “conjetura” se utiliza aquí como una afirmación sobre lo inalcanzable. El objeto **a** puesto en el lugar de lo que falta por definir en el esquema de lo definible. Se trataría de una conjetura del objeto. Como denominación del lugar de la causa. Lo que queda por decir es una conjetura. Donde lo conjeturado sería su existencia, su qué es y su cómo es.

En la experiencia analítica, la causa se ubica entre lo significante y lo real como aquello que queda por decir y aquello que se ha llamado el objeto **a**. Constituye una presencia inquietante en los márgenes de la palabra en tanto es evocada precisamente desde su ausencia, aparece como paradójico, como una nada. Es, sin embargo, una nada a veces actuante, a veces anonadante (Rojas, 1999, p. 70)

Así definido el objeto **a**, es el elemento que impide la infinita serie de la aproximación significativa. Cuando, en la paradoja de Zenón, Aquiles divide sin término la aproximación sucesiva de la distancia que lo separa de la tortuga, solo se mueve en el registro de los significantes. No caería en la paradoja si se contara con este objeto **a**, que tiene por función ser la letra que inscribe el tramo que sucesivamente faltará por recorrer. El objeto **a** *suplementa* la serie (de división infinita) de los significantes.

Como causa este objeto se encuentra en un *después del deseo* cuya razón escribe. Se construye en análisis, con las sucesivas experiencias del vacío (para encontrar ese objeto pasaremos por los significantes que marcaron la falta singular en ser).

En la trayectoria de una cura, la causa puede identificarse con lo que queda por decir. En este esquema, estos elementos son significantes, queda algo por decir y, en ese nivel, se puede definir el objeto **a**, en cada momento, como aquello que queda por decir (...). Encontramos un no-todo que sólo puede parecer un todo si se suplementa con el objeto **a**. No puede decirse que se complementa con él (Miller, 1991, p. 7).

Si la causa no puede agotarse con las palabras que la semi-dicen, cualquier palabra siempre dejará por decir aquello que no alcanza. En esta perspectiva *lo que queda por decir*, no encuentra una detención con una palabra dicha. Lo que queda por decir simplemente nunca se dice. Distinto es que aquello, en su cualidad de tal, se pueda incorporar como un suplemento en la serie de los dichos.

Es posible decir que cada vez que se interrumpe una sesión esto se produce. Lo que llamamos experiencia analítica se presenta de hecho bajo la forma de las sesiones; puede decirse que se presenta bajo la forma de unidades de sesión, de elementos temporales. Y, siempre, se interrumpe en un

momento en que quedaría algo por decir. La cuestión es si eso que queda por decir toma o no la forma llamada objeto a (...). De no ser por el objeto a, el psicoanálisis sucumbiría a la paradoja de Zenón (p. 8).

Si la aproximación fuese sin detención “interna” se explicaría por qué el psicoanálisis clásico considera el tiempo del reloj un criterio por el cual culmina la sesión de análisis (50 minutos, 45 minutos, no importa). ¿Hay algo al interior de la sesión de la cual se desprenda su culminación? La posibilidad de considerar un *tiempo lógico*⁴⁸ de la sesión, es que si el criterio no es una palabra que concluye, se incorpora en el montaje del término lo que quedará por decir.

La paradoja de Zenón surge del esfuerzo por demostrar que todo es significativo. Una versión de la paradoja es: dado un punto de partida y un punto final, debo hacer la mitad del camino, pero antes debo recorrer la mitad de la mitad, de tal manera que siempre me quedan tres puntos, una parte que no

⁴⁸ El modo en que el término de la sesión tomará con Lacan una función de intervención responde a esta noción de tiempo donde la sesión se entiende como escandida o suspendida. En este sentido el fin de la sesión responde a la precipitación de un acto. El tiempo se incorpora a la experiencia (Lacan, 1966). Aquí también se afirman el uso de la sesión breve y/o de tiempo variable que instauró Lacan, por el que fue expulsado de la IPA. Y de alguna forma marca el inicio práctico de su enseñanza. Hay aquí en juego una relación entre campo del sentido objetivable y unidad de la sesión. Entendida la sesión como una unidad aislable, es posible contabilizarla según los valores de cambio ya sea en el registro del tiempo o del dinero. “Tantas unidades de sentido por tantas unidades de tiempo, tantas unidades de tiempo, tanta unidades de dinero (...). En esta orientación, la sesión como unidad semántica seguiría el principio de equivalencia entre significación y tiempo, o entre significación y dinero (...). Pero en realidad esa unidad semántica sólo se produce por la retroacción de la cadena significativa sobre sí misma, por el hecho de que un significante sólo obtiene su significación por un segundo significante. Cuando se trata de la unidad de significación la cuestión es, pues, quién pone el último significante para dar esa unidad (...). La sesión entendida como ‘sesión lógica’ va a contracorriente de esta sugestión inducida por la propia estructura del lenguaje. La ‘sesión lógica’ es, como ha señalado Jacques Alain Miller, una ‘unidad asemántica’, una unidad que pone en suspenso la significación para reconducir al sujeto a la ‘opacidad de su goce’, antes precisamente de que esa unidad se cierre sobre sí misma en la significación fálica” (Bassols, 2003). La medida de la significación de las palabras del sujeto es el Otro en tanto aporta el significante que en definitiva otorga el sentido retroactivamente. Por tanto, como unidad semántica, la sesión y la cura no solamente quedan tomadas de una infinitud (por lo que el fin del análisis sería siempre una interrupción) sino sometidas al poder de lo que el Otro otorga (vertiente sugestiva del fin de la sesión y del efecto de interpretación). En principio, darle un lugar al goce implica un trabajo en cierto modo contra la significación. De ello no solo se orienta el contraanálisis, sino reencontramos lo asemántico (en la línea anasémica). La diferencia queda abierta en los modos de consideración y de inscripción de aquel goce opaco.

se puede recubrir. La paradoja de Zenón, así presentada, como definición de una línea, es un esfuerzo por totalizar el significante, **esfuerzo que se descubre infinito**. Nadie puede llegar a ese punto final, nadie puede terminar, sino bajo la condición de **separarse de la última meta, de cortar la última meta del resto de la línea. En este sentido, el objeto a hace al análisis finito: el a se puede separar de la cadena significante** (Miller, 1991, p. 9, negritas mías).

Se ilumina el trayecto por donde seguir hacia una solución de lo que no tendría como destino sino continuidad infinita. Separación entendida como un corte que libere a la serie de esta última inalcanzable. Lo inalcanzable se separa de la cadena para ser articulado de otra manera a la cadena significante. En este sentido, “objeto **a**” es el nombre de esta operación que volvería al análisis finito.

En la estructura del lenguaje, como estructura significante, hay un elemento **descompletante, destotalizante**. Este elemento destotalizante se puede escribir S de A barrado [S (\bar{A})], menos Phi [- ϕ] y, se puede escribir, positivamente, como **a**. Son tres versiones de ese elemento destotalizante de la estructura del lenguaje. (...) el lenguaje mismo deja algo por decir; en la estructura misma del lenguaje hay algo que no tiene nombre (...). De este modo Lacan, en la “La subversión del sujeto...”, **hace surgir el lugar del goce**, cuando dice que hay algo que aparece como faltando en el mar de los nombres propios. Y por eso inventó el **signo a** que no es el nombre propio de lo que se trata⁴⁹ (Miller, 1991, p. 9, negritas mías).

⁴⁹ Aquí Miller denomina “signo” al objeto **a**, para desviar el uso del nombre de la propiedad del nombre. En este intento asimilable, como esfuerzo, al anasémico, se trata de nombrar lo innombrable a través de medios significantes. Atiéndase a esta notificación de Miller en el mismo texto: “Como, hasta ahora, no he utilizado

En la misma dirección y con similar propósito este uso de ciertas letras en Lacan tendrían la misma función de permitir operar ese elemento que no entra en la serie sin que por ello entre en la serie (esta sería su paradoja). El negativo del Otro que indica su barra, como su inconsistencia o su falta, se articula al significante fálico en negativo, lo que significa a nivel del goce en menos (pérdida).

A esta inconsistencia desde el punto de vista de la totalidad del universo simbólico, las letras que lo inscriben en negativo, el objeto **a** como consistencia, aparece en función de elemento positivo. Volveremos sobre la relación entre la totalidad inconsistente y su relación a estas letras suplementarias. Surge la interrogante por la utilización de la función del nombre propio. ¿Propio en relación a qué? Por ello hay que afirmar que no se trata del nombre propio de lo que falta, pero que esas letras de algún modo dicen lo que resta por decir. ¿Qué uso del nombre puede indicar lo que falta en el mar de los nombres propios?

Por estructura, el nombre de **a** falta siempre, en tanto que **a** no es significante. Se trata de deducir las consecuencias de esto: siempre hay que inventar el nombre de **a** y las lenguas se pluralizan en tanto constituyen **tentativas diversas de decir a** (...). Puede decirse que en cada sesión el **a** adquiere consistencia; como si adquiriera más densidad. En esto, puede decirse que el **a** es el resultado del desbaste de la Cosa; de la Cosa que es la base primaria, la materia primaria que no conocemos sino por medio del objeto **a**; desbaste de la Cosa por la operación significante. La paradoja de Zenón nos da una imagen de esto; cómo se reduce cada vez más este espacio, cómo adquiere más y más densidad el objeto **a**. Es en este

medios **más que puramente significantes** para introducir el objeto **a**, puedo definir el **A** barrado, como una insistencia lógica; es decir, el **A** barrado, no es más que la repetición del significante. Esto permite entender por qué Lacan, al final de los años 60, afirma que el objeto **a** tiene estatuto de consistencia lógica" (Miller, 1991).

sentido que el objeto *a* aparece al final, que adquiere su consistencia al final, ya sea de cada sesión, ya sea de la cura (...). Este desbaste del objeto *a*, o sea de la Cosa que por la operación del significante se densifica, es lo que se llama la construcción del fantasma. Es decir que se traduce como fantasma la relación del no-todo con su suplemento (Miller, 1991, p. 11, negritas mías).

Nótese que el argumento distingue **a** del nombre de **a**. Este es el primer punto. Y por eso subraya que el nombre de **a** falta siempre. De otro modo, **a** “nombra” que falta el nombre pero sin para ello contar con un nombre que le sea propio. Propio en el sentido de resguardar esa significación de falta de nombre. Por lo cual su construcción, su hacerle nombre, su vérselas con el paradójal problema de marcar que no hay lo no marcable, ocurre en el transcurso de la experiencia analítica. De esto se trata. Que es distinto a suponer que los significantes por más que hablen la Cosa nunca podrán alcanzarla. Aquí el término consistencia describe esa resta positiva que opera el resto (desbaste). Y es el fantasma que articula también paradójalmente al sujeto y al objeto **a** lo que traduce esta operación: $\S \diamond a$.

El infinito

La convergencia en lo imposible de decir diverge en la aproximación Derrida-Lacan. Un cierto recorte del punto de goce singular lleva al psicoanalista a asumir ese punto. Derrida retarda la conclusión: su práctica no va hacia un momento de concluir.

De que siempre habrá excluido se deduce que el análisis es infinito, en el sentido de que no hay análisis final del elemento presente, *no hay punto final sino punto de fuga* (Derrida, 1977).

¿En qué lugar lo infinito lleva a una conclusión diferente? O, de otro modo, si no hay punto final y solamente hay punto de fuga, ¿cómo es posible que el análisis concluya?

Hay que detenerse en que antes de Cantor el infinito se comportaba para el pensamiento como un *objeto real*, en tanto su circulación en el discurso no implicaba que fuera calculable. Sus representantes, símbolo ∞ , la palabra “infinito”, en su función de metáfora, fueron objeto de los discursos, amorosos, teológicos y filosóficos. En estos discursos el infinito “señalaba un intento de reabsorber la relación extática con los avatares del yo ideal en una ‘medida común’” (Pellion, 2003, p. 208).

El uso de la palabra y del símbolo de infinito, antes de Cantor, no permitía una circulación operativa al interior de una escritura. Su simbolización como palabra, como símbolo para la ciencia y en otros discursos (teológico, poético, filosófico) constituía la inscripción interiorizada de una relación del sujeto con la experiencia fantaseada infantil de sí mismo, al modo de una investidura de los aspectos y destinos de las huellas de omnipotencia y plenitud del yo infantil. En este sentido, la “medida común” era la medida de esa distancia de lo una vez vivido. Con la invención de los números transfinitos, Cantor se apropia de ese objeto que faltaba (a la comunidad y al pensamiento matemático) como objeto de su investigación, “reintegra el ‘a’ en el discurso, en el sentido de hacer suyo el duelo de la comunidad matemática que tiene en ese momento al infinito como un objeto perdido (Pellion, 2003, p. 208).

Diferentes operaciones sobre y con lo infinito son autorizadas a partir de la inauguración de su gesto escritural.

Los transfinitos desalojan efectivamente al infinito de su lugar real, se produce en cierto modo lo inverso de un duelo: el lugar de la falla **queda taponado en lo Real**, y ya no únicamente velado por las declinaciones del objeto simbólico, y de ello debe derivarse una modificación completa del orden simbólico (Pellion, 2008, p. 203, negritas mías).

Opera un cambio de registro del objeto que es incorporado en las operaciones mentales de una comunidad de escritura. En esto consiste la diferencia entre la

palabra infinito, su signo, y el número Aleph sub₀. Una falta real (privación) se inscribe como tal, pasa como falta a lo Simbólico.⁵⁰

En el momento que otros hacen uso de ese número (Aleph) y realizan cálculos y operaciones que tienen efectos en otras operaciones, opera en sentido estricto la “cesión” del objeto perdido y secundariamente reintegrado, del que Cantor hace su causa particular. Esta nueva inscripción de la falta opera al modo dual de una pérdida y una reintegración. La paradoja describe el movimiento contrasentido que reintegra el objeto **a** en el discurso (monto de goce que por definición queda fuera y enmarca la realidad de la experiencia y de lo pensable). Es por esto, inverso al duelo, que inscribe en lo Simbólico una falta como tal (y al hacerlo la vela en lo Real en tanto libera las investiduras para otros objetos).

Cantor reintegra este objeto de excepción taponando su falta real, como una escritura en lo Real del infinito. Esto tiene consecuencias para él.

Imposible e infinito

“En la decisión de Cantor cabe reflexionar desde la perspectiva psicoanalítica, precisamente por qué en Cantor hay presencia de angustia, de terror en el problema del infinito, el cero, el espacio y el tiempo, en la nominación” (Castro, 2006).

La angustia como efecto de nominación de lo imposible de representar y ¿escribir? Pero, nuevamente, ¿qué quiere decir aquí representar y escribir? El número-letra inventado por Cantor es un salto. Es un elemento que no estaba en la serie de los números habidos y que, siendo un número, no se comporta como número. Su ingreso en lo Simbólico tiene por efecto una modificación **de** lo Simbólico.

El 0 y el infinito no podían ser deducidos de presupuestos lógicos, resultan de decisiones axiomáticas (Castro, 2006).

⁵⁰ Pellion comprende el estado del infinito y la incidencia del gesto de Cantor, según las coordenadas que hacen diferencia de modalidades de la falta de objeto (Lacan, 2005) Como privación (en lo Real), de un objeto (Simbólico) el infinito permanecía inmóvil, a-escrito. Su falta en el discurso no circulaba.

Una decisión tal como afirmar el 0 permite sostener que hay número, afirmar el infinito modifica la medida del pensamiento. Operando desde fuera de su marco, modifica el marco de lo pensable.

Lacan subraya en este sentido la enunciación de Cantor y la articula directamente al psicoanálisis. “Es útil pensar en la aventura de un Cantor, aventura que no fue precisamente gratuita, para sugerir el orden transfinito en el que el deseo del psicoanalista se sitúa” (Lacan, 1967).

Lo que opera en el orden de lo transfinito sitúa el deseo del analista en lo que mueve hacia ese orden así como lo que produce esa movilización respecto a los límites de lo representable.

Lo que intenta producir el psicoanálisis es una coincidencia del **decir con el no saber en términos de un Aleph que enmarque la cadena de los dichos**. “Ello supone saltar fuera de la cadena, un salto que ubique al sujeto en una perspectiva nueva, desde donde la articulación del significante se zanja (*se tranche*) como ‘solamente saber’ (Lombardi, 2007).

La coincidencia de un decir con el no saber inscribiría los límites del marco de los dichos. En esta fórmula Aleph, su ubicación describiría la trayectoria del decir del analista.

Comprendamos mejor lo que implica el trabajo de Cantor. En primer lugar, cambia la idea de lo infinito potencial que significa una magnitud variable que podría crecer más allá de todo límite. Que por ser potencial deja en la realidad de su manifestación una magnitud finita. Así por ejemplo, los dichos finitos en una sesión podrían potencialmente remitir más allá de todo límite (hasta la muerte de quien habla). En tanto presente su manifestación es finita. Cantor introduce otra manera de concebir el infinito que no sea sobre una serie cuyo límite no existe, sino que lo establece a partir de lo que en su época se concebía como la *inclusión en un plano de un punto al infinito*. Se trata de la relación de un punto a otros puntos en un plano (ya no se trata de una serie). Y el infinito se juega en la posibilidad de calcular con un punto el infinito.

¿Cómo entender este cambio? Sería un punto distinto a los otros. Un punto fuera de la línea (¿Un dicho fuera de serie?).

En la serie de los números, en su crecimiento infinito, conlleva que el número (por ejemplo, de los números enteros) deja siembre un casillero vacío por llenar. Como notamos, con Lacan ante la cuestión de agregar el número que sigue en la serie 12___ al escribir 123___ se desplaza lo que aún no se escribe (lo no sabido) continuamente *hacia* adelante.” Esta trayectoria presentifica el lugar vacío de lo no sabido” (Miller, 2000, p. 358).

Esta modificación del lugar implica importantes consecuencias que articulan infinito y no saber. En el infinito potencial, el lugar de lo no sabido está “adelante” y se desplaza a medida que se avanza en la cadena. Con la modificación en realidad se cambia el lugar de lo no sabido (compréndase como el lugar que ocupa lo no sabido en la serie del saber sabido). De otra forma se aplica el siguiente principio: dado un número de elementos que forman parte de un conjunto, es posible poner fuera del conjunto el número de esos elementos del conjunto. Lo notable es que ese número en este caso es el número de elementos que son infinitos.

El forzamiento, si me permiten, propio de Cantor es seguir operando de la misma manera en lo que concierne a la serie de los números enteros. En otras palabras **estimar** constituido un conjunto que incluye esta cadena que presentamos como infinita por el hecho de que siempre puede crecer, indefinidamente; **juzgar**, pues, un conjunto acabado esta serie de números enteros, y preguntar entonces: si consideramos, un conjunto ¿cuál es su número? (Miller, 2000, p. 358, negritas mías).

Con este desplazamiento (de lo no sabido) la pregunta por el número, que quedaba siempre delante de la serie, pasa a situarse, como no saber por saber, fuera de la cadena (que permanece delimitada como conjunto). En este sentido se puede afirmar que *lo no sabido enmarca la serie*. En cuanto al infinito, con esto se opera una totalización que lo enmarca. Dentro de ese marco, la serie podrá crecer tanto como se quiere “al infinito”.

Esta *operación* de marco, que conlleva la exteriorización de lo no sabido, deja lugar para la invención de un número fuera de serie. Un número que, como no se encuentra en el conjunto de los números, es necesario inventar. Se vuelve necesaria la producción de un (número) significativo nuevo. El número transfinito –que es número de los números de elementos del conjunto– debe imaginarse, porque no se encuentra como elemento. Se puede apreciar su novedad: debería ser un número que no cumpla con la ley de la serie, es decir, un número que no sea ni mayor ni menor que otro. “Algo que sea un número pero que desmienta la propiedad de los números de la serie” (Miller, 2000, p. 359).

El número de Cantor *número del infinito* se bautiza trans-finito en el sentido de ser trans, la cadena infinita que se vuelve finita –por enmarcada–. Para nominarlo, utiliza una letra, la letra Aleph del alfabeto hebreo. Es un número que tiene el nombre de una letra y que escribe o más bien se escribe en el lugar de lo no sabido. Le ha puesto un nombre a lo no sabido. ¿Significa que lo sabe? Puede operar, calcular, incluir lo no sabido. ¿En qué operación práctica se incluye?

Leído desde el saber se puede comprender mejor que este número es un número que no suma ni resta (una figura se encuentra en la propiedad *absorbente del número 0*, así $1+0=1-0=1$). Desde el punto de vista de lo que escriben no agrega ni resta a la serie. Sus operaciones no afectan las operaciones de la serie.

Lo no sabido, extraído del campo del saber, puede –de acuerdo a este movimiento– enmarcar al saber. De la misma forma Lacan concibe el campo de la realidad. La realidad se sostiene (enmarcada) en la medida que hay un elemento extraído: el objeto *a*, por su ubicación como objeto fuera de serie. Como tal, enmarca la serie de los objetos (que pueden ser libidinalmente significativos para el sujeto).⁵¹

⁵¹ La realidad objetiva necesita que un monto libidinal se reste. La vacilación del sentimiento de realidad puede entenderse como una investidura de la percepción que debía permanecer desinvertida. Freud vuelve a ver y escribe al final de su vida (mirada del que está cerca de la muerte) lo que le ocurrió en la Acrópolis. Tiene la experiencia de una “aparición” extraña al yo. La escena tiene el siguiente vector: Freud mira la Acrópolis, la experiencia perceptiva se vuelve desrealizante; la mirada (castrada del padre) se vuelve presente. “Cuando, finalmente, la tarde de nuestra llegada me encontré parado en la Acrópolis, abarcando el paisaje con la mirada, vínome de pronto el siguiente pensamiento extraño: ‘De modo que todo esto realmente existe tal como lo hemos aprendido en el colegio’ (...). Con todo, el contenido esencial de dicho pensamiento se conserva aún en la deformación: es el de incredulidad. ‘Según el testimonio de mis sentidos, me encuentro ahora en la Acrópolis,

Este objeto nominado con la letra a, se comporta distinto a todo uso de la letra. No es un significante cualquiera. Se puede concluir siendo del mayor interés para nosotros, que “a se extrae como no sabido” (Miller, 2000, p. 361).

Por operación práctica entendemos que el objeto a, en su inclusión en el dispositivo de la sesión clínica puede y debe tener efectos en la relación del paciente a su experiencia de goce.

Tal como hay sabido y contabilidad del goce por el significante, el exterior que enmarca el goce contable, es tanto lo no sabido como el resto de goce no significantizado, el plus de goce.

Pero ¿por qué alguien podría desear inventar un elemento así? ¿Cuál deseo de Cantor extrae un elemento lo nombra y le da consistencia? Lacan sitúa ahí su pregunta y en ello vincula el deseo del analista.

Este deseo que crea un significante nuevo : (N₀)

Esta operación opera. “¿Qué es lo operativo en esta operación?” (Miller, 2000, p. 362). Un cierto tipo de deseo permite que un elemento así surja. Tal vez se encuentra aquí el aspecto crucial y complejo: el deseo de aquellos, Marchant, Abraham-Torok, Matte-Blanco, Lacan y Freud, como deseo de *aquello*, que conlleva y sostiene la producción de la letra inventada.

pero no puedo creerlo' (...). En la Acrópolis tuve (o pude haber tenido) por un momento la siguiente sensación; lo que aquí veo no es real. 'Llámese al fenómeno sensación de Extrañamiento' (...). Hice el intento de rechazar esa sensación, y lo que a costa de un pronunciamiento falso sobre el pasado (alguna vez dudaba que existiera" (Freud, 1936, pp. 214-216). Puede el sentimiento de extrañeza traducirse a ese plus del goce visual. Cuando algo en la mirada no se ha podido extraer, como en este caso, la percepción visual sufre una transfiguración: Freud experimenta un goce intenso al contemplar la Acrópolis ¿Por qué no puede simplemente disfrutar del espectáculo esperado y querido durante años? La desrealización es concomitante a la aparición de la mirada del padre de Freud: "tiene que haber sido porque en la satisfacción por haber llegado tan lejos se mezclaba un sentimiento de culpa; hay ahí algo injusto, prohibido antiguo. Se relaciona con la crítica infantil al padre, con el menosprecio que relevó a la sobrestimación de su persona en la primera infancia. Parece como si lo esencial en el éxito fuera haber llegado más lejos que el padre, y como si continuara prohibido querer sobrepasar al padre (...). A esta motivación universalmente válida se agrega todavía en nuestro caso el factor particular, a saber, que en el tema Atenas, Acrópolis, en sí y por sí, está contenida una referencia a la superioridad de los hijos. Nuestro padre había sido un comerciante, no había ido a la escuela secundaria, Atenas no podía significar gran cosa para él" (p. 221). A esta perturbación en el recuerdo (de una percepción y del recuerdo que esa percepción evocaba) vuelve Freud a intentar entenderla al final de su vida, cuando escribe este texto. Las dos hipótesis aparentemente heterogéneas que explican el fenómeno, la superación culposa del padre y la falta de extracción del objeto a como mirada se condensan en el siguiente *punctum* (como diría Barthes): la mirada que no se extrae y se exagera retorna en este caso como la mirada del padre de Freud ante el cual se siente culpable. Ha superado al padre al visitar y poder valorar un lugar clave en la cultura del cual el padre no tenía ningún conocimiento. En este sentido no es la Acrópolis lo que no existe para Freud, sino el vacío dejado en la mirada del padre (Naveau, 2007). ¿Podrá el análisis permitir liberarse de la mirada ideal del padre?

El deseo solidario a lo que no existe se define como *metonimia de la falta en ser* (Lacan, 1983 (1958)). Con esta definición del deseo ligado a la cadena significante la consistencia (lógica) del objeto *a* resulta del despliegue de esta cadena, como aquellas palabras dichas por el analizado.⁵²

¿Qué quería entonces Cantor cuando inventa el número trans-finito? O mejor dicho, ¿cómo opera el deseo en su producción? Este querer ser como un *querer hacer ser*, considerando además que, por su estado de psicosis como contexto de su creación, el número Aleph opera en el lugar del Nombre del Padre.⁵³

Este deseo implica la escena de una travesía y un atravesamiento. Salirse del marco implica un atravesamiento del fantasma (que sostiene al sujeto) y que delimita su realidad y lo sostiene en ella. Este atravesamiento se comprende como operación transfinita de la serie de los dichos del analizante en análisis. En esta línea, la experiencia del pase puede ser considerada como un momento de transfinitización. Así en la serie infinita de los dichos, el pase –como salto del sujeto– podría atrapar la ley de la serie de sus dichos (Miller, 2000).

A propósito de esto, Miller se pregunta algo que es crucial: ¿se alcanza la verdad con este salto? Toda la cuestión de la invención *de un significante nuevo* se abre aquí. Hay una diferencia entre alcanzar una verdad y alcanzar (inventar) una fórmula que dé acceso. ¿Y eso a lo que se accede estaba ya ahí a la espera o existe a partir de su producción?

El atravesamiento del marco, de la realidad, de lo pensable, supone un cierto cuestionamiento del Nombre del Padre, que tanto como nombre y objeto dan borde, enmarcan la realidad del ser hablante. Tal gesto puede así considerarse movilizado por un *amor más allá de la ley del Edipo* (Miller, 2000, p. 364).

⁵² En esta versión de Lacan el deseo es sin sustancia, se corresponde a la sucesión sin término (ni metáfora) ni significación definitiva. Ciertamente equivalente o al menos comparable a la noción de diseminación. Ningún significante significa plenamente el ser. Lo que se desea, se vuelve entonces deseo del “ser mismo”.

⁵³ En otro lugar de este trabajo desarrollamos detenidamente la creación como suplencia de la metáfora paterna. Nótese como el número Aleph va en lugar del Nombre del Padre (para Cantor) y también según el caso puede seguirse su equivalencia a la extracción del objeto *a*. No hay que olvidar que para Lacan este objeto *a* era considerado “su creación”.

Pasar el límite que impone el fantasma, ganar sobre lo Real con el saber y – así como Cantor– inventar un significante nuevo sobre la (mi) existencia.⁵⁴

Lo que en todo caso yo enuncio, es que la invención de un significante es algo diferente de la memoria. No es que el niño invente –ese significante él lo recibe, y eso es incluso lo que más valdría que se haga. Nuestros significantes son siempre recibidos. ¿Por qué uno no inventaría un significante nuevo? ¿Un significante, por ejemplo, que no tendría, como lo real ninguna especie de sentido? (...). ¿Por qué uno no intentaría formular un significante que, contrariamente al uso que se hace de él actualmente, tendría un efecto? (...). ¿Cómo todavía no hemos forzado las cosas para hacer la prueba de lo que daría forjar un significante que sería distinto? (Lacan, 1976).

Si lo Real está separado del sentido, los efectos de este significante inventado no se reducirían al campo del sentido.

Su proceso de invención arrastra aquellas referencias que reabsorben la novedad en lo conocido. La novedad no consiste, entonces, en decir lo mismo, decir algo con otras metáforas. Por el lugar de su génesis, este significante toma su novedad de las condiciones de su producción y altera radicalmente la diferencia de la novedad y lo conocido. Por esta alteración en el campo representacional, en esta invención lo que lo acerca al delirio.⁵⁵ Levantada la ley del padre, algo Simbólico

⁵⁴ ¿En qué sentido un significante podría ser considerado nuevo? Ciertamente no se trata necesariamente que sea un neologismo. Se juzgaría por el lugar que ocupa respecto a los significantes que recibe el naciente. “¿Un significante nuevo, por ejemplo que como lo real, no tendría ninguna especie de sentido? No sabemos, quizá sería fecundo. Eso quizá sería –un medio de sideración en todo caso... es incluso en eso que consiste el chiste. Eso consiste **en servirse de una palabra para otro uso** que aquél para el cual está hecha, uno la retuerce un poco, y es en este retorcimiento que reside su efecto operatorio” (Lacan, 1976-77).

⁵⁵ Delirio que a partir de Lacan se entiende como una alteración en el anudamiento de los registros Real, Simbólico, Imaginario. Siendo lo Simbólico aquello que nos mantiene a distancia de lo Real, el delirio utiliza las palabras no como defensa de lo Real. Lo Simbólico en el delirio se vuelve, por decirlo así, Real. En este sentido, la producción del significante nuevo altera en su producción las relaciones de los tres registros.

entra en una relación distinta a lo Real. En cuanto a Cantor, el saber que alcanzó toma esa forma “que **parece** esperar en lo real” (Miller, 2000, p. 363, negritas mías). Se trata del saber y lo Real en el ámbito de la matemática y la ciencia. Y justamente la parte de *invención* abre el interrogante por lo que responder desde lo Real a esa invención.⁵⁶

Lo delirante de este saber y las consecuencias para el sujeto Cantor del traspaso de estos límites están ligados a la relación entre lo Real y el saber que se vehiculiza a través del número Aleph.

¿Pero en qué dimensión medir estos efectos? ¿Solo saber, o algo de lo Real del goce puede ser alcanzado? Lacan sostiene que el número trans-finito es nada más que un saber, tal como el objeto **a**, si lo entiende como una consistencia lógica (donde el goce que restaría no es solo saber).

Lo que se presenta como novedad en la articulación de un saber en el discurso matemático (para los matemáticos que a partir de Cantor operan con este número) requiere en el psicoanálisis el ejercicio de un singular (para cada caso), una invención. “Y por lo tanto llegar a inscribir en el lugar del objeto **a** el significante nuevo que le **responda** es algo de lo que ocurre en matemáticas- por verificar en cada caso” (Miller, 2000, p. 364, destacado original).

En cada caso verificable de una cura ¿qué responde (por) a esta invención?

Nos encontramos aquí con el límite de lo Simbólico en la experiencia analítica como límite del significante respecto a lo Real. Puede leerse este límite en varios sentidos. Como imposibilidad de la escritura de lo Real (o en su fórmula espejo lo Real como imposible). Como límite del significante para afectar el goce opaco al ser hablante. La pregunta práctica es la siguiente: ¿cómo intervenir con la palabra lo

“Solamente cuando la relación del significante al significante está interrumpida, cuando hay cadena rota, frase interrumpida, el símbolo alcanza lo real. Pero no lo alcanza bajo la forma de la representación (...). En la frase interrumpida, el significante no representa ni mínimamente a lo real, hace interrupción es decir, que una parte de lo simbólico se vuelve real” (Miller, 1993).

⁵⁶ ¿Hay un saber que espera en lo Real? La respuesta a esta pregunta marca la diferencia entre ciencia y psicoanálisis. Que los números trans-finitos parecieran haber esperado el descubrimiento de Cantor, se diferencia a la proposición del psicoanálisis que parte del axioma contrario: el psicoanálisis como tratamiento de la falta de saber en lo Real. De ello Lacan propone la fórmula “no hay relación sexual” (1972-73(1986)). Desde aquí cobra todo el relieve el procedimiento y los efectos de **invención de** este nuevo significante.

Real del cuerpo, como alcanza la palabra el goce, cómo usarla para que el goce *responda*, allí donde ya no se trata de sentido?

La palabra del fin es lo que tiene como función indicar lo absoluto del goce singularísimo fuera de sentido, y que es lo que Lacan en Aún llama “S1 significante del goce”. Se trata del semblante que designa –retomando la fórmula de Lacan en el seminario 11– **la diferencia absoluta**. Absoluta a entender como la diferencia de un significante que ya no es relativo a otro significante y que, por lo tanto, no cumple la función de representación, sino la función de indicar el goce singularísimo donde se sitúa ese resto incurable llamado *sinthome* (Gorostiza, 2011, negritas mías).

Indicamos este funcionamiento de la palabra fuera de la serie de las palabras. Como el número Aleph (\aleph_0), que no opera como los números y no rellena el punto ciego del orden numérico (infinitud del cálculo infinitesimal), la palabra en un funcionamiento original trata de darle consistencia a este punto ciego como tal.

En otros términos, esta proposición se afirma en el límite del desciframiento inconsciente (o de las formaciones del inconsciente) donde –desde el punto de vista de su serie– podríamos seguir con su desciframiento y siempre encontraríamos otro elemento a descifrar.⁵⁷

Porque el significante no termina de absorberse en el significado, la inscripción inconsciente no se agota ni se destruye por su desciframiento.

⁵⁷ Así como Freud pensaba que la cura de un síntoma vendría una vez que se hubieran llenado las lagunas del recuerdo, es decir que se trajera a la conciencia lo que traumáticamente se había olvidado (su esperanza de una memoria continua) se encontró con que a un recuerdo (encubridor o pantalla) siempre era posible añadirle otro recuerdo. Siempre queda algo por recordar. Este hallazgo de imposibilidad puede leerse desde dos aspectos aparentemente contrapuestos: la anticipación en Freud de lo Real como imposible y el límite que se desprende de la infinitud como magnitud que podría crecer tanto como se quisiera; hay un más allá del recuerdo, porque el recuerdo lleva al recuerdo. La experiencia de la angustia puede considerarse como el afecto de la falta de representación –este más allá– que Freud concebía originalmente como falta de representación psíquica de la excitación sexual (Karothy, 1986).

“La palabra en tanto da un sentido parece sin fin. Y a partir de esta palabra sin fin, el inconsciente freudiano se presenta como una transfinitización de la palabra” (Miller, 2000, p. 370).

¿Qué ha ocurrido con este desplazamiento? El inconsciente se sitúa como el marco de la palabra infinita en el horizonte de sentido posible de adquirir. Por eso el número Aleph es para Lacan equivalente a un valor numérico del inconsciente.

Como marco, el *no saber* (significante en espera de significado) enmarca lo sabido en la manifestación de la palabra. Así es el inconsciente aquello que desde una exterioridad hace borde a la palabra en la palabra. “Aparentemente es imposible no desembocar en la definición del inconsciente como significante privado de sentido” (p. 369).

Dos usos de la palabra se distinguen entonces en su definición inconsciente. El inconsciente interpretado y el inconsciente como inscripción inscrita que le hace de marco. Lacan formula lo que articula ambas dimensiones como *sujeto supuesto saber* (Lacan, 1967 (2012)). Esta función, en el trabajo de análisis, permite establecer la relación **entre** el aspecto del significante y la producción de significado.

Expliquemos mejor qué quiere decir esta relación *entre*.

“El concepto de inconsciente no hace más que traducir la interpretación infinita **por la palabra**” (Miller, 2000, p. 371, negritas mías).

La palabra interpreta la palabra. La relación de una palabra con otra no es sino la interpretación de una por la otra (con la consecuente producción de sentido).⁵⁸

El *sujeto supuesto saber* aparece como traducción de un hecho: un hecho de la experiencia analítica en tanto hecho de palabras y soporte transferencial. La articulación entre la serie de los dichos y lo que los enmarca se cumple en el **encuentro de algo** según la formulación siguiente:

⁵⁸ Compréndase este aspecto en el uso y propósito de la expresión *¿qué quiere decir?* Las palabras que responden son palabras que interpretan. Así, por ejemplo, en la línea anterior cuando decimos: *expliquemos mejor qué quiere decir esta relación entre*.

Es claro que no se sabe nada del saber supuesto (...). Señalemos este hecho para reducir a él la extrañeza de la insistencia que pone Freud en recomendarnos abordar cada caso nuevo como si no hubiéramos adquirido nada de sus primeros desciframientos. Esto no autoriza en modo alguno al psicoanalista a contentarse con saber que no sabe nada, porque de lo que se trata es de lo que tiene que saber. Lo que tiene que saber puede ser trazado con la misma relación “en reserva” según la que opera toda lógica digna de ese nombre. Eso no quiere decir nada “en particular” pero eso se articula en cadena de letras tan rigurosas que, a condición de no fallar en ninguna, lo no sabido, se ordene como marco del saber. Lo sorprendente es que con eso se encuentre algo, los números transfinitos por ejemplo (Lacan, 1967 (2012), p. 276).

¿Qué es lo que el analista tiene que saber de lo no sabido? Lo primero es que el supuesto atañe tanto para el saber como para el sujeto que lo sabe. En este sentido, el sujeto supuesto al saber, opera como presencia del marco dentro de lo enmarcado. La significación del marco es la significación de ese significante único que no es como los otros.

El sujeto supuesto saber implica la significación de este significante marco. *El nombre mismo del marco dónde ella se despliega* (Miller, 2000, p. 371).

S S
s 1(s)

Estas letras escriben ese paso a la significación o presencia de lo que hace marco al interior de lo enmarcado. Con esta ubicación el *sujeto supuesto al saber*, en tanto significación es lo contrario de la trasfinitización (Miller, 2000, p. 372), que opera enmarcando, en reserva. En una especie de descenso del inconsciente, está

presente en la palabra comprometida en la producción infinita de sentido. La palabra habla el marco de la palabra.

“Es el descenso del inconsciente como inscripción significante, como saber, al registro del significado” (Miller, 2000, p. 372).

Hay que comprender que el inconsciente, como un saber fuera del marco, se ha instalado en el registro del significado: algo es significado como *saber no sabido*. Hay traducción de esta significación a la serie de los dichos. Con la inscripción de este significante como saber inscrito y escrito, se transforma a la serie de los dichos en estado de supuesto. En la serie de lo que se dice se incorpora un supuesto (supuesto decir allá en otro lado).

Por esto el sujeto supuesto saber es un saber en la serie del decir que no es sabido, que permanece en estado de no sabido; en otro lugar: los significantes saben (este es el supuesto).

Considérese este ejemplo: un analizante ha soñado con palabra *sausaletto*. ¿Bajo qué lógica sería posible operar como si esa palabra quisiera decir algo y que además en alguna parte se reserve un saber para aquella que la ha producido? ¿Bajo qué lógica se podría ofrecer ese enigma al analista para construirle un sentido?⁵⁹

Para el discurso analítico por efecto de la suposición, el sujeto en análisis produce el significante S1, (invierte la relación determinante del significante sobre el significado). Lacan concluye que en la serie de la suposición de saber se da lugar a la producción (lo que llamamos más arriba significante nuevo).

¿Es correcta esta suposición? No es correcta, pero es efectiva. El *sujeto supuesto saber* es una equivocación (*méprise*) (Lacan, 1967 (2012a)). El inconsciente como saber no sabido por el sujeto nos lleva a suponer que hay saber en alguna parte y que el analista está en relación con esa parte. La equivocación dice relación con esa persona que se ha tomado por otra y con lo que se puede o no capturar

⁵⁹ Sobre el sujeto supuesto saber hacemos referencia a la suposición de un sujeto y de un saber. Ambas surgen de la articulación significante; es decir, basta que se produzca una articulación entre los significantes, aportados por el analizante con aquel significante que queda del lado del analista, para que ambas suposiciones se instalen (Sánchez, 2009).

(prise). La equivocación es el supuesto de que hay sujeto que captura y que sabe ese saber inconsciente.

Esa ilusión que nos empuja a buscar la realidad del sujeto más allá del muro del lenguaje es la misma por la cual el sujeto cree que su verdad está en nosotros ya dada, que nosotros la conocemos por adelantado, y es igualmente que está abierto a nuestra intervención objetivante (Lacan, 2002, [1953],p.126).⁶⁰

Pero en nombre de un supuesto (equivocado) se producen significantes presuntamente en nombre del desciframiento del inconsciente. La invención de un saber se apoya en la creencia de que estaba ya escrito.

Este tejido de saber, en nombre de una significación (de saber) da lugar a una producción que será hasta donde se quiera, pero finita (tiene marco).

“Justamente por transfinitizarse los significantes de la palabra, se hace del inconsciente una escritura” (Miller, 2000, p. 373). Esto significa que la serie del saber producido es inferior al número Aleph (nunca equivale al significante del infinito propiamente dicho).

¿Pero en qué sentido este no es un significante trascendente? En el primer sentido de que es un invento, que no se reconoce como tal y en nombre del cual se produce.⁶¹ Se desprenden de aquí algunas ideas interesantes. Enmarcada la cadena nunca se completa (nunca iguala Aleph). Es castrada en este sentido y se escribe A barrada (\bar{A}) (nunca es un todo). De este modo, su infinitud es equivalente a su incompletud. Siempre un elemento va a faltar. S de A barrada $S(\bar{A})$ es otro registro respecto a esta misma cadena. *Asunción castración simbólica* quiere decir que un significante –en este caso, el que se escribe S– se ha **insertado** volviéndose suplementario, y su gracia es que funciona **sin inscribirse en la cadena** (no la

⁶⁰ Este texto anterior al de 1967 expresa sencillamente el mismo principio.

⁶¹ El inconsciente como discurso del amo asume este aspecto trascendental. Pero el discurso del analista es el reverso del discurso del amo (Lacan , 1970).

completa). Desde esta perspectiva, la escritura de S de A barrado se puede decir que *permite designar la incompletud de lo sin fin* (Miller, 2000, p. 373).

Cuando Lacan escribe S de A tachado, ¿qué escribe? Escribe *otro tipo de significante*, escribe un significante que marca el lugar escritural significativo nuevo. Designa en la serie o a la serie en tanto como serie nunca es suficiente. *La serie se disemina inventivamente en su deficiencia* (p. 373) La mezcla es clave: invención y deficiencia.

Entonces, ¿qué relación guardan Aleph sub. (~~No~~) y S de A barrado, S (~~A~~)? S de A barrado resulta matriz de escritura, donde Aleph “es el valor encarnado para la serie de los número enteros” (p.373).

Lo que aquí llamamos *marca del lugar escritural del significante nuevo*.

Visto así, la función del significante nuevo o marco es designar la incompletud misma. Lo interesante es que este significante fuera de serie no se puede deducir de la serie sino que es necesario un salto: solamente aparecerá como un marco que cierra en su inacabamiento la serie significativa y *pasa a través de él*, marcando el marco que *marca* su exterioridad. Nos encontramos con un significante que es el marco y a la vez está fuera de él permitiendo a la cadena inacabada considerarse un todo.

En esta constitución que enmarca la serie se desglosan los siguientes elementos: El resto por saber, el sujeto (como significado, § que produce serie inacabada), la serie inacabada, y la invención de un significante que nombra la serie inacabada.

Volvemos a la pregunta inicial, ese resto por saber, llamado objeto **a**, ¿es solo un saber que resta saber por saber? La respuesta es que en tanto plus de gozar, el objeto **a** no es solamente saber y, en este sentido, se opone a S de A barrado, S (~~A~~).

Entre el objeto **a** como consistencia lógica y el objeto **a** como plus de goce, el significante de la falta del Otro o S de A barrado indica respecto de la cadena inacabada en que significante es sin fin –en ello la consistencia de **a** es la ley regular de este desplazamiento–. En tanto plus de gozar el objeto **a** es causa separada de efecto (irregular) (Miller, 2000, p. 375).

Dicho de otra manera, lo inacabado de la cadena se enmarca y dice con significante nuevo: Aleph (~~No~~) o S de A barrado, S (~~A~~) Es por decirlo su solución. El plus de goce responde, en tanto, por lo que sería la solución a nivel del sujeto (sujeto como significado de la articulación de la cadena de significantes). Solución del sujeto para el sujeto en lo que resta de su goce.

Porque el significante no absorbe todo el sentido ni todo el goce, ha sido necesario considerar al inconsciente no solo como significante en busca de sentido, sino también en su dimensión de goce.

A propósito de aquello, la experiencia del pase que tiene por objetivo que un analista luego de su análisis pueda comunicar la ley que regula los dichos, interroga precisamente cuánto del goce podría reintegrarse al saber. La posibilidad de transmitir la modificación subjetiva⁶² debe medirse también con lo que Lacan estimará al final de su enseñanza: que había en ello cierto fracaso.

Intervalo que debe también considerar que para el psicoanálisis el saber del que se trata no es saber en lo Real (no hay saber escrito en lo Real del goce sexual). Como supuesto, supuesto que hay saber en la palabra pasible de obtenerse vía asociación, las palabras en análisis se sueltan del discurso común. Este saber tiene significación inconsciente porque implica *no sé lo que digo*, en lo que digo de manera consciente.

He aquí la diferencia entre detentar una significación y poseer un saber. En este sentido, quien trabaja en análisis no es el significante, quien trabaja es el sujeto, siendo el analista aquel que retiene esta significación y que “sólo detenta esta significación que engendra al retener esa nada” (Miller, 2000, p. 405).

⁶² El pase en Lacan responde al problema preciso de que el psicoanálisis tiene un fin que no es interrupción. Esta lógica se dice como el paso de analizante a analista, como la caída no solo imaginaria del sujeto supuesto saber y la caída del objeto que sostenía el analista. Sin embargo, puede ocurrir que analistas que hicieron el pase pidan nuevamente análisis. Esta demanda que puede ir acompañada de una cierta culpa y sensación de fracaso puede leerse a la luz de un análisis que se denominaría transfinito (Vegh, 2011).

¿Cuándo termina de ocurrir el dispositivo del pase? Si se tiene presente la proposición de Lacan *me paso haciendo el pase*, si Aleph es símbolo de nueva serie, sería posible entonces pensar un fin que no sería contradictorio con una continuación. *Caído el ideal el pase es el final pero no es todo* (Vegh, 2011, p. 6).

La diferencia con el análisis y la escritura de lo no sabido, tal como lo comprenden Abraham-Torok y Derrida, encuentra aquí su parámetro.

3. El imposible y la formulación

“Trabajo en lo imposible de decir. Decir es otra cosa que hablar” (Lacan, 1977-1978). Esta afirmación indica una vía a seguir en la consideración de lo Real del sexo, como material de la elaboración de los símbolos. Se trata de “imposibilidad” del decir que no se confunde con el dicho. Puede haber dicho de lo sexual pero no hay decir. La labor –en la distancia entre ambos– se mide en tanto *dit-mansión* o *morada del dicho*: las dimensiones que introduce el dicho en lo inconmensurable del decir. Así, el decir imposible se diferencia de lo imposible de decir. Esta es la inversión trabajada por Lacan. Pero, entonces, ¿qué puede significar allí la palabra trabajo y cómo relacionar el decir imposible *con lo que no cesa de no escribirse*? ¿Son del mismo orden? Tomamos esta indicación y estas preguntas como marco de la formulación que Lacan expresa por escrito en los años 1972-1973 y cuya elaboración se apoya en sus desarrollos precedentes [*L'Étourdit* (1972), *De un discurso que no fuese de semblante* (1971), *O peor* (1971-72)].

La fórmula conocida como *Esquemas de la sexuación* aparece como tal en la clase del 10 de abril de 1973, en el Seminario *Aun* en la clase que la edición titula *Una carta de amor*. Ahí, en el trabajo de Lacan, lo Real ingresa como función bajo la condición de *fórmula escrita*. Un escrito que, distinguiendo el decir del habla y considerando la imposibilidad en el ámbito del decir, manipula en principio la articulación de la letra para escribir lo relativo a la diferencia sexual comprendida como *sexuación*.

Esta es la pregunta que nos interesa desplegar: ¿cómo vincular la letra escrita y lo imposible de la escritura definida como lo imposible de la (escritura de) relación sexual?

Si lo Real se puede definir como lo imposible (Lacan, 1975-76), a ello responde la producción-fórmula que Lacan *escribe*. Habría una relación entre el establecimiento de la diferencia sexual tal como Lacan la comprende y la imposibilidad de la relación. Es nuestra hipótesis que esta relación se escribe en los esquemas al modo de una escritura de lo imposible. Con el matiz que distingue la

escritura de lo imposible y la escritura (de) que es imposible escribir. En este sentido, la separación *entre* hombre y mujer expresada en las fórmulas de la sexuación resulta una *escritura sobre la imposibilidad de la escritura* (Ríos, 2008).

Hay algunas precisiones que ofrece Lacan al presentar su esquema que conviene tener presentes. Se trata de lo que concierne al saber y sus límites, en tanto pretende interrogar y visualizar el problema general de la función de lo escrito *en lo escrito sobre* el sexo, atendiendo a qué es posible saber de ello.

Una advertencia preliminar señala: “Con lo que acabo de escribir podrían creer que lo saben todo. Hay que cuidarse de ello” (Lacan, 1989 (1972-73), p. 95).

Cuidado que es una advertencia, una precaución ante la facilitación de una continuidad sin tropiezos entre lo sabible y lo escribible. También aplicable a lo que ocurre entre el habla y el decir. No se trata de hablar ni de saber *solamente*. Se trata de el decir y la escritura.

La advertencia convertida en pregunta interroga “¿qué relación guarda el saber (S2) con el significante puro (S1)?” (p. 95). Es decir, la posibilidad que la articulación de los significantes absorba algo del significante puro. Y al mismo tiempo, lo posible o no de inscribir de esta absorción. ¿Puede escribirse lo que se sabe, puede saberse lo que se escribe? La no correspondencia continua entre escrito y saber obligará a Lacan a distinguir entre saber sabible y saber no sabido.

Este nudo centra la interrogación general de Lacan en lo que concierne a los alcances del saber en lo relativo a lo sexual. Así comprendemos este *quizá* que antecede la presentación de los esquemas: “Quizá llegue a hacerles ver que ese 2, respecto al significante puro que se escribe S1, es más que secundario” (p. 95). Leemos aquí lo que concierne a lo que es *posible*; es posible que el saber (S2) sea algo más que secundario respecto a la función referencial del S1, también llamado significante puro. Siendo, entonces, que la relación entre la pureza y las impurezas que engendra la articulación del significante (en términos del sentido equívoco y del goce del sentido) podría verse invertida de acuerdo a nuevas y más complejas relaciones entre lo que se puede inscribir y lo que no se puede inscribir de la relación sexual.

Se trata del malentendido. Nótese la expresión con que Lacan enmarca la presentación de sus fórmulas. ¿Por qué lo dice así?: “Como he optado por darles como soporte esta inscripción, la comentaré brevemente, espero. Les confieso que ni la tengo escrita en ninguna parte, ni la preparé. Como de costumbre sólo me parece ejemplar para producir malentendidos” (p. 96).⁶³

La articulación entre el saber y la pureza de la inscripción (sin sentido) toma un curioso zigzag a partir de estas palabras leídas en su conjunto. Abren y cierran al mismo tiempo las posibilidades de diferentes funciones de la escritura. Se trata de la escritura como inscripción soporte. No sin cierta ironía, contrario a lo que espera sea un comentario breve de las fórmulas, se sigue este comentario *aún* hoy ejecutando. Hoy todavía. Las fórmulas no se agotan en su producción de comentario (¿saber?). ¿Por qué dice Lacan que ni la tiene escrita ni la preparó?

¿Se trata sólo de otra ironía respecto al producto de unas letras articuladas que han debido implicar un tiempo de trabajo y elaboración? El tiempo que toma la elaboración diacrónica del saber. Sin embargo, esta afirmación de instantaneidad, de creación *ex-nihilo*, pareciera deberse precisamente al destino de la producción del sentido o comentario produce lo escrito: *el malentendido*. Como si esa oscilación zigzagueante fuese del escrito para no ser leído (mientras más breve el comentario, mejor) hasta el modo como todo escrito es afectado por los giros del discurso. Su destino será malentenderlo, sobreentenderlo, entenderlo a medias.

Las coordenadas generales de las fórmulas, en tanto matema, parecen operar en esta oscilación. Las fórmulas se quisieran indicativas de una inscripción que, tomando la unidad mínima de significación, den cuenta de una estructura –como proponía Levi-Strauss con su *mitema*– y de lo transmisible o *Mathema*.⁶⁴

⁶³ “Los dibujos de Lacan en la pizarra dejan atónito a su público. La miradas de todos fijan en el trazado parece mostrar las mentes debilitadas colgadas de esa escritura. Si su propósito era provocar malentendidos, lo ha conseguido: todavía hoy, treinta años después, trabajamos arduamente en el desciframiento de su sentido y de sus alcances y son muchos los que en su exégesis creen encontrar la piedra filosofal que a otros se nos escapa” (Vidal, 2009).

⁶⁴ Sin embargo, es importante agregar que –si bien la formalización queda estrechamente ligada al problema de la comunicabilidad– habrá que incluir lo *Real* que, tal como se define para el psicoanálisis, agrega una complejidad que afecta a la idea de lo transmisible.

En esta perspectiva como unidad mínima de formalización, Lacan espera ajustar lo transmisible (qué de eso se puede comunicar y hacer circular) de lo inefable de lo Real.⁶⁵

La formulación minimalista, sencilla, simple, da lugar a la interrogación sobre lo que produce saber. Habrá diversas maneras de considerar el lugar y los términos en que lo imposible se articula en estas fórmulas. Varias son las alternativas – algunas excluyentes, otras no– en que estos esquemas (se) inscriban en esas *zonas del fracaso*. Lo imposible es imposibilidad en un punto de una escritura. Dado este indicio inicial de Lacan, ¿cómo se relacionarán de ahí en adelante el saber, la escritura y la imposibilidad? ¿Son equivalentes la imposibilidad del saber y la imposibilidad de lo escrito?

Así, por ejemplo, la función de la negación apreciable en el uso de Lacan de los cuantores lógicos (no-todo/no existe uno que no/existe uno que no) así como en el uso del barrado (sujeto barrado/significante del Otro barrado/la barra de la mujer) dibuja y *afirma* la manera paradójal en que estas letras formulan *lo que no es*.

En esta perspectiva se puede sostener que las fórmulas “son una escritura que formula las dos maneras para una clase, para una colección de objetos, de no ser un conjunto” (Vappereau, 2007, p.1, subrayado mío). Este fracaso de la colección para con-formar la totalidad precisa ser mostrado de una manera que sin *reparar* (es decir sin reconformar el conjunto) conjugue lo posible de una inscripción con lo imposible de su objeto. Y aquí no se trata de cualquier objeto al cual las letras se puedan aproximar, sino de función lógica de aquellas *mismas* letras en su expresión de la universalidad.⁶⁶ Se trata, entonces, de ver de qué manera las fórmulas escriben para una clase la imposibilidad de ser conjunto.

Resulta esclarecedor que la diferencia sexual sea relativa a dos modos del fracaso. Dos maneras de fracasar de una clase para devenir un conjunto. Y al mismo

⁶⁵ El valor de escritura de esta formalización mínima articula letra y estructura, lo que permite hablar de “escritura de la estructura. Diremos que una escritura se establece cuando una convención de lectura permite leer, en ciertas marcas algo de la estructura” (Ruiz, 2003).

⁶⁶ Este es el mismo problema del objeto de escritura en que el objeto *petit a*, objeto imposible de ser representado se inscribe mediante una letra, la letra *a*, que por aquello funciona de manera excepcional en el conjunto de las letras. Es una letra que en esta ocasión funciona como no-toda letra.

tiempo, se agregan dos formulaciones de suplencia de este fracaso, digamos de reparación (tal como más adelante Lacan hablará de la reparación del nudo). La suplencia y lo imposible constituyen los dos ámbitos que el esquema inscribe y mantiene en un delicado equilibrio lógico (y de sentido en tanto los esquemas se leen) donde la suplencia no elimina lo imposible que viene a reparar. Lo que suple esta suplencia de dos maneras disímiles es el fracaso de la relación sexual en términos de una escritura de la relación. *Fracaso, suplencia, diversidad irreductible*, adjuntos a los términos que establecimos más arriba: *escritura, saber, imposible*.

Lo que conecta ambas series de términos es la relación entre lógica y lenguaje en el abordaje sexual. ¿Qué ocurre al pensar esta lógica de lo sexual con el lenguaje? Algo se vuelve difícil de mantener en su lugar. Y es esto precisamente lo que los esquemas intentan ¿saber? ¿escribir? ¿pensar? ¿decir?

Una interesante inversión puede señalarse en este camino. Más que la lengua sea el instrumento con que abordaremos el fracaso de la escritura de la relación sexual, se trata de aprehender la curvatura que el *imposible* impone a las leyes lógicas de la lengua y del pensamiento. “Por lo tanto hay que llegar a aprender esta lengua donde las mismas cosas se desdoblan y se convierten en dos cosas diferentes” (Vappereau, 2007, p. 4).

O también dos palabras distintas pueden señalar lo mismo. Son los efectos de desdoblamiento y reunificación de los términos. Efectos en el lenguaje y en las imágenes que organizan el paisaje representacional como efecto del problema que a-bordan los esquemas. Los esquemas de sexuación resultan ser el planteamiento de un psicoanálisis remecido a nivel de las leyes de su pensamiento en el ejercicio de su práctica. “Es interesante entonces pensar ¿qué es el psicoanálisis entre las leyes del pensamiento y las leyes necesarias del pensamiento? O sea entre la psicología y la lógica” (Vappereau, 1997, p. 8). Entre las leyes que hay y las necesarias ¿cómo establecer la distancia? Si el psicoanálisis es esa distancia, lo es en tanto Freud descubre que en el pensamiento aún en el más insensato (lo ilógico de los sueños) esas leyes (que son leyes que se leen necesarias en una contra-lógica) son las leyes de una escritura. “La lógica es la lengua pasada por el tamiz de la escritura” (p. 10). Son estos *términos-puentes* de la relación entre la lógica y la

escritura los que llevan a Lacan a pasar del decir al escrito. Articular letras de una manera lógica pareciera en principio provocar un vaciamiento de sentido de los términos. Se volverá muy importante este momento en que las palabras se vacían de sentido. ¿Logró Lacan un escrito lógico-matemático con estas formulas? ¿Juegan las letras en este escrito? Algunos dicen que no, y que por tanto faltaría lo esencial de una escritura lógica que sería la combinatoria de las letras. En todo caso, mostraremos cómo este recurso escritural se constituye en un posible que expresa y realiza la operación de lo excluido y su articulación a la noción de estructura.

En un primer sentido, la manera en que Lacan entiende al sujeto en tanto barrado (excluido) encarna los términos del problema que el esquema aborda. Así, siguiendo a Frege, ilustra la exclusión interna del sujeto respecto a su propio lugar quedando como la cifra cero respecto a la serie, ocupando y no ocupando un lugar en la serie de sus identificaciones sobre las cuales el sujeto se soporta.

Para comprender no demasiado rápido este aspecto, podemos explorar otra formulación, más visual y no por ello menos lógica, donde se aclara esta distancia entre el rasgo que inscribe S1 y el saber (im)posible en tanto ex-sistente.

El término *blank* notifica la distancia entre lo que sin registro puede sin embargo desdoblar esta su negación con o en la huella de la tachadura.

No todo se advierte ni se registra. Estamos abiertos sólo a aquello que cabe en el espacio que le damos, pero tras las rendijas que criban el registro de los hechos, permanece lo que llamaré la "aureola". Esta imagen surgió de la marca que deja un cuadro al ser descolgado de una pared. Los cuadros representan una escena pero, además, pueden ser un *blank* y dar lugar a que el espectador introduzca en su interior otros contenidos (...). El *blank* se pone aún más de manifiesto si el cuadro es retirado de la pared y deja una aureola. Su halo queda enmarcado por el resto de pared ajada por el uso a través del tiempo. Ese espacio dice algo que ocurrió y de algo que no ocurrió y establece una diferencia, plenamente marcada por la

historia de esa vida –¿sería mejor decir enmarcada?–. La aureola es un modelo que habla de espacios, para dar lugar a representaciones que quedan enmarcadas por una historia de paredes usadas (...). En ese vacío marcado por su aureola, expresa los más diferentes significados según su combinatoria significativa: la ausencia, la pérdida, la expulsión (...), la veladura de lo terrible, el enigma, el secreto (...), lo ausentado, lo robado, lo asesinado o forzado a desaparecer (...). En su testimonio la aureola adquiere un valor que trasciende el lugar de representar la ausencia, pues es también un intervalo en un entre-dos significantes (...). De ese modo el vacío de la aureola tiene dos manifestaciones diversas: a) como 0, donde el vacío es un significativo en positivo, es la ausencia, que se inscribe como opuesto a otro, supongamos a 1, que expresa lo lleno o lo presente, lo no perdido; en este caso, la aureola ofrece su vacío para representar lo perdido y el dolor asociado a esa pérdida, mientras que, b) como *blank* designa una brecha en el discurso a ser ocupada por un nuevo significativo en el futuro, quizá incluso un neologismo, que tanto puede ser 0 como 1 (Moguillansky, 2010, pp. 77-80).

Esta *visión* de lo invisible dibuja lo que dejaría el rastro de la ausencia. ¿Pero por qué nos es necesaria la lectura de estos esquemas, atender a lo que como excluido se registra en un sistema de letras?

En el despliegue de las fórmulas late un *inescrito* que se comporta para la significación de su conjunto como una relación inconcebible. Ello por principio excluido. La proposición *no hay relación sexual* conjuga y nombra un vacío que provoca varios matices a considerar. Se excluye de la escritura aquello que en blanco anima y detiene el juego de las letras. Y esta es la cuestión fundamental: ¿dicen aquellas letras ese insabido como tal? ¿En qué lugar de las fórmulas encontraremos tal extraña proposición que se propone a sí misma como imposible?

Se puede considerar que esta formulación de Lacan, junto con la relación establecida en su preliminar comentario entre el S1 y el S2, se orienta en una perspectiva que extrae lo Real a partir del lenguaje. Ciertas operaciones entre las letras manifestarán un punto de *no operación posible*, a comprender como un Real extraído a partir de lo Simbólico. “Lacan ha construido la relación sexual de tal manera que sería imposible escribirla” (Miller, 2008). Esta manera de decirlo enfatiza el proyecto dentro del cual toma lugar lo imposible de escribir en tanto punto Real con que tropiezan. ¿Qué? Las necesidades que establecen las operaciones de lo Simbólico.

Bajo estos términos, el recurso de Lacan a la lógica en los esquemas le permite realizar un proyecto de alcanzar lo Real por la vía de lo imposible. Con, ello las relaciones de exclusión de S1 respecto a S2 se leerán en la formulación de una inscripción escritural *de la imposible inscripción*. ¿Es *mostrable* que es necesario a partir de *entonces* lo que no puede escribirse? Lacan pareciera invertir el valor de estos términos: El *entonces* como momento de la escritura atrapa lo imposible en las redes de lo necesario.

La lógica se definirá como la creación de una necesidad en el paso del decir al escrito: *el arte de producir una necesidad de discurso* (Lacan, 1972).

El arte de producir, dije una necesidad de discurso, es otra cosa que esa necesidad misma. La necesidad lógica, reflexionen, no podrá haber otra, es el fruto de esta producción (...) Producir en el doble sentido demostrar lo que estaba allí antes, ya allí no es seguro que algo se refleje, no contenga esbozo de la necesidad en juego de lo previo, en lo previo de la existencia animal. Pero, falto de demostración, lo que se debe producir debe ser en efecto considerado como anteriormente inexistente (...) ¿qué es entonces la necesidad? (Lacan, 1972).

¿Solo entenderemos esta exclusión articulada como las relaciones posibles entre el S1 y el S2? Pareciera que Lacan intenta algo más. Notemos que el goce como objeto

de escritura se volverá equivalente a la escritura de lo Real a partir del lenguaje. En este paso a la escritura se realiza un *forzar* (Miller, 2007) que procura escribir el goce sexual. Pero ¿qué es este objeto a escribir? Ello implicaría un paso: el paso del goce sexual a la escritura. El argumento que sitúa al objeto se despeja: para poder escribir el goce sexual se concibe este como la relación perturbada del sujeto con su propio cuerpo. Y si Lacan ha construido la relación sexual como lo imposible de escribir es para poder escribir entonces el goce como lo que falla la relación. Pero esta construcción que mezcla escritura y falla no es antojadiza sino responde a una perturbación central apreciable en la experiencia del análisis. Es lo que se muestra de la relación que mantiene el sujeto con su cuerpo en tanto sexuado. Y es de esta modalidad del fracaso, en la perturbación o como perturbación, que podrá darse este paso del goce al escrito. Lo escrito escribe entonces el goce *cuando escribe su propio límite en tanto imposibilidad de escritura*.

Se destaca el ámbito en el cual el sujeto mantiene una relación (sintomática) a este goce *más* que otro, al *partenaire* con el que este que es su cuerpo encuentra la animación necesaria. El uso de la expresión *sexual* se inclina y se dispersa en tanto se trata precisamente de barrera, de tropiezo, de impedimento a la relación (Miller, 2008).

Sobre el goce y el amor a lo escrito

En el esquema de la sexuación se sostiene la relación del sujeto al goce, escrito a partir del falo entendido como “función fálica”. La escritura del goce a partir del falo como escritura de Phi mayúscula da paso a la escritura como función. ¿Pero qué se escribe y por qué la necesidad de escribir el falo como una función? Función, es decir, el falo vale como una variable para las x que puedan ocupar el lugar vacío de la variable. Se recurre a la función para escribir, para *hacer pasar goce* que, como hemos destacado, no se entiende como una actividad (Miller, 2008) sino como una falla, un desorden, un tropiezo. Se escribe en el esquema el sujeto en tanto barrado, y el Otro como S de A también tachado. Esto señala que con el goce no estamos en presencia de la manifestación de una voluntad (de goce) sino del “encuentro” con lo

que no marcha, la fractura en y para el sujeto de aquello que, más mal que bien, se produce a sus espaldas. Que cuando se diga goce, se lea disfunción. Y será como disfunción subyacente a la función matemática que Lacan escribe el función fálica .

¿Qué ha ocurrido entretanto con el sentido? ¿Desde cuál noción de sentido leeremos los esquemas si los esquemas precipitan el sentido en tanto sexual?

Apreciemos esta proposición: *todo el sentido es sexual porque no hay sentido de lo sexual*. La proposición asume la paradoja de que hay sentido y es sexual en tanto el sentido suple la relación (sexual) que no hay.

¿En qué términos los esquemas tratan entonces el sentido en tanto objeto y sentido en tanto perspectiva desde la cual deben leerse?

Volvamos a la expresión que acompaña la presentación de las fórmulas: *No la tenía escrita en ninguna parte ni la preparé* (Lacan, 1989 (1972-73), p. 96). Esta indicación para lo que así resulta escrito contrasta con lo que más adelante señala Lacan respecto del amor: “Ahora, como descanso, me permitiré leerles **los que les tengo escrito desde hace algún tiempo**, ¿sobre qué? Escrito sólo desde allí donde puede que se hable de amor” (p.101, negritas mías).

Contraste con la temporalidad del escrito del amor y del matema de la sexuación. ¿Qué podemos encontrar en este contraste?

El escrito del amor se aguarda, aguarda escrito desde un lugar; un decir escrito *desde* el amor. Se dicen varias cosas aquí simultáneamente. Más que el qué enfatiza el *desde donde*; el lugar desde donde se habla de amor, el lugar desde donde se escribe que coincide con el lugar desde donde *tal vez se hable de amor*. ¿Y para decir qué? El lugar del discurso analítico sería ese lugar desde el cual se escribe sobre el amor, pero a la vez es el lugar que se constituye por el amor de transferencia. Lo que el discurso analítico puede decir sobre el amor se refiere en primer lugar a lo que significa hablar de amor: *un goce*, hablar de amor es en sí un goce (p. 101).

Escrito desde allí, aguardando como escrito, se dice que hablar de amor es un goce. ¿Y es también un goce decirlo? ¿O más bien leerlo? ¿Cómo se afecta o se desprende Lacan de las premisas sobre el decir de y **sobre la diferencia sexual, el amor, el goce?**

En contrapunto a lo que no está escrito en ninguna parte, lo que Lacan *nos tenía escrito era para decir que se trata de goce*. El escrito que se tiene para ser ofrecido, escrito pensando en otro, se distingue de los esquemas por esto. “¿Qué les escribía en suma? La única cosa más o menos seria que puede hacerse: una carta de amor” (p. 102).

Entonces ¿por qué este escrito (¿todo escrito?), que dice que hablar de amor es un goce, se llama a sí mismo *carta de amor*?⁶⁷

Encontramos diferencia entre el acto de decir y leer lo ya escrito, que se puede plegar a la diferencia entre la escritura que existe y la palabra.

Y se deja aplicar a la diferencia entre el matema de los esquemas-fórmulas y lo que nos lee como carta del Almor sobre el amor como decir. ¿Cuál será además la relación entre ambos?

Al final del seminario *Aún*, **dejando de hablar de amor**, privándose del goce que implica el “hablar de amor”, Lacan lee a su público una carta escrita para él. *Su gesto se revelará de acuerdo a sus enunciados*. Juntos, el gesto y el texto de la carta fueron para Lacan “diversión” (Allouch, 2005, p. 47, cursivas y negritas mías).

Esta distinción entre hablar y escribir restaría del goce del blablablá que, sin embargo, retorna como diversión. El gesto de leer una carta escrita no podría ser otra cosa, de acuerdo a esta manera en que Allouch lo comprende, que aquello que los enunciados (sobre lo que es la carta de amor) zanján. Pero, finalmente, ¿qué distancia hay entre el goce del cual Lacan se resta y el goce que retorna **advertido** como diversión animada?

⁶⁷ De acuerdo a la proposición de Rabinovich (1992) a lo largo del análisis de la carta de amor (eje transferencial) debe mutar a carta de a-muro, es decir el paso del objeto *petit a* de la función mirada en el deseo a función de objeto causa, correlativo a la separación que sigue de los términos una vez construido el fantasma.

El problema se presenta como esta división entre lo que es preparado y aquello que proviene del escrito en el acto, en tanto ambos podrán caer bajo la indicación de ser *lettres* de amor. Reiteramos: escrita desde el discurso analítico, reconocida su cuota de goce ¿persiste alguna diferencia entre hablar de amor, leer un escrito, escribir letras en un esquema? ¿Todas cartas de amor?

Detengámonos en lo que permite a Lacan cruzar la palabra alma con la palabra amor. Se trata de escritura, *lo que suena igual* (en francés) se escribe distinto: *J'âme*, que sería “yo amo”, está escrito según el sustantivo “alma”: verbo *âimer* y sustantivo *âme*. La escritura cuela en el decir el alma en el amor y lo convierte en verbo: “almo”.⁶⁸

Aquí debe ayudarme la lengua francesa (...) permitiéndome decir que se *alma*.

Yo *almo*, tú *almas*, él *alma*. *Ven* que aquí solo nos sirve la escritura, hasta para incluir *nuncamás*, *nuncalmas*. Se puede entonces cuestionar la existencia del alma, y sería el término propio para preguntarse si no será un efecto de amor. En efecto, mientras el *alma alme al alma*, **no hay sexo en el asunto**. El sexo aquí no cuenta. La elaboración de la que resulta es *homosexual* como puede leerse claramente en la historia (Lacan, 1989 (1972-73), p. 102, negritas mías).

Mientras se “alma” *ya no hay sexo en el asunto* en tanto se trata del uno como aspiración y no de la diferencia (sexual). La pregunta es si lo que suple la relación que “no hay” es siempre tributario del amor como aspiración a lo uno y del goce fálico de la palabra. ¿Puede suplirse de otra forma? Insistamos: son los esquemas un carta de a(l)mor más...? ¿Todas las suplencias (goce fálico, plus de goce, goce Otro) irremediabilmente convergen al mismo punto en su cualidad de suplencias?

⁶⁸ La palabra almo en el caso del castellano proviene de la expresión almor y su uso es poético: proviene no del *anima* sino del *almus* que significa alimentador, vivificador (Martínez, 2005).

J'amais Jâimais, nunca jamás yo almaré (almaré) realmente la Otredad, lo hétero. Siempre en el amor se trataría de *lo homosexuelle* agrega Lacan, refiriéndose a hombre sexual que como tal converge hacia lo igual. El hombre *que deja la diferencia sexual, lo hétero fuera*. En este aspecto, el amor y su uno no contempla lo hétero.

Almar sería un lazo que llama a lo mismo. Y mientras más purificado, mayor es el olvido del goce y su brecha. Así encontramos en el amor de la histeria ese *hacer de hombre* que unifica y elimina la diferencia. En todos los casos resulta el rechazo de lo femenino.

¿Pero se puede renunciar en esta perspectiva a rechazar la feminidad en tanto Otro sexo? ¿Puede lo mismo hacerle lugar a lo Otro sin volverlo su igual? Una proposición puede guiarnos en la respuesta a esta pregunta: olvidar lo femenino es olvidar la imposibilidad, rechazar lo femenino es rechazar la imposibilidad.⁶⁹

Lo hétero abre la diferencia entre el ser y el uno ¿Habría, por tanto, la posibilidad de disimetría entre la existencia y el ser? Parecen ser parte de las preguntas que le importan a Lacan al momento de escribir los esquemas como escritura del lugar de lo hétero. Una escritura de la existencia que opera al borde de la significación. ¿Qué tipo de lectura obliga una escritura como ésta? Un significante al margen de la significación opera en la escritura y convoca a ser leída y no a ser escuchada. Bajo el principio de que la escucha siempre nos trae a la significación y su respectivo goce comprensivo. *Comprendo*. La distinción palabra-escrito pretende trazar una línea entre el Ser (en las palabras) y la existencia (escribiendo la separación ex-sistencia).

⁶⁹ Revertir este rechazo a lo femenino se relaciona con la posibilidad de hombres y mujeres de acceder a una posición femenina no-toda referida al falo. Esta es una buena manera de decir lo que persigue la cura en un análisis. Con el matiz de que ello implica dar lugar a la imposibilidad. ¿Qué términos comprendemos en esta imposibilidad? Este es el ejemplo donde se produce un punto de cruce de la serie teórica (alcance de la escritura de los esquemas) y lo que persigue la experiencia de análisis. Esto, Freud lo entendía como la resistencia de la mujer a abandonar su deseo de pene o la dificultad de los hombres para aceptarse en una actitud pasiva. En ambos casos lo insoportable es lo femenino. Ahora se comprende la afirmación de Lacan: *será heterosexual todo lo que ama a lo femenino* más allá de su posición sexuada (Lacan, 1972).

Tras Lacan en la búsqueda de esta diferencia⁷⁰

Hay matices a considerar en cuanto a las fórmulas con que Lacan enlaza o desenlaza el vínculo entre amor, alma, y ser. Un alcance diferente para este enlace lleva a la pregunta: “¿Qué pensamos del alma del lado de la falta?” (Allouch, 2005, p. 46).

El amor es inseparable de su narrativa; conlleva el goce de hablarlo, está la diversión que confiesa Lacan, *su diversión*, siendo el alma en el recurso de almar lo que le da la forma y anima (l(a) y a). Este amor, como se aprecia, alcanza lo otro al costo de absorberlo en su diferencia; dejando fuera el sexo en tanto diferencia sexual. Entonces, si consideramos estos esquemas en su cualidad de “carta de amor”, ¿cómo pueden ser a la vez un matema y la escritura que otorgue lugar a lo que *no hay* como presencia de la diferencia? ¿Cómo resolver este mismo punto insistente? ¿Cómo salir de esta dimensión del alma que es el fuera-sexo?

Esta *lettre de amour* se leerá como *letra* de amor. Acentuando la letra que hay en la carta se abre el camino del mismo orden que opera con la letra para volverla letra lógica o letra del poema (por ahora las tomamos aquí sin diferencias). Sigamos los pasos de este camino. Vuelta letra de amor sufre un dislocamiento en su función de recurso amoroso que apela en y por la presencia del otro. En otras palabras, Lacan solo alcanza la letra lógica porque ahonda en la posibilidad y en el fracaso de la letra del amor. Leyendo la letra cuya carta aspira al uno del amor se lee la reversión del fracaso. Porque el fracaso de la carta de amor se liga al sujeto como efecto de este fracaso:

Si el estatus del sujeto es totalmente “procesual”, eso significa que surge a través del propio fracaso en actualizarse plenamente a sí mismo. Eso nos lleva de nuevo a una posible

⁷⁰ Quizá no esté apartada la búsqueda de esta diferencia en y con *lettre de amour*, la aclaración que hace Lacan respecto al deseo del analista que no es un deseo puro sino un deseo de la “diferencia absoluta” (Lacan, 1964 (1995)).

definición formal del sujeto: un sujeto intenta articularse (“expresarse”) a sí mismo en una cadena significativa, esta articulación fracasa y, por medio de este fracaso y a través de él, surge el sujeto: *el sujeto es el fracaso de su representación significativa*, por esta razón Lacan escribe el sujeto del significante S, como “barrado”. En una carta de amor, el mismo fracaso del escritor para formular su declaración de una manera clara y real –sus vacilaciones, la naturaleza fragmentaria de la carta, etc.– puede ser en sí mismo una prueba (quizá sea la prueba necesaria y única verdadera) de que el amor que se profesa es auténtico; *aquí el mismo fracaso en exponer adecuadamente el mensaje es la muestra de autenticidad*. Si el mensaje se expusiera con soltura solamente invitaría a la sospecha de que es parte de una aproximación calculada, o que el escritor de hecho se ama a sí mismo, o al encanto de su escritura, más de lo que ama a su amor; de que su objeto-amor es efectivamente, solo un pretexto para dedicarse a la narcisísticamente satisfactoria actividad de escribir.

Lo mismo sucede con la sustancia: la sustancia no solo está siempre y como siempre perdida, solo llega a ser a través de su pérdida. Como un secundario regreso-a-sí-misma, lo que significa que la sustancia está siempre y como siempre subjetivada (Žižek, 2012, p.244).

En estos términos, una parte de lo involucrado se despeja; el autor de la carta, el que escribe la letra de amor se realiza en el fracaso, como sujeto al fracaso. ¿Cómo comprender lo que ocurre respecto al Otro al cual se escribe? Se escribe a quien no está. Hasta el momento en que redacto la carta “la ausencia del otro es también la mía, y toda carta de amor dice ‘tú no estás aquí’ y, en tu ausencia de mí y en mi ausencia de ti estamos juntos, estás conmigo” (Miller, 2011). La letra es mediación de la ausencia y *realiza* en forma paradójica el “estar con”.

Precisamente, el estatuto comprendido de la letra como un envío desde el que no está al que no es adquiere una positividad que sólo se comprende en la forma de un retorno. No solamente la carta llega a su destino sino que inscribe su lugar. El lugar del sujeto barrado y del Otro del amor.

Una vez reducidos los efectos de sentido de la letra de amor se abre la pregunta que interroga por este amor ligado al sentido, al Otro del sentido y a lo que ocurrirá en y con las vicisitudes del goce femenino. ¿Un nuevo amor? Lacan no habla, al menos aquí, de creer en el amor de la mujer sino en su goce.

Pero el amor en su dimensión de invención da nombre, elabora un saber: dona un nombre propio al objeto de amor. ¿Qué nombra ese nombre? En este sentido, en la articulación entre el amor y la significación se distingue un amor determinado por una significación absoluta, ligada a un lazo fantasmático y un amor de significación vacía.

“El amor no es nada más que una significación (...). El deseo tiene un sentido, pero el amor (...) es vacío” (Lacan, 1997). Con esta diferencia se afecta no solamente el sujeto como vacío producto del fracaso de su representación sino que alcanza al Otro, al cual aspira. De esta forma comprendemos la escritura, sobre la cual volveremos, del S de A barrado. Un amor que sale del Uno del goce pero en el otro extremo no necesita el encuentro con la consistencia del Otro fantasmático, vaciado del objeto y de la significación absoluta.

Reformulemos mejor la pregunta: ¿Puede el amor dejar de ser un velo sobre los goces heterogéneos y anudar no el Uno y el Otro (que hace existir) sino al Uno y a la inexistencia del Otro? Sería paradójico, pues las palabras de amor se entrelazan al goce como metáforas de lo que no hay: la relación, y en virtud de ello el amor es – siempre – suplencia. Entonces, ¿cómo arreglárselas con lo que no hay, haciendo que haya? Hay variadas formas de entender este hacer existir. Dos elementos conviene recordar aquí: la fórmula sofisticada donde el *sinthoma* es aquello con lo que cada quien se planta frente a lo que no hay y desde esa relación a lo imposible es que podría enlazar-se: enlazarse desde la ausencia de lazo.

La contingencia la encarné en el cesa de no escribirse. Pues no hay más que encuentro, encuentro en la pareja de los síntomas, de los afectos, de todo cuanto en cada quien marca la huella de su exilio, no como sujeto sino como hablante, de su exilio de la relación sexual. De allí la ilusión que la relación sexual cesa de no escribirse. El desplazamiento de la negación del cesa de no escribirse a no cesa de escribirse, de contingencia a necesidad (Lacan, 1989 (1972-73), p. 175).

Esta operación no está separada de este paso de la palabra de amor a la escritura. Pero pueden considerarse escritos las letras de amor? “¿Son las cartas de amor una escritura?” (Palomera, 2012). Se apunta, así, a aquello que en las letras (cartas de amor) de amor sea un escrito. Si surge un decir de estas palabras amorosas ¿significa que pueden alcanzar un Real?

No es seguro que estas cartas sean escritura (Palomera, 2012) en tanto están hechas con el inconsciente para dirigirse al otro que inventan. Son síntomas que mantienen al *partenaire* y también son manera de gozar del inconsciente. Son amor cartas de A(muro),⁷¹ por algo no se escribe una carta definitiva sino varias.

Bueno quizá fue Lacan quien escribió una verdadera carta de amor . Lo dice él mismo en *Aun*, dice que había escrito una carta de amor al producir el significante del Otro barrado, al escribir el matema del goce de la mujer, de la mujer como otro absoluto. En rigor, la única carta de amor posible sería una carta que no perteneciera al inconsciente, una carta –matema que produce el lugar para– del Otro indecible. Es lo que parece

⁷¹ Con A(muro) se indica aquello que en el amor se encuentra con un tope, una muralla de las palabras infranqueable para alcanzar al otro. El amor- amuro porta en el centro de sí su límite. Otro matiz se agrega donde el deslizamiento del amor (eje transferencial) al a-muro significa una reubicación del objeto causa del deseo; el objeto **a** en tanto **a muro**. Releemos las palabras: “Es decir el paso del objeto *petit a*, de la función mirada en el deseo, a función de objeto causa, correlativo a la separación que sigue de los términos una vez construido el fantasma” (Rabinovich,1992).

indicar, finalmente, en *Vers un signifiant nouveau*⁷², donde Lacan compara el amor con la poesía en su función de sinsentido” (Palomera, 2012, p. 19).

Si la “verdadera” carta de amor ha sido lograda por Lacan en su escritura del goce femenino en tanto escritura del matema del S de A barrado, en la producción de este significante implicaría que ha tenido lugar la alteración de la función significante en su extremo.

La letra y el goce

En este extremo está la letra en su relación al goce. Si la articulación simbólica de los lugares ausentes es mediada por la letra, a ello debe agregarse el goce que conlleva como escritura. Este es el movimiento o giro que se distingue en Lacan a partir de los años 70. Destino de la letra en tanto significante por fuera de la significación. Ya no se trata solamente del aspecto de la significación y la producción de sentido sino del trazo que marca e indica un goce. La lectura puede leer y descubrir la letra que hay en la palabra, en su materialidad, en su carácter literal de imprenta. Con este repliegue a lo literal, que separa la letra de sus efectos de significación, se abre la significancia de lo posible como articulación en potencia entre significantes que producirán, por esta misma articulación, efectos de significado. Aislado, restado este elemento de su efectuación de sentido –su querer decir en particular– Lacan intenta atrapar aquello que en la palabra puede ser expresión no de sentido, sino de goce. En una primera versión el goce como *goce-sentido* (jouissance/je jouis-sens/j’ouis) se orientan y atraviesan la letra material que hay en la producción de sentido. ¿Qué relación hay entre letra y goce? Parece oportuno detenerse en este deslizamiento en lo que respecta a unas letras (los esquemas de la sexuación) que re-presentan este

⁷² Este significante tendría de nuevo que realizar la intención de no permanecer pegado al sentido. Sería aquél significante que a diferencia del significante que produce efectos de sentido no tendría –como lo Real– ninguna especie de sentido (Lacan, 1977).

encallamiento del sentido. Como carta dirigida al Otro, letra de amor, los esquemas también se confrontarán con esta dimensión de goce. Pero ¿de qué forma la letra (lógica) que indica el goce no es solo representación sino un goce en su efectuación? La letra en tanto letra gozada supone una reducción del lenguaje a lo que Lacan llamara *lalengua* que son las palabras antes de ceñirse al ordenamiento lexicográfico y gramatical. En este nivel la palabra *muestra* su adherencia originaria al goce. Cuando se junta el *artículo* (La) y el *sustantivo* (lengua). Esta unión

viene a dar cuenta de la dificultad de recortar al objeto-lenguaje en la sincronía, y pasa a situarse en la diacronía que constituyen las creaciones del lenguaje de cada uno, los aluviones que se acumulan en el malentendido. Destaca una dimensión eminentemente diacrónica e individual, en tanto y en cuanto pasa a incluir, las invenciones de cada uno de los seres parlantes que habitamos una lengua. El Seminario XX proclama que el significante se sitúa a nivel de la sustancia gozante (Picchio, 2004).

Nos encontramos con esta ambición de un significante fuera de sentido y, por otra parte, con este hallazgo de goce en el lenguaje previo al sometimiento a sus leyes que ordenan la producción de sentido.

El soporte conceptual que Lacan nos da de esos pliegues del texto un concepto que avanza a partir del seminario *Aun: lalangue*, la lengua en movimiento, sometida a las operaciones del inconsciente (Vegh, p. 112, 2006).

¿Cómo se relacionan ambos aspectos?

Pareciera ser posible, entonces, distinguir este nivel de *lalengua* que coincide con las operaciones del lenguaje y ese otro paso más extremo donde se trataría de

un significante por fuera del inconsciente o un nivel del inconsciente que debe comprenderse en términos reales.⁷³

¿Cómo medir estas distinciones en lo que respecta a la escritura de los esquemas y a su fundamental aporía? “El suplemento de goce extrafálico (*encorps, encore*) que no podía ser dicho debía ser escrito **y había también que escribir la imposibilidad de decirlo**. En este punto es que Lacan inscribió las fórmulas de la sexuación y no de la sexualidad ni del sexo” (Braunstein, 1990, p. 115, negritas mías).

Nos encontramos con varios niveles de reducción y paradoja que podemos resumir en estos términos: las palabras en su producción de significado se reducen en la vertiente de la letra lógica como vaciamiento del sentido en una combinatoria que defina a esta lógica como producción de discurso. A ello debe articularse el nivel que comparte la letra previa a sus articulaciones gramaticales, dónde lo que se señala es el goce que se cuele en el sentido. Oír, hablar, es gozar de esas letras. Al mismo tiempo, esa reducción cuestiona la palabra sentida que se dirige al Otro, haciéndolo existir (el amor como palabras que hacen existir a Otro). ¿Es posible que las letras se dirijan a –den lugar– al Otro que no existe (en tanto significante de su falta)? ¿Será diferente que un uso de la letra irreductible a la lógica, a la poética, a la retórica (es decir una letra inclasificable) inscriba la imposibilidad de la escritura de la relación sexual? Entonces es posible pedirle al esquema de sexuación –en el reverso de esta última afirmación– que haya inscripción como tal de lo hétero entendido como goce femenino.

⁷³ El inconsciente Real se diferencia del inconsciente transferencial y coincide con la diferencia entre el transcurso y el fin del análisis (Lacan, 1975 (2012b)). La dimensión del inconsciente transferencial implica el sujeto supuesto saber, la lógica fálica y el lugar de excepción del Otro. El inconsciente Real en tanto se encuentra en y con lo traumático de la inexistencia del Otro. Ello implica el significante del Otro barrado y el goce. Es esta confluencia en el paso de los registros de lo Simbólico a lo Real y lo que los esquemas escriben o mejor digamos *escribirían*. Los problemas que plantea este paso pueden resumirse en la expresión “el inconsciente real’ es un oxímoron” (Alomo, 2010, p. 7). En tanto como discurso del Otro, en el inconsciente prima el encadenamiento significante y sin embargo...contrario a esto que se despliega como saber ligado, lo Real se presenta como aquello que no se liga a nada (Lacan, 1976 (2008)); *contradictio in terminis*.

La escritura de las fórmulas

Antes de tomar el desarrollo escritural de las fórmulas, consideremos algunas apreciaciones generales sobre el lugar de estos esquemas en el interior del psicoanálisis. La escritura de las fórmulas no sería una escritura entre otras posibles para la práctica y la teoría del psicoanálisis. ¿Por qué?

“No habría en el psicoanálisis más que un solo matema primario: el de las escrituras sexuales. Se vuelve a encontrar así el hilo conductor freudiano: el psicoanálisis dice sólo una cosa, siempre la misma, hay algún sexo” (Milner, 2006 p. 147). Como “matema primario” en las distintas versiones de un decir, se escribe un vector que sin nombrar la diferencia, establece el *a priori* de lo sexual como tal. Entendemos *hay algún sexo*. ¿Pero puede el sentido ser el despliegue del imposible sentido sexual que no puede afirmarse sino elucubrarse como saber posible de la lengua? Dicho de otra forma, todo sentido es sexual porque no hay sentido de lo sexual y sólo sería posible la afirmación *hay algún sexo*.

El paso de las fórmulas puede considerarse como el desarrollo de este matema primario pero con el agregado de formularse –y aquí está el problema– qué tipo de avance respecto a este matema primario alcanzan las fórmulas. Es lo mismo que preguntar qué del goce femenino (*el otro lado*, como lo llama Lacan) logran establecer los esquemas. No se trataría, sin embargo, de ampliar este matema primario. Ni de decir más de lo que por definición se puede decir sobre aquello. ¿Entonces? Como lo lee Catherine Millot, no se trata de decir más sino de producir lo oblicuo, el extravío en las redes de una escritura lógica:

Fórmulas provocadoras que despliega en enunciados oximorónicos o paradójicos, buscando con entusiasmo algún “extravío” que, en él, es la marca de lo real. Michel de Certeau nos lo señala a su manera cuando define el oxímoron como la combinación de términos cada uno de los cuales pertenece a órdenes heterogéneos, incommensurables. La combinación

juega oblicuamente, como si algunos tipos de espacios heterogéneos se cruzarán en una misma escena; por ejemplo un fantasma en un departamento urbano (Millot, en Balmès, 2008, p. 9).

A la manera de dobles series, como las pensara también Deleuze, se puede comprender el camino a partir del cual se encuentra una producción paradójal. En tanto no es previsible se parecerá más a un extravío. Aún cuando no hay mediación posible entre los cruces o puntos de atravesamiento de estas series, un espacio particular se producirá alojando esas heterogeneidades. A nivel conceptual, lo que ocurre con los enunciados que leen los esquemas ¿a qué zonas imposibles llevará? Nótese los pliegues a que es sometida la articulación lógica de las letras para alcanzar *oblicuamente*, es decir curvándose, la producción deseada. Desde el otro lado, uno se pregunta en qué lengua se escribe sobre este nivel de la lengua. Y ciertamente habrá una diferencia entre el uso del oxímoron, la creación del neologismo y el equívoco, que Lacan utilizará ampliamente a partir del año del seminario *Aun*, y el uso lógico de la letra en los esquemas de la sexuación, donde el matiz agrega “sexual” al goce. ¿En qué medida se junta un uso lógico de la letra y un uso neológico? ¿Cómo considerar, por ejemplo, el uso del matema del S de A barrado o la intervención novedosa (¿neológica?) de Lacan respecto de los cuantores lógicos de Aristóteles?

En el mismo seminario en que Lacan propone la noción de matema, presenta la palabra lalengua (*lalangue*) (...). Define con este término la articulación del goce en el significante o un saber que se sabe sin que el mismo lo sepa y que se escapa a la matematización. De esta manera una vez más opone la idea de un saber integral, el matema, a la imposibilidad de lo integral, el no-todo, lalengua, el resto (Gómez, 2005, subrayado mío).

El no-todo responde a esta alternancia “ley-fuera de ley” que también puede medirse en términos modales según la alternancia de lo necesario-contingente. Esta lógica del no-todo enmarcará la escritura de los matemas en tanto matemas y a la vez (esta lógica) será el agujero por donde acentuando lo Real y la sustancia gozante, pasará a ocupar un lugar *lalengua*. Es interesante considerar, además, cómo en la misma escena del seminario *Aun*, ocurre el paso a la escritura borromeica. Retomando el trabajo del Seminario 19, Lacan produce una reformulación de las funciones de la escritura para el psicoanálisis. Cuando se indica “lógica” y se agrega “escritura” del no-todo, notamos un esfuerzo para dar lugar a lo que es heterogéneo, a la universalidad de lo unívoco, entendido lógicamente como lo que se puede transmitir vía el uso de las letras vaciadas de sentido. Pureza entonces que, desde el interior de los esquemas, es interrumpida por la dislocación que se escribirá *no-todo*.

El matema ¿es necesario para qué? Para evitar el equívoco en la transmisión, que el psicoanálisis no sea iniciático. Pero a su vez el matema es el producto de *lalengua* de alguien, está marcado con su estilo. Formula una promesa de univocidad mientras está consagrado a la polivocidad (...). Y es así que en remplazo de los conceptos que no podrían transmitirse sin equívocos, se recurre a los matemas, a las letras minúsculas y mayúsculas y a símbolos como los de la lógica. La operación podría ser defendida **si con ella se lograra contornear *lalengua*** y se pudiese transmitir unívocamente el sentido de la experiencia (Braunstein, 1982, p. 227, negritas mías).

En esta dimensión indómita de las letras se encuentra el paso del lenguaje a *lalengua*. Donde se comprende que la corrección, el ajuste de la letra de acuerdo a

cualquier ley de composición, anula y corta su efecto⁷⁴. El paso a este lugar, recortado de goce, se vuelve presencia enigmática, como un agujero en el sentido.

Si se traslada este punto al paisaje general de la escritura y la lectura de la letra se abriría la interrogante acerca de si las letras están para leer lo dicho o expresado con ellas. Esta pregunta acentúa la posibilidad de separar la letra y el elemento del sentido⁷⁵. Así conjugada la letra con la ex-sistencia, ya no se trata de falta sino del agujero de lo Simbólico. El agujero indica la desaparición del lugar, allí donde la letra que ex-siste será el resto del hundimiento.⁷⁶

Este *hundimiento*⁷⁷ como desaparición del lugar puede cercarse desde dos ángulos:

Puesto que se trata para nosotros de tomar el lenguaje como lo que funciona para suplir la ausencia de la única parte de lo real que no puede llegar a formarse del ser, esto es, la relación sexual **¿qué soporte encontrar** en el hecho de no leer sino letras?" (Lacan, 1986 [1972-73], p. 62, negritas mías).

⁷⁴ Lo mismo ocurre con el aprendizaje infantil de la lengua materna: no es lo mismo cuando un niño dice que "va a *Yayami*", que cuando aprende a "hablar bien" y se corrige diciendo "voy a Miami" No es el mismo lugar al que va.

⁷⁵ En su viaje a Siberia, que inspira el texto *Lituraterre*, Lacan observa desde la altura paisajes ausentes de presencia humana significativa. Como huellas que no significan, las erosiones y los juegos de ojos de agua no representarían nada. ¿Nada? Sería como la huella de la ausencia y de la presencia de goce; en esta observación se descubre una nueva función de la letra: letra litoral, letra borde-entre saber y goce.

⁷⁶ Las consecuencias no deben desprenderse de los alcances clínicos; lo que significa leer el síntoma, no puede desde aquí consistir en la inflación del sentido. La interpretación adquiere la función de privar al síntoma de sentido. Y desde allí también se pregunta el psicoanálisis "¿qué ocurre a nivel propiamente dicho de la lectura cuando se toma distancia de la semántica?" (Miller, 2011).

⁷⁷ Se comprende porqué Lacan precisa de la topología para desarrollar las funciones del agujero. Si bien aquí intentamos un despliegue a través de palabras estas no son tan precisas para contornear lo que los anillos, las cuerdas, pueden mostrar. Otra razón para ese paso en este seminario donde Lacan usando los anillos borromeos (que son cuerdas que contornean agujeros) emprende la identificación de los registros y la escritura de sus anudamientos. No solamente se trata de hundimiento sino de fuerza que arrastra.

"Todo este movimiento consolida el desarrollo de la lógica y la valorización plena del agujero en el psicoanálisis de Lacan. Será el agujero lo que brinda la posibilidad de la *béance*, que en francés proviene de *béer*, deseo, y que significa tanto el estado de lo que está abierto, como abertura y apertura., y puede ser traducido al español por oquedad. El agujero funciona u opera como torbellino, remolino o turbión que prefiero designar 'ciclón devorante' que, en el universo del *parlêtre*, traga y aniquila la sustancia material como causa del movimiento del deseo y a su vez crea el objeto a" (Eidelsztein, 2015).

En la notificación del lenguaje de lo que es (solo) suplencia de la ausencia en lo Real, una pregunta interroga: Si el hecho de la lectura (analítica) es a la letra, ¿diremos entonces que ese soporte es la letra en un lenguaje que no es sino suplencia?

En cualidad de semblante, *pareciendo ser* el sentido, la cubre hasta un punto y luego...

Lo que el discurso analítico hace surgir es justamente que el sentido no es más que semblante. Si el discurso analítico indica que este sentido es sexual sólo puede hacerlo dando razón de su límite. No hay en ninguna parte última palabra sino en el sentido en que la palabra es ni palabra (*mot* es *motus*), o sea, mutis, sobre lo cual ya he insistido. *Pas de réponse, mot* (no hay respuesta ni palabra) (...) el sentido indica la dirección **hacia dónde va a encallar** (p. 96, negritas mías).

El fracaso está situado aquí en el Otro en tanto no es posible que el sentido ancle a lo Real. Pero lo relevante es que dando razón de este límite o fracaso del sentido el psicoanálisis hace surgir esta *varité*⁷⁸. Porque la sexualidad hace agujero en lo Real, el sentido (que) suple, encalla (¿se hunde?) en aquel límite. Esta roca sería la que para Lacan detiene al sentido. ¿Qué relación habrá entre aquél encallar del sentido y el hundimiento? Ambos están relacionados con aquello que barra esta vez no al sujeto sino al Otro, que está tachado por una imposibilidad fundamental.⁷⁹

La barra sobre el Otro y el lugar que ocupa en los esquemas debe precisarse a partir de esta doble relación: el otro barrado en el sentido del límite del sentido, y

⁷⁸ Este neologismo de Lacan condensa, verdad (*vérité*) y variedad (*varieté*) la variabilidad (*variable*) y la verificación (*verifiable*). Lo Real impide decir la verdad. En este caso es la verdad lo que resulta imposible de decir. ¿Qué verdad, sin embargo, se desliza en la asociación libre? ¿Qué hay de la verdad en las variaciones del decir? Las relaciones entre la verdad y la mentira que es también la distancia entre lo que no puede ser nombrado y lo que sí lo es, nos acerca por el costado de la verdad a lo que sería lo Real.

⁷⁹ Esa imposibilidad será entendida según la relación del Otro al otro sexo, volveremos sobre esta equivalencia: "tengo que vérmelas con el Otro. Este Otro, si sólo hay uno solito, ha de tener forzosamente alguna relación con lo que aparece del otro sexo" (Lacan, 1986, [1972-3], p. 85)

esa relación necesaria (¿posible?) entre ese otro barrado y el otro sexo. Como se verá más adelante Lacan trabaja este punto como la relación de La mujer que también es afectada por la barra en el “La” y el significante del Otro Barrado. Porque “allí hay un agujero, y ese agujero se llama el Otro” (p. 138). Sin embargo, es en esta zona de agujero que se volverá posible que la palabra deje de ser **solo** suplencia y pueda alcanzar algo de lo Real. Una determinada función de la palabra identificada como el *nombrar, naming*. “En el nombrar la habladuría, hablando propiamente se anuda a algo de lo real” (Lacan, 1974-75). ¿Cómo comprender ese anudamiento a lo Real en la nominación? Precisamente no como un poder del nombre para representar lo Real, sino como un alcance del nombre para hacer agujero en lo Real. “La nominación es la única cosa de la cual estamos seguros que eso hace agujero” (Lacan, 1974-75). Una relación se advierte entre aquello que en lo Real agujerea; el nombre como reducción final de la potencia de nominación. La proposición se despeja: *nombrar es hacer agujero*.⁸⁰

Con un deslizamiento entre vaciar/ver/evidenciar Lacan anuda la presentación de su esfuerzo:

Yo me esfuerzo simplemente por vaciarlos (*les evider*), lo que no quiere decir lo mismo, porque vaciar (*vider*) reposa sobre el vacío (*vide*) y evidencia (*evidence*) sobre ver (*voir*). De lo que se deduce que el nombre remite al “sin referente” (Lacan, 1974-75).

La doble posibilidad de lo que hace agujero en lo Real señala un tránsito (moebiano) que bien puede describir la distancia y la cercanía entre la experiencia de la angustia y la creación del nominar. “Un agujero eso traga, y luego hay momentos en que eso vuelve a escupir, ¿qué? El nombre” (Lacan, 1974-7).

Desde esta función otorgada a lo que hace agujero en lo Real, como alcance de la letra más allá del sentido, se puede apreciar porqué lo que presentan los

⁸⁰ Nótese la diferencia entre entenderlo así respecto a la imagen que proponía Freud de la interpretación como esa palabra que viene a llenar las lagunas del recuerdo.

esquemas de la sexuación a la vez afectan la teoría del nombre y la teoría de la diferencia sexual. Porque en este punto el goce –del Otro– y la nominación convergen hacia el mismo punto paradójal como punto fuera de línea: esto es, denunciar el “espejismo de la referencia” (Laurent, E., 2009).

Como consecuencia de aquello, se estrechará la relación entre el síntoma y el goce de la letra, no sin involucrar a lo femenino. La relación entre lo femenino y la letra⁸¹ que Lacan desarrolla desde los años 50 tendrá una culminación en la identificación de la mujer como síntoma de un hombre.

En este contexto, y leído desde el otro ángulo, es posible afirmar que en lo que Lacan desarrolla en los esquemas de la sexuación en la particularidad del lado nominado *el “otro” lado*, se juega la relación del saber (letra) y el goce donde el goce femenino se vuelve el principio del régimen general del goce (Miller, 2011a).⁸²

Nominar el paso

Hay un momento crucial, a nuestro entender, en la operación de Lacan cuando propone continuar más allá de lo que Freud consideró su tope y su incógnita: *que quiere la mujer*. Más allá de que se culmina con la inclusión de un (¿su?) agregado de goce. Se puede seguir el alcance de la invitación de Lacan que, luego de escribir la parte masculina del esquema de sexuación, enuncia: “Pasemos *ahora al otro lado*”⁸³ (Lacan, 1986 [1972-73], p. 97).

⁸¹ Soler (2004) ha encontrado cierta ambigüedad en esta identificación femenino-letra, desde la proposición en *La lettre volée*, donde la letra feminiza (como efectos en el semblante de quien esconde la carta) hasta estas proposiciones posteriores que ligan letra/síntoma y goce, y que culminan en la identificación de la mujer y el síntoma de un hombre.

⁸² Como adelanto al desarrollo en extenso que realizaremos de este aspecto crucial, hay que comprender que lo que atañe a la relación saber/goce no implica del “otro” lado la relación entre un sujeto y un objeto, sino la relación entre una mujer y el significante del Otro *barrado*.

⁸³ Además de la conocida relación entre paso y negación como identifica la lengua francesa, el otro lado que ciertamente nos aparece hoy con la aparente consistencia que dan los años de trabajo de los psicoanalistas y del mismo Lacan en el momento de su enunciado, velan el riesgo que tomaba-toma el dar ese paso que es lógico y que concierne a lo que compromete íntimamente el goce del otro sexo. La diferencia del paso asegurado (por el Otro) y el paso que es un acto en tanto asume el riesgo de una creación de la “otra” ribera en el intervalo de una imposibilidad y un posible, hace de la contingencia un “puente”. Vale aquí la imagen de un sueño:

“Yo iba caminando por un lugar cerca casi sobre el mar, es decir muy próximo a la costa. Pero era un lugar fragoso, más bien de cordillera que de mar, aunque yo sabía que el mar estaba allí junto, por cierta bruma que

Sí, se trata del otro lado. La lectura del esquema propone que habrá el lado uno y el lado Otro, como *Otro*. La posibilidad de este paso al lado se cumple en tanto el lado (Otro) pueda ser realmente el Otro del uno y no el mismo del uno. Aquí se juega la posibilidad para Lacan de ir más allá de Freud y a la vez situar eso que por razones *ajenas a la voluntad* resulta siempre dejado de lado, omitido, rechazado. ¿Es posible el paso? Y ese paso, ¿hacia dónde es?

Abordo este año lo que Freud dejó de lado expresamente, el *Was will das Weib?, el ¿qué quiere la mujer?* Freud postula que sólo hay libido masculina, y qué quiere decir esto si no que un campo nada deleznable queda así ignorado. Este campo es el de todos los seres que asumen el estatuto de mujer, *si es que puede decirse que este ser asume* algo en lo tocante a su suerte” (Lacan, 1986 (1972-73), p. 98, cursivas mías).

Nos detenemos para marcar lo que Lacan aborda en el punto en que Freud se escabulle.⁸⁴ “Evidentemente, Freud a veces, *nos abandona, se escabulle*. Abandona la cuestión cuando se aproxima al goce femenino” (Lacan, 1992 [1969-70], p. 75,

era marina. Iba yo subiendo esta especie de acantilado marítimo, pero no del lado del mar sino otro. Hallé primero un puente, de cuerda parece, pues me acordé de los puentes quechuas. Lo pase con tino, sabiéndolo de material que se dobla. Anduve algo más entonces me hallé como un quiebre de la roca que debía pasarse por solo dos tablas. Una de ellas tenía la mitad astillada. Y yo debía emplear dos tablas para pasar. Sabía muy bien que de fallarme el tablón derecho, yo caería hacia el abismo, que era el mar cubierto de bruma. Y yo tenía la voluntad de pasar a toda costa, de alcanzar, de llegar donde iba-sin saber cuál era el lugar a donde yo iba. Pisé con gran tino y con coraje, y llegué al otro lado. Era muy probable que fue en ese punto donde me desperté con aquel tirón de la correa, pues al despertar yo traía cierto goce de haber vencido cosa muy difícil, que era mortal. Yo entré en un lugar que no sé dar nombre”. El sueño es de Gabriela Mistral (Vargas, 1985).

⁸⁴ Contrasta en relación a lo femenino lo que Lacan ha manifestado del avance de Freud, su ética para llegar hasta el inconsciente; “Quiero recalcar ahora, por sorprendente que les parezca la fórmula, que su estatuto de ser, tan evasivo, tan inconsistente, se lo da al inconsciente la manera de proceder de su descubridor. El estatus del inconsciente, tan frágil en el plano óptico, como se los he indicado, es ético.” Freud con su sed de verdad dice sea como sea hay que ir a ver porque en alguna parte el inconsciente se muestra. (Lacan, [1964] 1999, p. 41, subrayado mío cursiva original). Del mismo modo a propósito de la lectura del análisis de Freud del sueño de la inyección de Irma, Lacan recuerda las palabras de Erickson para reconocer que si Freud pudo seguir soñando luego de ver dentro de la garganta de Irma es porque tiene “agallas” (Lacan, [1954-55] 1986) Sin duda esas agallas y su manera de proceder, el ir adelante sea lo que sea, se detiene a propósito de lo femenino; Freud, se escabulle, nos abandona.

cursivas mías). Punto señalado a través de los vaivenes enunciativos de Freud al confrontar sus dudas y certezas respecto a la “roca” de la castración.

Consideremos la duda de Lacan sobre la posibilidad de que la mujer pueda *tomar para sí* lo que le corresponde a su suerte. El abordaje advierte que lo que para una mujer resulta “su” sello es problemático en tanto tensión irresoluble entre el para sí y lo en sí de lo femenino. No habrá rasgo identificadorio que propiamente una mujer pueda declarar en su nombre.

Entonces, ¿cuál es *ese allí* donde Freud y nosotros, analistas, nos escabullimos? Padre, ¿por qué nos abandonaste en ese paso?

Nos parece importante atender esta resistencia que acompaña el gesto de su escritura.

Hay una cosa que vale la pena que sea remarcada, observada: que el psicoanálisis parece que en una cuestión tal como la que acabo de producir, volverá incapaces a todos los sujetos instalados en su experiencia, principalmente los psicoanalistas, de afrontarla mínimamente. La prueba está hecha abundantemente; en esta cuestión de la sexualidad femenina no se ha hecho jamás un paso que sea serio, viniendo de un sujeto aparentemente definido como macho por su constitución anatómica. Pero lo más curioso es que las psicoanalistas mujeres, aproximándose a este tema, muestran todos los signos de un desfallecimiento que sugiere que están, por lo que podrían tener que formular, **aterradas** de suerte que la cuestión del goce femenino no parece próxima a ser puesta en estudio ya que ¡mi Dios! es el único lugar donde se podría decir algo serio. Al menos de evocarlo así, sugeriría a cada uno y especialmente a quien pueda tener algo de femenino entre los que parecen mis auditores, el hecho que se pueda expresar así en lo atinente al goce femenino; **nos basta ubicarlo** para inaugurar una

dimensión que, aún **si no hemos entrado por no poder, es esencial sitarlo**” (Lacan, 1966-67, negritas mías).

Jamás el paso, nunca. *El terror, la, incapacidad, el retroceso, que amenazan a la aproximación.* Una resistencia irreductible respecto de lo cual se define el proyecto de Lacan: respecto al goce femenino, “nos basta con ubicarlo”. Entendamos: situarlo, darle sitio que contemple este rechazo, esta resistencia y, por qué no, esta (su) imposibilidad. Situar una imposibilidad será algo distinto a disolverla como tal. Escribir que es imposible, será diferente a escribir lo imposible. Así comprendemos la indicación: “Abordo este año lo que Freud dejó de lado *expresamente*” (Lacan, 1986, [1972-73], p. 98).

Wie dem auch sein mag.

¿En qué sentido sería deliberado y claro el gesto Freudiano de *dejar de situar* lo que responde a lo femenino? ¿Qué dirá Freud al respecto? Dice varias cosas. En sus enunciados, el tono y el lugar de su enunciación, se matizan las afirmaciones y negaciones que rodean esta declaración de fuga.

Tenemos que ocuparnos de un problema que se planteó en el curso de nuestras anteriores elucidaciones y todo el tiempo fue **relegado**. Según se dijo expresamente, el proceso descrito se refiere solo al niño del sexo masculino. ¿Cómo se consuma el correspondiente desarrollo en la niña pequeña? **Nuestro material se vuelve aquí –incomprensiblemente– mucho más oscuro y lagunoso (...).** Pero en conjunto es preciso confesar que nuestras intelecciones de estos procesos de desarrollo que se cumplen en la niña **son insatisfactorias, lagunosas y vagas** (Freud, 1924, p. 186, negritas mías).

La imagen es de un pensamiento que toca las zonas de la vaguedad de la oscuridad. Un material que ya no resulta posible de aprehender en las coordenadas con que Freud cuenta y que requieren o de una conversión en el plano de la representación de los fenómenos descritos o directamente de una consideración respecto al estatuto de aquello que resulta incomprensible.

Cuando hemos indagado las primeras plasmaciones psíquicas de la vida sexual en el niño, en general tomamos por objeto al varoncito. Suponíamos que en la niña todo sería semejante, aunque diverso de alguna manera. ***No quería aclarársenos el lugar del proceso de desarrollo en que se hallaría esa diversidad***” (Freud, 1925, p. 268, negritas mías).

La diversidad se resiste a otra consideración que no fije la feminidad como un caso particular de lo masculino. La niña es un niño sin pene. Sobre esta matriz girarán los desarrollos de Freud.

En la niña falta el motivo para la demolición del complejo de Edipo. La castración ya ha producido antes su efecto, y consistió en esforzar a la niña a la situación del complejo de Edipo (...); puede ser abandonado poco a poco, tramitado por represión, o sus efectos penetrar mucho en la vida anímica que es normal para la mujer. ***Uno titubea en decirlo, pero no es posible defenderse de la idea*** de que el nivel de lo *éticamente normal* es otro en el caso de la mujer (Freud, 1925, p. 276, negritas y cursivas mías).

Las premisas de este pensamiento llevan a Freud a conclusiones que resultan insólitas dentro del mismo sistema. Conflicto entre el hallazgo y lo deseable o soportable desde la coherencia del saber.

La intelección de la prehistoria preedípica de la niña tiene el **efecto de una sorpresa** (...) En este ámbito de la primera ligazón-madre **todo me parece tan difícil de asir analíticamente, tan antiguo, vago, apenas reanimable, como si hubiera sucumbido a una represión particularmente despiadada** (Freud, 1925, p. 228, negritas mías).

El encuentro de lo inesperado en relación a un lazo donde es la orientación del Padre lo que no alcanza para poner en presente lo analizable. Nos encontramos con un desplazamiento del tiempo (prehistoria, preedipo) y un desplazamiento del espacio (lazo de lo femenino a lo materno al margen del padre).

Esto que aparece como una *resistencia epistemológica*, será considerado por Lacan en el plano ontológico. ¿A qué responde la dificultad en la aproximación a lo femenino con la que Freud se encuentra desde el punto de vista no ya del conocer sino del ser?

Es muy probable que la precedente pintura del comportamiento de la niña pequeña frente a la impresión de la castración y a la prohibición del onanismo haya parecido al lector confusa y contradictoria. No es enteramente culpa del autor. En realidad **apenas es posible hallar una exposición universalmente válida**. En diversos individuos hallamos las más diversas reacciones, y en un mismo individuo coexisten actitudes contrapuestas (...). **Como quiera que fuese**, al final de esta primera fase de la ligazón-madre la madre emerge como el más intenso motivo de *extrañamiento*, el reproche de no haberla dotado de un genital correcto; vale decir, de haberla *parido mujer* (Freud, 1931 p.235, negritas y cursivas mías).

Wie dem auch sein mag, however that may be, quoi qu'il en soit, como quiera que fuese... Una vez contemplados los resultados del análisis, el intervalo entre lo que es

y de lo que se quiere dar razón da paso a una especie de indeterminación: *como quiera que fuese; sea como sea, resultará así*. ¿Pero como quiera que fuese quién o qué? La indeterminación en la cadena causal toma toda la relevancia en lo que concierne a aquello que determina –según Freud– el hecho crucial en la vida de un mujer: la separación, el extrañamiento (siempre parcial, no totalmente logrado) de la madre.⁸⁵

La limitación se confiesa en dos ámbitos: uno personal, que acusa su incapacidad de pensar adecuadamente, de absorber el objeto sin sacrificar su especificidad; y otro, que antecede el desarrollo de Lacan, de la sospecha de la relación de lo femenino con lo universal, como ley general que determina los fenómenos. Cómo si lo femenino encarnase la resistencia a sostener con coherencia conceptos generales universalmente válidos; objeción al *para todas las mujeres*.

Eso es todo lo que tenía para decirles acerca de la feminidad. Es por cierto incompleto, fragmentario, y no siempre suena grato. **Pero no olviden que hemos descrito a la mujer sólo en la medida en que su ser está comandado por su función sexual.** Este influjo es sin duda muy vasto, pero no perderemos de vista que la mujer individual ha de ser *además* un ser humano. Si ustedes quieren saber más acerca de la feminidad, inquieran a sus propias experiencias de vida, o diríjense a los poetas, o aguarden hasta que la ciencia pueda darles una

⁸⁵ De esta ruptura o detención en la cadena causal, Žižek sacará todas las consecuencias, ligándolas al ser sujeto como posibilidad de restarse a esta relación entre causa y efecto. A propósito de esta ruptura, en la experiencia de la depresión *femenina*, se trenza este gesto de retiro como gesto fundamental del sujeto *femenino*. En consecuencia, el sujeto por excelencia, es el sujeto femenino en tanto manifestación de ruptura de la relación. Nos parece que estas consecuencias derivadas por Žižek se acercan a esta observación freudiana, donde el punto de indeterminación de la cadena causal (*como quiera que sea*) se vuelve idéntica a lo que sella el destino femenino.

“Qué es esta depresión femenina que suspende el lazo causal, la conexión causal entre nuestros actos y los estímulos externos, sino el gesto fundante de la subjetividad, el acto de libertad primordial, por el cual rechazamos nuestra inserción en el nexo de causas y efectos. El nombre filosófico para esta ‘depresión’ es negatividad absoluta, lo que Hegel llamó la ‘noche del mundo’, el retiro del sujeto en sí mismo. En síntesis, la mujer, no el hombre, es el sujeto *par excellence*” (Žižek, 2003, pp. 186-87).

información más profunda y mejor entramada (Freud, 1932, p.125, negritas y cursivas mías).

En lo relativo a la función sexual lo femenino se definirá como relación al falo y sus metáforas. Lo interesantes aquí no es este (su) resultado (estemos o no de acuerdo con él): es que a Freud mismo este resultado le parece falible y fragmentario. Como si se tratara de que para él es clara la experiencia de que sólo asiste al análisis de lo femenino desde una perspectiva limitada e insuficiente. En este mismo sentido los resultados en torno a la experiencia analítica para una mujer se presentan con la misma estructura:

A menudo uno tiene la impresión de haber atravesado todos los estratos psicológicos y llegado con el deseo del pene y la protesta masculina a la “roca de base” y, de este modo, al término de su actividad. Y así **tiene que ser**, pues para lo psíquico lo biológico desempeña realmente el papel de basamento rocoso subyacente. En efecto, la desvalorización de la feminidad no puede ser más que un hecho biológico, una pieza de aquel enigma de la sexualidad. Difícil es decir si en una cura analítica hemos logrado dominar este factor, y cuándo lo hemos logrado” (Freud, 1937, p.253, negritas mías).

Esta conclusión, derivada de aquellos principios, no puede sino concluir en la desvalorización, el rechazo a lo femenino, diríamos su resistencia. Donde la “roca” y “lo biológico” figuran como aquello que en la estructura es *imposible de resolver, de disolver*. A partir de esta conclusión, en lo que refiere al fin de análisis y la cura, no le parece a Freud –por lo mismo– pasible de encontrar una solución total.

La sobresaliente significatividad de ambos temas –el deseo del pene en la mujer y la revuelta contra la actitud pasiva en el varón– no ha escapado a la atención de Ferenczi. En su

conferencia de 1927 plantea, para todo análisis exitoso, el requisito de haber dominado esos dos complejos.

Por experiencia propia yo agregaría que hallo a Ferenczi demasiado exigente en este punto. **En ningún momento del trabajo analítico se padece más bajo el sentimiento opresivo de un empeño que se repite infructuosamente bajo la sospecha de “predicar en el vacío”**, que cuando se quiere mover a las mujeres a resignar su deseo del pene irrealizable, y cuando se pretende convencer a los hombres de que una actitud pasiva frente al varón no siempre tiene el significado de una castración y es indispensable en muchos vínculos de la vida. De la sobrecompensación desafiante del varón deriva una de las más fuertes resistencias transferenciales. El hombre no quiere someterse a un sustituto del padre, no quiere estar obligado a agradecerle, y por eso no quiere aceptar del médico la curación.

(...) desde el deseo del pene de la mujer; en cambio, de esa fuente provienen estallidos de depresión grave, por la certeza interior de que la cura analítica no servirá para nada y de que no es posible obtener remedio. No se le hará injusticia si se advierte que la esperanza de recibir, empero, el órgano masculino que echa de menos dolidamente fue el motivo más intenso que la esforzó a la cura. Pero de ahí uno aprende que no es importante la forma en que se presenta la resistencia, si como transferencia o no. **Lo decisivo es que la resistencia no permite que se produzca cambio alguno, que todo permanece como es.** A menudo uno tiene la impresión de haber atravesado todos los estratos psicológicos y llegado, con el **deseo del pene y la protesta masculina, a la “roca base”** y, de este modo, al término de su actividad. Y así tiene que ser, pues para lo psíquico lo biológico desempeña realmente el

papel del basamento rocoso subyacente (...). En efecto, la desautorización de la feminidad no puede ser más que un hecho biológico una pieza de aquél gran enigma de la sexualidad. Difícil es decir si en una cura analítica hemos logrado dominar este factor y cuando lo hemos logrado. Nos consolamos con la seguridad de haber ofrecido al analizado toda la incitación posible para reexaminar y variar su actitud frente a él (Freud, 1937, pp. 253-254).

Este punto está figurado como un choque con lo biológico que hace límite de la diferencia sexuada. Roca en cuanto a la intervención del analista, tanto para el hombre como para la mujer. Y que instala el problema del fin del análisis centrado en el falo. Hay que fijarse en lo que se desprende de la forma en que Freud señala este obstáculo.

Contrariamente a Adler, Freud no se contenta con la falsa evidencia de la protesta viril. No es el lado hombre lo que le interesa. Se interesa más en la cara oculta de la protesta masculina que llama “rechazo de la feminidad”. Este rechazo, objetivado por el *Penisneid* y la protesta viril, ¿no designa una zona más allá del falo con la cual el sujeto femenino se las tiene que arreglar? En un primer sentido, podemos decir que la feminidad freudiana está toda **tomada en la negatividad**. El rechazo de la feminidad se revela entonces como el rechazo de esta negatividad, bajo el auspicio del rechazo a aceptar la castración. En un segundo sentido, la feminidad freudiana se revela marcada por una positividad. Designa, en efecto, lo que no está más sometido a la amenaza de la castración, porque la mujer ya está castrada (Laurent, D., 2005, pp.16-17).

En el rechazo a esta negatividad Freud, sin embargo, se pregunta por lo que la mujer quiere *más allá de* lo que su propia respuesta había ya definido. Por ello, ¿dónde nos dejó Freud? Es verdad que se trata de lo que en su teoría permanece inacabado (Álvarez, 2016). Habría entonces una solidaridad entre estas dos zonas de silencio: el silencio del ser no significante y el silencio en la teoría. A partir de aquí se aprecia mejor este paso de Lacan al *otro lado*. Retomada su invitación, esta puede escucharse junto a otra que afirma en 1960: “La castración quiere decir que es preciso que el goce sea rechazado, para que pueda ser alcanzado en la escala invertida de la ley del deseo. **No iré por ahora más lejos aquí**” (Lacan, 2002). Con esta afirmación se amarra y detiene la relación entre el goce y el deseo, articulada a la castración, sellada en una inversión y de acuerdo a la lógica de rechazar para poder alcanzar.

La pregunta adviene inmediatamente ¿fue en *Aun* más lejos que aquí? ¿Más lejos que el rechazo que implica el límite impuesto al goce mortífero? Respecto a su articulación pueden decirse dos cosas: se trata del paso que Lacan no habría dado más allá del logocentrismo freudiano y que le reprocharon las feministas (Kristeva, Irigaray, entre otras). Todo se encierra en la ambigüedad del *no iré por ahora más lejos que aquí*.

La “Subversión del sujeto...” de Lacan termina con el ambiguo “No iré más allá aquí”. Ambiguo, dado que puede considerarse que implica que más tarde, en otro lugar, Lacan *irá* “más allá”. Este señuelo sedujo a algunas críticas feministas de Lacan, que le reprocharon hacer un alto en el punto preciso donde debía dar el paso decisivo más allá del falocentrismo freudiano: aunque Lacan habla del goce femenino eludiendo el campo de lo fálico, lo concibe como un inefable “continente oscuro” separado del discurso (masculino) por una frontera imposible de atravesar. Para las feministas como Irigaray o Kristeva, este rechazo a atravesar la frontera, este “No iré más allá aquí”, señala el continuo tabú de las mujeres; lo que ellas quieren es

“ir más allá”, desplegar los contornos de un “discurso femenino”, más allá del orden simbólico “fálico” (Žižek, 2003, pp. 228-229).

¿Qué se podría esperar de Lacan en cuanto al paso que dio o no dio?

Si no hay una nueva forma de discurso que sería femenino, es entonces necesario concluir que el paso no se dio?

Tanto Irigaray como Cixous como Kristeva consideran que el orden simbólico (...) patriarcal es falocéntrico, se rige por la ley del Padre (...) y se expresa a través de un lenguaje que margina el elemento femenino y maternal” (Suarez, Martín y Fariña, 2000).

Así podría pensarse. Para Kristeva, la irrupción de lo semiótico en lo Simbólico representa una negatividad que propicia una disidencia originadora de nuevas formas de discurso (Guerra, 1995, p. 27-28). Donde lo semiótico como una modalidad pre-verbal y pre-simbólica ha sido aquella modalidad que consciente y políticamente ha sido reprimida por el logos y por lo tanto a partir de levantar esa represión sería posible dar lugar a una nueva forma de discurso. Nótese la diferencia entre dar un lugar a una nueva forma de discurso y dar lugar, situar una imposibilidad.

Por su parte, Irigaray comprende que “cualquier teoría del “sujeto” siempre se ha adecuado a lo masculino. Convierte el inconsciente en una propiedad de “su” lenguaje de hombre. El inconsciente de la mujer no tiene acceso a significados de autoexpresión porque la forma dada al discurso surge de intereses de la subjetividad masculina (Irigaray, 1978, p.153). A partir de ello, la adecuación tendenciosa y limitante de la autoexpresión femenina invita a un discurso y a una escritura desde la otredad. Es una invitación a escribir el cuerpo de la mujer con la estructura de un deseo liberado de la ley del padre. Un *escribir en corporal*, el cuerpo a cuerpo con la madre (Irigaray, 1978). En el mismo sentido, Cixios (1981) ha propuesto el escribir con tinta blanca.

Vemos como lo que se entiende por dar o no el paso va de la mano con plasmar una nueva forma de discurso, de escritura.

En Lacan hay una reformulación distinta a la pregunta ¿qué quiere una mujer? no hay una respuesta que pueda identificarse como palabra o letra que se corresponda a un rasgo femenino. El acento en el deseo de la mujer se abre hacia la compleja relación entre saber y goce. ¿Qué sabe una mujer de su goce?

Lo que una mujer (no) sabe de su goce. La respuesta de Lacan no sin ambigüedad afirma *no sabe salvo que lo siente*. Hay que entender esa negación, no al modo de una reserva –me lo guardo–, sino como parte de su estructura.

En este sentido, toma todo su relieve la pregunta de Lacan: “¿Cómo abordar el silencio del goce femenino con el aparato de saber que constituye la lógica?” (Lacan, 1986, p. 91).

¿Es posible que las letras den lugar a ese silencio como tal? Si el paso de Lacan se ha efectuado, es porque ese sitio habrá tenido lugar.

3.1. La escritura de la proposición “no hay” y la función de la negación en los esquemas de la sexuación

Trabajamos aquí dos aspectos de la dificultad que Lacan encuentra al momento de escribir los esquemas de la sexuación al articular la afirmación “no hay relación sexual escrita” (Lacan, [1969], 2008) y las diferentes posiciones que el *parlêtre* puede tomar respecto al goce sexual.

Esta dificultad concierne al escribir los esquemas, pues Lacan se encuentra dedicado a resolver *cómo* lo Real va encontrando lugar en el seno de lo Simbólico (Rabinovich, 1986).

La producción $\bar{\forall}$ (no-todo) será la vía y el paso a lo Real operando una dislocación de la función de la verdad. La consecuencia de negar el universal del lado que se dice femenino –como efecto expansivo del lugar que lo Real encuentra en lo Simbólico–, es que las proposiciones caen en el campo de la indeterminación. Es decir, no se puede decidir si son verdaderas o falsas, impidiendo semantizar de y con la verdad.

Incierto respecto a cuánta verdad hay.

Evidentemente, la aspiración de Lacan al matema comienza a plasmarse con los cuatro discursos y culmina con las fórmulas de la sexuación que se aúnan a la retórica joyceana de la lengua. Sin embargo, Lacan siempre señaló que estos eran símiles de matema, no verdaderos matemas matemáticos. El automatismo de su uso es pues relativo. Los mismos se acompañan de un interés, como hemos visto, presente desde hacía tiempo, desde los inicios de la enseñanza de Lacan, por la escritura. Aquí nuevamente la escritura **oscila entre la escritura tal como la entiende la lógica matemática, es decir vaciada de significación, y el juego del equívoco de la lengua, cuyo modelo es Joyce, que por una vía hartó**

diferente acaba con el sentido, prueba de ello es *Finnegan's Wake*" (Rabinovich, 1986, p. 84 negritas mías).

La oscilación entre el matema y la lengua como rasgo de los esquemas converge y cerca un límite en el hallazgo posible de su escritura. Un límite que se define como captura de los callejones sin salida de la sexualidad inscrita en una trama lógico-matemática (Miller, 2012b).

Así el hallazgo coincide aquí con la captación de los *callejones sin salida*; tropiezos y límites de esa trama lógico-matemática. Y esta captación de los tropiezos en una trama no será diferente de los tropiezos de esa misma trama (lo marcado como *imposible de ser captado*).

Aquello con lo cual Lacan se enfrenta al escribir los esquemas está más allá del tratamiento de la falta por el significante fálico. Se trata de situar la falta no exclusivamente en el registro Simbólico sino de *registrar* una desaparición radical del lugar y del sitio señalado (Miller, 2003b).

Esta distinción de dos espacios para la falta se puede abordar a partir de la siguiente interrogante: ¿cómo diferenciar el exterior representado en el interior del fuera? (Bermejo, 2013, p. 43). Se precisa distinguir una falta en el interior de lo Simbólico en el discurso y un exterior fuera de lo Simbólico, fuera del discurso. Esta separación es crucial para comprender lo que ocurre en la escritura de los esquemas.

Las siguientes nociones esclarecen su despliegue:

La noción de ex-sistencia se presenta como una exclusión interna a lo Simbólico, establece una relación entre el interior y el exterior que, aplicada al espacio de lo Simbólico, por la formación de un pliegue, da lugar a un espacio heterogéneo (Miller, 2003). Este pliegue, imprescindible en el uso de la letra-lógica, da un lugar a la inscripción de lo Real del goce femenino.

Es preciso, entonces, establecer una relación entre estos campos que, siendo entendidos como excluyentes (lo Real excluye al sentido), encuentre lo que podríamos llamar *intervalo de relación de la diferencia*.

Las nociones de borde y letra vienen a adjuntarse a la operación de este intervalo, de modo que lo que aparece como ex-sistente al agujero en lo Simbólico se identifica a la letra que ex-siste como un resto-borde de aquello señalado como *hundimiento* (Paskvan, 2014). Es *ahí* en una zona de borde (también llamada *litoral*) que se produce este pliegue del registro Simbólico. La letra traza el borde del agujero en el saber. Este agujero en el saber es la referencia de la escritura de los goces del lado masculino y femenino.

Si el saber es fundamentalmente del orden simbólico, la letra de goce dibuja su borde real. En su seminario (RSI), Lacan dice a su audiencia para que entiendan y repitan a manera de cantinela: “La escritura, la letra, está en lo real, y el significante, en lo simbólico (Paskvan, 2014).

Desde otro ángulo, este desafío escritural que consiste en lograr operaciones con la letra que plieguen el espacio de lo Simbólico para alcanzar un costado Real, se aborda realizando una distinción entre clase vacía (en un conjunto simbólicamente definido) y el vacío comprendido como *inexistencia* (Bermejo, 2005).

Afirmar que no hay nada bajo un predicado apunta a una referencia que, en tanto es ausencia de elementos, define a esta clase como vacía. Estamos aún en lo Simbólico.⁸⁶ En cambio afirmar que no hay ningún tipo de existencia del sujeto (no del predicado) significa un vacío radical o inexistencia radical.⁸⁷ A partir de esta distinción se vuelve factible proponer lo Real como lo imposible. Entendiendo así lo Real, Lacan lleva adelante el proyecto de los esquemas donde el modo imposible no trata solamente de una clase que esté vacía, sino que apunta a un vacío radical. Esta distinción sería indiferente para los lógicos (Bermejo, 2005), pues no distinguen lo

⁸⁶ Este espacio simbólico de la clase vacía se corresponde al espacio de la represión, donde lo que constituye la falta sexualiza lo Real como significación; esto es la significación fálica (André, 2002).

⁸⁷ La disyunción entre lo real del goce y el ser tiene por implicancia que para ir hacia lo real del goce es necesario salir del ser. Por ello este vacío radical en tanto brecha en lo simbólico tiene un nombre: es el sujeto lacaniano cuyo estatuto es por lo tanto real. (Žižek, 2015)

Simbólico de lo Real. Pero para un psicoanalista tiene el mayor valor.⁸⁸ Es el paso que anhelaba Lacan desde una lógica como ciencia de lo Simbólico a una lógica como ciencia de lo Real.⁸⁹ Veremos cómo se liga esto a la formulación de “No hay”, que antecede la proposición axial de los esquemas: no hay relación sexual.

Miremos más de cerca esta distinción. La extensión del predicado (cuantos elementos caen bajo su dominio) se plantea distinta al espacio real de una inexistencia. Lo que es verdadero del predicado se define como semblante, ya que en el ámbito del significante es donde se marca una clase como vacía. La distinción se juega en la posibilidad de indicar una zona vacía por oposición a una clase vacía. Pero, ¿la indicación de esta zona sería destacada desde dónde o desde qué? ¿Cómo responde aquí la escritura?

Lo que no se escribe por definición (zona vacía) dejaría una especie de marca en el borde (Bermejo, 2005, p. 43), con lo cual se inscribe que ha sido imposible escribir. Vemos aquí la función que cumple la negación de lo que no ha ocurrido: no se escribió, no hay de eso.

Lacan cree poder utilizar esta negación para definir neológicamente la marca de este (no) efecto. Paralelamente casi a la escritura del seminario *Aun*, en *El atolondradicho –L'Étourdit–* (2012b), haciendo uso de la homofonía y la negación, señalaba:

Lo cercan como real, es decir, lo imposible, el cual se enuncia:
No hay relación sexual. Esto supone que relación, proporción
“en general”, **no hay sino enunciada**, que lo real de ello sólo
se asegura confirmándose con el límite que se demuestra de

⁸⁸ “Por hacer ese salto, Lacan ha hecho en la lógica, un paso desde la lógica del fantasma, que está o matematizada” (Bermejo, 2005, p. 40).

⁸⁹ Se trata nuevamente de lo que puede o no esperarse de esta lógica y esta letra vaciada de sentido. Lo que puede obtenerse de lo Real a partir de lo Simbólico. Por un lado, le permite a Lacan definir más allá de la articulación lógica lo que quiere decir *imposible* (Miller, 1991). Debemos notar aquí este matiz en tanto siendo la lógica lo que por definición se escribe Lacan remite a ella por y para **lo que no se puede escribir**: la relación sexual. Si se trata de lo Real en tanto que no se escribe, en este punto se cruzan y separan la ciencia y el psicoanálisis. En este contexto, se puede afirmar que Lacan finalmente renuncia a esta ciencia de lo Real avanzando hacia un *no hay ciencia de lo real*: no cesa de no escribirse (Bassols, 2011). Esta será una consideración a recordar en el paso de la lógica a la poesía.

las consecuencias lógicas del “no hay” nada que hacer para hacer una proposición con un enunciado. De esto, lo que no es negable, aunque ninguna negación basta para sostenerlo: solamente **decir que nohay**. *Nya* (negó/nohay) no conlleva en español la misma homofonía que *nya/nia* (negación y pretérito de negar) en francés. **Así, *nia* (negó) basta para, con el pasado que significa, de cualquier presente cuya existencia allí se connote marcar que *nya* (nohay) huella**. Pero ¿de qué se trata? De la relación del hombre y la mujer en tanto precisamente fuesen apropiados, por habitar el lenguaje, para hacerlo enunciado de esta relación (Lacan,1984a, p. 24, negritas mías).

Pues bien, puede considerarse este *nya* en correspondencia con esta marca. Detengámonos en la paradoja de la afirmación *se connote marcar que nya huella*. ¿Qué distancia sino el tiempo de la negación ya ocurrida (*nia*) registra la connotación de una marca: “que no hay huella”?⁹⁰

“No hay” que no se escribe, se dice.⁹¹

“Nosotros lo entendemos como que hay una ausencia de la relación que no se escribe, pero hay una inexistencia en el discurso, en el decir” (Bermejo, 2005, p. 43) La inexistencia que se expresa en el “no hay” (entendemos decirlo) encuentra como escritura el matema S (\AA). Es decir, se liga a la inexistencia del Otro.

⁹⁰ Los alcances de esta operación pueden interrogar a la noción de inconsciente. Si el inconsciente lleva las huellas o marcas como cifrado del goce, ¿cómo dar lugar a lo que se define desde la no-huella? “El inconsciente está basado en la inscripción de marcas, que llevan un goce de cuerpo, **y la no inscripción o la inscripción ilegible** que indica otro goce, otro goce del cuerpo, un gozarse del cuerpo que no está cifrado. Lo cual nos lleva a plantearnos la siguiente cuestión: ¿podemos hablar de otro inconsciente, un inconsciente de la no inscripción? ¿o de una inscripción ilegible, es decir, sin sentido? (Zaballa,2006)

⁹¹ Del goce de la relación sexual no hay nada para leer. Otra manera de comprender que la relación sexual no puede escribirse. Hay goce sexual que no es lo mismo que goce de la relación sexual. Al decir “no hay relación sexual escrita” será entonces por la palabra que se pueda acceder –sostener– no hay.

El apoyo de Lacan en el decir por oposición al dicho, su *trabajo en lo imposible de decir*, encuentra aquí una doble regulación. Por una parte, lo que corresponde al decir, la inexistencia en el discurso y, por otra, el matema que escribe ese decir.⁹²

“Lo real se conforma del límite que se demuestra de la serie lógica del enunciado” (Lacan, [1972], 2012)). Siendo el decir lo que ex-iste a los dichos, tendría el estatuto de una letra por su lugar, este decir-letra es acceso a lo Real.⁹³

La afirmación que niega la escritura de la relación sexual —*no hay relación sexual*—, toma su estatuto de un decir. ¿El decir de quién? No responde exactamente a la pregunta ¿quién lo dijo? Para Lacan (fue quien lo dijo) la formulación corresponde al decir de Freud.⁹⁴

Cuando Lacan dice que no hay relación sexual, inventa esa fórmula para inscribir en un enunciado el decir de Freud. No es el decir de Lacan, es el decir de Freud, a saber, lo que éste no formuló en ninguna parte pero Lacan formula, en cierto modo, para él, y considera la fórmula deducible de todo lo que Freud dijo sobre el inconsciente y el amor (Soler, 2004, p. 145).

De otra manera, la inexistencia se toma en el relevo de su enunciación, lectura del analista del decir en el dicho que solo puede ser leído por otro que el que lo dice. Esa lectura realizada por Lacan de este decir *no hay relación sexual*, se escribe con unas letras (matema) que responden a este “decir” : S (\mathbb{A}).

⁹² Lacan se interroga si no hay en el decir existencia de la relación sexual. ¿Qué quiere decir negarlo? (Lacan, [1972-73], 1986). En otras palabras, ¿qué significa la afirmación que niega? “Sería lo mismo que afirmar que hay en el decir una existencia que, en tanto excepción dice de una relación que como tal es imposible” (Pérez, 2002).

⁹³ “Es a partir de lo que hay de más vivo o de más muerto en el lenguaje, es decir la letra, es únicamente a partir de ahí de donde tenemos acceso a lo real” (Lacan, 1988). Aquí encontramos cómo un decir fuera de los dichos ata, anuda. Por lo mismo como un sentido ex-sistente quedaría del lado de lo real.

⁹⁴ Pero ¿cómo es posible que aquello que ex-siste a los dichos sea objeto de un enunciado si por definición escapa a los dichos? “¿Cómo plantear la pregunta del **qué se dice?** Se puede, con todo, pasar del que “eso diga” al decir, del verbo al sustantivo, pero se pasa por una vía que no es la de la asociación libre. (...) un camino de deducción, es decir, un modo lógico de concluir lógicamente, que consiste en tratar **de incluir en la fórmula lo que no está dicho en ninguna parte**, pero sí implicado en todos los dichos (Soler, 2004, p. 146, negritas mías)

Por lo tanto la *inexistencia* de la relación sexual, a nivel de lo Real, quedaría introducida **por** lo Simbólico (decir del dicho), revelando un verdadero agujero, donde “no hay Otro del Otro”.⁹⁵ “En el lugar del Otro del Otro no hay ningún orden de existencia” (Lacan, 1975-75 (2008)); de ello se desprende que el goce del Otro inexistente.

¿Cómo situar este verdadero agujero en los términos de lo Simbólico y lo Real? El agujero en el saber que está en lo Real. Es lo que falta en el saber en lo Real de la ciencia. Y es sobre este agujero en lo Real, que se *proyecta* el significante faltante S (\bar{A}). El significante que marca la apertura.

Se puede definir como una falla en el programa significante, una “falla epistémica” (Miller, 2012b). La sexualidad agujerea el saber **sobre lo Real**. Como tal, lo Real de la sexualidad que no entra en lo Simbólico.⁹⁶

El tránsito de la falta en lo Simbólico y el agujero en lo Real, en tanto lectura de un decir “no hay relación sexual”, implica una *homología* entre la estructura lógica de la enunciación y la sexuación. Entre el agujero Simbólico y el agujero que se instituye en la sexuación (Vegh, 2007, p. 18).⁹⁷

La formulación se escribe: es el trauma, es el agujero Real en lo Simbólico.⁹⁸

Pero el recorrido de la cadena de verdad significante conduce ineluctablemente al punto de falla central. Ninguna garantía, ninguna verdad sobre lo verdadero, ningún Otro de Otro. Nada acude a responder por el valor del tesoro del significado, es

⁹⁵ De acuerdo a lo anterior, también uno puede preguntarse si Lacan no es el Otro de Freud; entonces, ¿quién leerá el decir de Lacan (no sus dichos)?

⁹⁶ La dificultad de comprender el agujero (en) lo Real es que como lo Real no tiene consistencia resulta no ser una superficie (De Campos, 2013). Estamos acostumbrados a comprender el agujero en una superficie, de allí la necesidad de incorporar el saber que falta en lo real y en tanto tal se produce este verdadero agujero. Allí donde la ciencia tiene su límite como inexistencia del saber de la relación sexual.

⁹⁷ Al respecto se puede cuestionar si esta homología con el desarrollo de los esquemas no será finalmente un entramado sin mediación. El falo como función cumpliría con ello al tramar la lógica del significante con la sexuación (Vegh, 2007).

⁹⁸ Lo Real de la inexistencia de la relación sexual es a lo que *desesperadamente* responde la psicosis, y la perversión corresponde en la neurosis al *sinthome*.

decir, tanto como se sustrae lo que vendría a garantizar el ser del sujeto, lo que vendría a devolverle lo que ha perdido en la alienación significativa. Este punto que es la verdad misma por donde toca lo real, Lacan lo escribe $S (\bar{A})$. De allí surge toda enunciación en tanto escapa a aquel que se toma por el hablante, el sujeto del enunciado. Verdad como falla (Balmès, 2008, p. 40).

Condiciones de una lectura

¿Cómo se dan a leer las condiciones de lectura para los esquemas de la sexuación? Estas condiciones no deberían ser independientes del tramado de lo enunciado y la sexuación. Por lo mismo, ¿cómo afecta al sentido? La primera consecuencia es que la ausencia de sentido implica que las operaciones de sentido no pueden inscribir masculino y femenino, en tanto sentido que los ligue.⁹⁹ Es necesario comprender lo que quiere decir aquí “ausencia de sentido”, ya que no debe confundirse con el sin-sentido. Tal como Lacan lo desarrolla en *L'Étourdit*, el efecto de sentido, de la falta en lo Real de la escritura de la relación sexual, se escribe *au-sentido (absens)*.

El “atolondradicho” es otra decisión de sentido, diferente de la decisión aristotélica. En lo concerniente a esa decisión, lo real puede definirse como *el sentido en cuanto au-sentido*. Lo real es au-sentido –por lo tanto ausencia de sentido, lo cual implica desde luego que hay sentido–. El aspecto que es preciso

⁹⁹ .“Esta falta de punto común consecuencia de la ausencia de sentido xRy y la suplencia fálica es lo que hizo que Lacan se rompiese la cabeza y pusiese en su obra, antes de los cuantificadores, el conjunto vacío en su ‘lógica psicoanalítica’ entre los conjuntos disjuntos” (Bermejo, 2003, p. 3). Entendemos que “se rompiese la cabeza” en tanto si falta la relación o el elemento común ¿qué podía ponerse en la intersección de los conjuntos femenino y masculino sino el elemento, del que estaríamos seguros (de acuerdo a Frege) que todo conjunto cuenta, ese elemento que se escribe conjunto vacío? “Tal conjunto contiene todos los elementos desiguales consigo mismos. Y es subconjunto de cualquier conjunto (...). Entonces cero, ϕ , **sutura e inscribe** un objeto imposible” (Amigo, 2014, p. 22, negritas mías). Claro, esto funciona como sutura y elemento común hasta su ruina, producida por Russell.

entender con claridad, en lo que atañe a la compleja decisión tomada aquí por Lacan, es que el au-sentido debe distinguirse por completo del sinsentido. La tesis de Lacan no es una tesis absurdista o existencial en sentido lato. Es una afirmación según la cual **solo se abre acceso a lo real si se supone que este es como una ausencia de sentido, un au-sentido, o una sustracción del o al sentido. Todo se juega en la distinción entre ausentido y sinsentido** (Badiou, 2011, p.101, negritas mías, cursivas originales).

Tal distinción está relacionada con el sexo y lo Real del inconsciente. Implica que lo Real es lo que está ausente como ausencia de la escritura de la relación sexual. Por lo mismo, Lacan también escribe *au-sexo* (*absex*). Las relaciones entre el “nohay” encuentran una fórmula no negativa en “hay sentido au-sexo”.

La ausencia de sentido no es un sin-sentido porque el sentido es au-sexo. La importancia capital de esta proposición radica en que funda la posibilidad del matema, de la transmisión integral, en síntesis de la fórmula. La funda al postular que *toda función de lo real en el saber se refiere afirmativamente a la ausencia*. En fin de cuentas, lo integralmente transmisible es siempre **una inscripción de la ausencia** como sentido au-sexo. Tal es, en suma la forma general de las fórmulas del saber: una función de saber **sobre** lo real es una función que se refiere al au-sentido, en la medida que está sostenido positivamente por el sentido-ausexo (Badiou, 2011, p. 103, cursivas originales, negritas mías).

Con esta precisión, el “paso al otro lado” del esquema articula la posibilidad de conjugar paradójicamente, la presencia y la ausencia, el interior y el exterior para hacer lugar a lo Real en las fórmulas del saber. Como hemos comprendido, tal gesto es equivalente a dar un lugar al goce femenino. ¿Pero qué implica dar un lugar en las

fórmulas al goce femenino? ¿De qué espacio se trata en este registro de lo que es ausencia, incluso inexistencia? En otros términos, ¿existe el goce femenino? Retomaremos esta pregunta.

Pasar al otro lado

Para asegurarse de estar frente a un Real hay que ir al encuentro en las proposiciones escritas, al punto donde la serie de restricciones designan su punto de imposibilidad.¹⁰⁰ A la par, este paso requiere un cambio de posición de quien ejerce la lectura y busca ese encuentro del límite en el curso de las proposiciones. Estas dos condiciones encuentran máxima tensión en el lado de los esquemas llamado femenino.

La lectura lógica de Lacan permite una indagación sobre la sexualidad femenina no idealizada, que no pretenda aprehenderla como objeto de conocimiento al que ella se sustrae, la mayoría de las veces por acomodación. Coherentemente, su estilo en el seminario *Aun* es tentador y no desprovisto de método: **pienso en usted, eso no quiere decir que yo la piense (*Je pens     vous,  a ne veut pas dire que je vous pens  *)**. Invitación a los analistas a quitarse por un momento las anteojeras del objeto a, para advertir que la esencia de la mujer no se define por lo que pueda

¹⁰⁰ La búsqueda de esos *impasses* se afirma en la proposición de *asegurar* la presencia de lo Real. En este sentido, "no estamos presentando "ideologías" lógicas distintas, gustos de un lógico sobre el cuadro de oposición, inventos peregrinos de otra cosa, sino que el trabajo sobre las proposiciones, la concatenación de los dichos, lleva a los lógicos. Lacan evoca aquí el "vagido de lo real", que podría enunciarse "eso no es eso" [que es equivalente a plantear "a no es a", la contradicción lógica] (Amigo, 2014, p. 54)

aprehenderse desde el discurso amo-lazo social que induce y determina la castración” (Lombardi, 2005).

Cambió de discurso para acceder a una lectura desde un otro lugar, que requiere soltar la última referencia del objeto *a*. Debe desde el punto de vista de aquella lectura (si es que todavía se le puede llamar punto a esa vista y deber a ese movimiento) operar una sutil operación, una *incomodación de la posición* que dé sitio. Pero, un sitio ¿dónde? Ahí donde algo de la letra y su combinación y violación de las leyes y usos convencionales lo permita. Ahí donde, por permitirlo, el pensamiento hace lugar sin borrar con el codo lo que escribe con la mano. Ello crea una distancia y una diferencia en el pensamiento entre pensar en ella y *pensarla*. Pensar allí a distancia de pensarla *siendo La ella*.¹⁰¹

Por lo mismo, si los esquemas de la sexuación describen el cruce y separación de dos lógicas de goce, cuya relación se define por el quiasma de lo que esas lógicas no pueden escribir, podrá esperarse que hubiera al menos dos lecturas amparadas en esta diversidad. La dualidad que en principio aparentan los esquemas (son dos lados, describen dos espacios) puede significar diferencias en la enseñanza y sus conclusiones como consecuencias de aquellas lecturas. Por decirlo así, una lectura no-toda y una lectura para todo(s).¹⁰² Estas consecuencias tendrán el efecto – es la apuesta– de ampliar la hegemonía universal del Nombre del Padre o, en su través, producir una dislocación de tal hegemonía cuyas determinaciones y articulaciones quedan por despejar. En otros términos, ¿qué se desprende de una lectura no-toda de los esquemas de la sexuación en lo que se refiere a dar lugar a un goce otro que el fálico?

Algunas indicaciones pueden anticipar los alcances del resultado de una lectura que toma sus principios en un ir y venir de aquello que se da a leer. Las

¹⁰¹ En el mismo sentido que Lacan distingue *croire à* (creer en) de *croire* (creer allí) (Lacan, 1974-75). Con esta leve inflexión se agiganta la diferencia; un hombre que cree en ella como su *sinthome* es distinto a un hombre que cree todo lo que ella dice. La proposición de la mujer, la creencia y el síntoma podría tomar la siguiente forma: creo que hay algo en ella, que ella dice algo (creo en su enunciación), no creo en lo que ella dice (enunciados).

¹⁰² Seguimos aquí un movimiento que aplica a un texto las condiciones de lectura que ese texto instala.

coordinadas que entrega el texto debieran dar lugar a una doble serie donde el ordenamiento del Nombre del Padre –como metáfora– del deseo de la madre se trencen a lo otro.

Está la serie del Nombre-del-Padre, pero Lacan dice que necesariamente hay otra, una serie en la cual puede existir lo imprevisto en cada ocasión, una serie en la que la cosa no está regulada de entrada, una serie en la que nunca podemos decir *todas* o *todos*, una serie sin garantía. Lacan tuvo la idea de que esta era la que permitía, por ejemplo ubicarse en el lado mujer, y que si no lográbamos nada a punto en ese dominio **se debía a que pensábamos a partir del Nombre-del-Padre**. Lacan tuvo en cambio la idea de que, en especial aquí, había que ir más allá de la ley del Padre si queríamos pescar algo. Del lado mujer la cosa no funciona del mismo modo. Por eso en particular, hay que considerarlas, una por una (Miller, 2013, p. 187).

Aquí podemos abrir varias interrogantes en torno a las condiciones de lectura que se anclan a un régimen de goce. Por una parte, vemos cómo el lugar desde cual se lee un pensamiento a partir del Nombre del Padre condiciona el resultado de *no lograr nada en ese dominio*. Cabe preguntarse, entonces, en qué términos y bajo qué condiciones encontraremos el valor de lo que resulte de otra serie. Y al mismo tiempo, si no es un pensamiento a partir del Nombre del Padre ni del objeto *petit a*, ¿será una serie con el referente de qué? Y si no hay referente ¿qué significa una serie sin garantía? Hay que cuidarse, especialmente aquí, de un pensamiento que polarice la diferencia, que la categorice en oposiciones simples y defina el régimen del Nombre-del-Padre versus el régimen del no (Nombre-del-Padre).

Ciertamente se trata aquí de operar con un pensamiento que invente otro tipo de relaciones entre las series. El uso de la negación que realiza Lacan ilumina este punto. Veremos que esta manera de tratar la diferencia, con la semántica de los “dos

lados” atrapa lo fundamental del problema de lo Real y tendrá particular incidencia en el tratamiento que él hace de la negación en la intervención lógica que propone.

El problema desde este ángulo puede situarse así:

Para este acceso a lo real desde el lado femme las cosas se complican. No debemos perder de vista que el acceso a lo real desde la tónica semántica no puede ser bajo ningún aspecto una nueva negación de lo fálico, ya que entonces lo real no sería lo imposible, indecible desde el sujeto, sino lo que quedaría semantizado “con un NO”. **Lo real es lo que está “fuera” y no es simbólico luego no puede ser alcanzado mediante la negación de un significante por mayor que sea.** Dicho de otra manera, lo real es lo que como consistencia existe al registro simbólico y sus tónicas y no puede ser alcanzado ni por un predicado ni por ningún tipo de negación porque sólo se capta como lo imposible. No tiene sentido desde la tónica simbólica lo “no simbólico”. Lacan produce para resolver este asunto, la radicalmente ahora, nueva lógica de la negación del cuantificador en vez de la del predicado. No es lo mismo negar el cuantificador que el predicado mismo. El problema para no despistarse aquí es ¿cómo hay que entender las dos fórmulas y no sólo una como se acostumbra a hacer? La del todo-universal que es la más enigmática en el fondo y la de su negación (escrita con dos cuantificadores distintos) del lado femme que el pone en tensión (Bermejo, s.f., p. 10, negritas mías).¹⁰³

¹⁰³ ¿Por qué afirma que la fórmula del todo universal le parece la más enigmática? En otros desarrollos de Bermejo que no abordaremos aquí seguramente esta afirmación se condice con su pretensión de desplegar una vía en que lo masculino como tal se relacione a $S(\mathbb{A})$. Lo que a primera vista aparece en contradicción con la definición angular de Lacan donde lo femenino en tanto no-todo referido al falo se define por esa enigmática relación a $S(\mathbb{A})$.

Por tanto: si la negación de un significante como proveniente de lo Simbólico no puede alcanzar lo que está fuera de lo Simbólico ¿sobre qué o de qué manera debería actuar la negación para alcanzar o abrir el corredor hacia lo que está por fuera de sí?

Algunas mostraciones de lo que Lacan hizo con Aristóteles

En términos generales presentamos aquí algunos momentos de la contra escritura de Lacan a lo que se puede denominar *la decisión aristotélica del sentido* (Badiou, 2011). “Se trata nada menos que de cambiar el principio de los principios. Pasar del principio “no hay contradicción” al principio “no hay relación sexual” (p. 19).¹⁰⁴

La situación sobre la cual Lacan interviene en cuanto a los principios de la lógica es básicamente la siguiente: los cuantificadores en lógica condicionan las relaciones entre el todo y la existencia. Para el pensamiento que se apoya en los principios de Aristóteles, la existencia queda condicionada por lo universal. Nada existe fuera del todo, “queda descartado que algo pueda existir sin alguna ecuación posible con la afirmación o la negación de un predicado del tipo $VxFx$ (Lombardi, 2005, p. 4).

Ni el nivel del cuantificador universal ni el existencial ligado a él en la lógica clásica explican el goce femenino: el goce que excede lo que puede predicarse como

¹⁰⁴ Según la autora, en *L'Étourdit* Lacan pone en ejecución la discursividad de este principio, siendo a su juicio “el único texto que escapa al aristotelismo; en todo caso aquel entre todos los textos contemporáneos, que hace suyas la mayor cantidad de posibilidades de escaparse a él. Y esto porque es no antiaristotélico (lo cual, así como un contra-torpedero es, en principio y ante todo, un torpedero, no cambiaría en nada la cuestión), sino activamente an-aristotélico, pos-aristotélico y, para decirlo con toda exactitud, au-aristotélico.” (Cassin, 2011, p. 14). Más allá de su apreciación sobre el texto *L'Étourdit*, es valioso guardar la indicación de como la *absens*, como decisión de sentido, también alcanza el antagonismo de los sistemas simbólicos. Lo que es particularmente sensible en la lectura del todo y su negación del lado femenino. La apreciación concluye en la inconsistencia que cree la autora advertir respecto a la ganancia de Lacan contra Aristóteles y la taxonomía del equívoco (que describe *L'Étourdit*) y que a su juicio lo mantendría en *zona Aristóteles*.

afirmación o negación de la función fálica. Lo que quiere decir que lo que puede predicarse como afirmación o negación de la función fálica está excedido por este goce.

Considerando la exigencia de este exceso, una negación de lo fálico no accedería a lo Real. Lo indecible del suplemento fálico no es compatible con que quede semantizado con un “No” (Lombardi, 2005, p. 10). Debe comprenderse la magnitud de esta exigencia en tanto “lo real es que está ‘fuera’ y no es simbólico luego no puede ser alcanzado mediante la negación de un significante por mayor que sea” (Bermejo, p. 10). Lo Real, en tanto ex-siste al registro Simbólico, no puede ser alcanzado por un predicado o tipo de negación; solo se capta como lo imposible. “No tiene sentido desde la tópica simbólica lo ‘no simbólico’” (p. 10).

Para resolver este asunto una nueva lógica de la negación consistirá en negar el cuantificador en vez del predicado.

Esta maniobra, esta decisión de Lacan desplaza la negación que recae sobre el predicado ϕx , **sobre los cuantificadores**,¹⁰⁵ que son para todo ($\forall x$) y existe ($\exists x$) . ¿Cuál es la razón de ser de esta maniobra?

$\exists x \bar{\phi} x$

$\bar{\forall} x \phi x$

En principio, esta maniobra –que desplaza la negación como no-toda ($\bar{\forall} x$) sometida a la castración– busca acceder a un goce que no existe **desde la perspectiva de universo del falo y la castración** (Lombardi, 2005, p. 4, negritas mías). Detengamos esta afirmación donde la no existencia está afirmada desde un determinado punto de vista. ¿Hay algún punto desde el cuál pueda afirmarse lo contrario? Por lo pronto la afirmación de la no existencia del lado llamado femenino

¹⁰⁵ Los antecedentes de distinguir una negación llamada fuerte (universalmente no p) y una negación llamada débil (no universalmente p) responden a Blanche, del cual habría tenido conocimiento Lacan aunque no lo mencione (Le Gaufey, 2007).

tendrá las mayores consecuencias. “Es, que para introducirse como mitad al decir de las mujeres el sujeto se determina por el hecho de que no existiendo suspensión de la función fálica, todo puede decirse de ella, aun lo proveniente de la sinrazón”. (Lacan, 2012 [1972]).

De tal modo que, para introducirse como *mitad a decir* de las mujeres, el sujeto se determinará por particulares hechos que atañen a su goce y a las relaciones del significante con aquel goce. Hechos leídos desde el punto de vista de lo predicable (Lombardi, 2005) de aquello que “determina” a aquel sujeto. La paradoja se abre precisamente en el ámbito de la determinación y de lo que puede o no ser predicado atribuible a un sujeto. Es por este costado que la indeterminación se afirma. *No existiendo suspensión de la función fálica* ($\exists x \overline{\Phi x}$) “todo puede decirse de eso, incluso al provenir de la sin razón. Pero es de un todo fuera de universo, el cual se lee de manera directa por el cuantor notodo” (Lacan, [1972] 2012). *La* mujer será leído como *La mujer no existe*, derivado de lo anterior, y como resultado de la negación del universo femenino. Negar la existencia del universo femenino equivale a la afirmación de una ex-sistencia por fuera del “todo” que significa “fuera del universo de la cuantificación lógica” (Lombardi, 2005).

La exiliada de la totalidad

Una consecuencia de aquel exilio de la totalidad será una cierta libertad por el que pagara con una pérdida de ser. El más político si se quiere. “Respecto de la *Política* de Aristóteles, se puede decir que ella no es del todo aprehensible en el discurso del amo en el que el hombre ‘la conoce’ y ‘la domina’, por identificarse con el significante que gobierna sobre el esclavo, sobre el hijo, sobre el buey, y sobre la mujer” (Lombardi, 2005, p. 5). ¿Qué significa una ex-sistencia por fuera del todo?¹⁰⁶ El

¹⁰⁶ “Habla con dejo de mares bárbaros / con no sé qué algas y no sé qué arenas; Alienta del resuello del desierto / y ha amado con pasión de que blanquea / que nunca cuenta y que si nos contase / sería como el mapa de otra estrella” (Gabriela Mistral).

menos de ser irá en paralelo a su más de gozar. Por ejemplo, en una de las conclusiones respecto de este otro goce, señala Lacan:

Así podría decirse que mientras más se preste el hombre a que la mujer lo confunda con Dios, o sea con lo que ella goza, menos odia (*hait*) menos es (*est*) –las dos ortografías– y como no hay, después de todo, amor sin odio, menos ama (Lacan 1986, [1972-73]).¹⁰⁷

El no-todo

$\exists x \bar{\phi} x$ no existe un x tal que no esté sometido a la función del falo
(imposible)

$\bar{\forall} x \phi x$ no todo x está sometido a la función del falo (contingente)

Este lado otro, nos parece, pende en su despliegue de la posibilidad de efectuar una correcta lectura (no cualquiera) del no-todo. Por cuanto aquí se juega el cese *de no escribirse*. En términos modales: que lo que no cesa de no escribirse cese de no

Con este fragmento del poema “La extranjera” se puede imaginar el alcance del menos ser que implica estar fuera del Todo. Por fuera del Todo y del discurso del amo, es mucho más (o mucho menos) que lo que señala cierta lectura que, por ejemplo al interpretarlo, lee en esta marginalidad una representación del conflicto cultural o “una cifrada manera de decir un amor que no se ciñe al mandato de la heterosexualidad, también impuesta en occidente en la contemporaneidad”. Así, Mistral y sus extranjeras –sin país, sin madre, sin tiempo– expresan una lengua que se opone al lenguaje deshumanizante que margina a aquellos que no lo dicen o no lo aceptan como constitutivo de su identidad (Ortega, 1998). Seguramente lo que mantiene el ser de la extranjera en este tipo de lecturas es la otra lengua que suponen a la extranjera.

¹⁰⁷ Aquí ¿menos es más o menos es menos? ¿Pero qué sentido tiene lo conmensurable a partir de un cierto punto? El punto impensable que no se puede pensar pero que se puede escribir, el punto fuera de línea *point-hors-ligne*.

escribirse.¹⁰⁸ El desplazamiento supone un paso que, para Lacan será decisivo, entre la imposibilidad y la contingencia. ¿Dónde se aloja y cómo alojan la contingencia los esquemas?¹⁰⁹ La contingencia puede leerse en tanto no-toda la mujer guarda una relación con el falo o con la posibilidad de un goce Otro.

En el uso de Lacan de la modalidad dos indicaciones iluminan su importancia. Una inversión respecto a Aristóteles, a la posición de lo posible con lo contingente de modo tal que lo imposible se opone a lo contingente (lado llamado femenino) y lo necesario a lo posible (lado masculino). Una consecuencia valiosa de esta inversión (Miller, destacado por Rabinovich, 1986) es lograr un imposible que se distinga del imposible postulado por la lógica clásica, que lo reduce a lo necesario (en Aristóteles, la relación entre la universal positiva y la negativa). La delimitación de un verdadero imposible se circunscribe en tanto efectivamente funda lo Real como lo *lógicamente inverificable*. Este imposible absoluto no solo no se puede verificar, más aún es imposible de escribir en un sistema lógico (Gödel concluye que si se escribiera, el sistema colapsaría).

Para afinarlo se puede considerar la relación que establece Lacan entre este cuantor negado y la correspondiente tachadura que opera para lo que hubiese signado el universo femenino *La mujer* se escriba en el esquema con una barra. “*Lá* mujer” a partir de la negación del cuantificador $\forall x$.

Es interesante detenerse en esta tachadura del artículo como estrategia de escritura y compararlo con otra intervención que, al quitar el espacio altera la ley gramatical juntando *la* y *lengua* en la expresión *lalengua*. Aparece en paralelo a *Lamujer*. En ambos el artículo definido “la” es el eje de las modificaciones. Barrado o

¹⁰⁸ Como se sabe, junto con la lógica de cuantificación los esquemas hacen uso de una lógica modal que contempla los cuatro modos, en tanto pueden o no escribirse, y agrega una modalidad temporal (cesar o no de hacerlo). Lo necesario (lo que no cesa de escribirse) es la necesidad de un Padre real ($\exists x \overline{\Phi x}$) para hacer posible la castración (que cese de escribirse), el valor sexual masculino, el conjunto de todos los hombres ($\forall x \Phi x$). Del lado femenino, la imposibilidad (lo que no cesa de no escribirse) es el modo de inexistencia de la excepción ($\exists x \overline{\Phi x}$) y por tanto, la contingencia (que cese de no escribirse) se alcanzaría en el no-todo. Estos modos matizan las inherencias del predicado al sujeto en la proposición categórica. Las proposiciones modales son *modos*, es decir, términos que modifican esas inherencias (Rabinovich, 1986, p. 91).

¹⁰⁹ Incluso en este desplazamiento de lo imposible a lo contingente leen algunos analistas un desplazamiento en la definición de lo Real como lo contingente (Miller, 2011b).

soldado al sustantivo, ¿qué escribía Lacan aquí? Se propone a partir de esta comunidad que debe decirse una lengua como se dice una mujer (Rabinovich, 1986).

Siendo así, lo que afecta a la totalidad o a la *perforación* de las totalidades (Amigo, 2014) atañe tanto a lo que la trama atrapa o no atrapa de lo femenino como a esta trama misma por los efectos de lo intratable.¹¹⁰

La negación, el todo y la existencia

Que resulte necesario abordar el goce femenino utilizando la lógica implica revisarla radicalmente a partir de su elemento axial como guía del pensamiento en su “correcto pensar”, a partir del cual se enfocan y despliegan las preguntas. No qué pensamos, sino desde dónde pensamos. Dicho en los términos de la lógica desarrollada por y a partir de Aristóteles se trata de las condiciones de la relación entre el todo y la existencia. La proposición es que una cara del goce no se explica en la determinación de la existencia por lo universal. Este existencialismo que se puede reconocer en Lacan se precisa y matiza en los términos del *situ* a partir del cual asentar las condiciones de un pensamiento del goce femenino.¹¹¹ Y en esta

¹¹⁰ Por contraposición a lo Real como cosa o sustancia, esta doble determinación entre *La* mujer y la lengua, confiere otra manera de pensar la relación entre el lenguaje o trama simbólica y su exterioridad. Esta manera es ilustrada luminosamente por Žižek con el paso de la teoría especial de la relatividad a la teoría general. “Mientras que la teoría especial ya introducía el concepto de espacio curvo, concebía esta curvatura como un efecto de la materia: es la presencia de la materia la que curva el espacio, es decir sólo un espacio vacío puede ser no curvo. Con el paso a la teoría general, la causalidad se invierte: lejos de causar la curvatura del espacio, la materia es el efecto de esa curvatura, la presencia de la materia señala que el espacio está curvado. ¿Qué tiene que ver esto con el psicoanálisis? Mucho más de lo que pueda parecer: de un modo exactamente homólogo a Einstein, para Lacan lo Real –la cosa– no es tanto la presencia inerte que curva el espacio simbólico introduciendo brechas e inconsistencias en él, sino más bien un efecto de las brechas e inconsistencias” (2017). Aplicado al trauma como efecto *a posteriori*, Freud a partir del Hombre de los Lobos considera que el recuerdo visión del coito *a tergo* (18 meses), cobra relevancia y lugar cuando de niño comienza a preguntarse ¿de dónde vienen los niños? No es traumático en sí, sino en relación a la brecha que de-marca. Es decir, se vuelve traumático por soportar algo que su universo simbólico no puede suturar.

¹¹¹ El quiasma del ser y el pensamiento se dibuja en la lectura de Lacan en *La instancia de la letra* ([1957], 2002) del *cogito ergo sum* trazando otra relación decisiva para el sujeto entre el pensamiento y su existencia (se entenderá mejor a partir de aquí por qué el sujeto se confunde con lo femenino): “No se trata de saber si hablo de mismo de manera conforme con lo que soy, sino si cuando hablo de mí, soy el mismo que aquél del que hablo” (p. 483). Pensamiento que debe entenderse de acuerdo a Freud como inconsciente según los mecanismos significantes que Lacan reconoce. “Ese juego se juega, hasta que termine la partida, en su inexorable finura, allí donde **no soy porque no puedo situarme** (...). Pienso donde no soy, luego soy donde no pienso (...) no soy allí

torsión lógica se puede vislumbrar ya el horizonte de la relación entre una letra lógica que en el extremo de esta dislocación (que compromete las relaciones entre universal y existencia) se volverá letra poética. Una indicación decisiva para nosotros del pensamiento (lógico-poético) ¹¹² de Fernando Pessoa (1989): Un “abismo invisible, cualquier cosa / Que no se parecía a la existencia / Ocupar, no el espacio, sino el modo / Con el que yo pensaba lo visible”.

¿En qué sentido la existencia y lo universal en la relación del sujeto con el goce mediado por la función fálica escriben ese abismo invisible en el modo llamado hombre y en el modo llamado mujer? ¿Cuál es la textura corporal de esa ocupación?

La existencia no es todo

Tomamos la vía de ingresar cuestionando la determinación del existencial por lo universal. Y con ello, la relación que el todo mantiene a las partes. Derivado de aquello deberemos desplegar por qué escribir la imposibilidad del goce femenino requiere esta modificación del principio de determinación. La determinación se afirma en los siguientes términos:

La existencia es condicionada de tal modo por lo universal que queda descartado que algo pueda existir sin alguna ecuación posible, sin la afirmación o negación de un predicado tipo todo xFx (Lombardi, 2005, p. 5).

donde soy el juguete de mi pensamiento; pienso en lo que soy, allí donde no pienso pensar (p. 484, negritas mías). Ergo, parafraseando a Heidegger, ¿qué significa pensar el goce femenino?

¹¹² Al comienzo de esta juntura Jodorowsky le ha llamado *Poesofía*.

De ello se deriva el estatuto del predicado en lo que refiere a la existencia (algo existe en la medida en que se pueda determinar positiva o negativamente un atributo). Por otra parte, nada existe por fuera del todo.

Ello llevará a que Lacan deba ocuparse de forma diferente en cada uno de los lados y de producir un elemento capaz de infringir la clausura aristotélica que deriva la existencia a partir de la esencia (Le Gaufey, 2007, p.118).

Aquí la enseñanza de Cantor demostrará que el todo es menor que la suma de las partes y, al negar el “para todos”, se puede acceder a un tipo de existencia hasta entonces desconocida.

En este sentido, esa existencia desconocida se liga al goce que habría y que excede la dialéctica falo- castración.

El Hay del goce

¿Pero qué significa acceder a un goce que “no existe” desde la perspectiva del universo del falo y la castración? Acceder implica una doble connotación: primero, que sea posible alguna forma de registro que afirma tal existencia (para Lacan será encontrado en cierta experiencia del goce místico) y que los esquemas escriban la (im)posibilidad de ese goce.

Y es claro que en esta ambigüedad reside toda la cuestión que desplegamos aquí. Porque tanto en lo que respecta al goce *que testimonian algunas experiencias místicas, goce que se siente y del que nada puede decirse*, como en la situación de *La* mujer en el eje que la vincula a S (\mathbb{A}), confluye el mismo problema sobre la escritura de aquello que ese goce “siendo no es” en términos de la experiencia y sus aparatos de representación.

Dos “hechos” precisos permiten el paso del lado llamado masculino al lado llamado femenino:

- No todo es predicable en él desde la función fálica (no todo x es función del falo).

- Al no existir excepción a la función fálica, todo puede decirse de ella, pero en un conjunto exterior al universal.

Que *La mujer no existe* significa que no hay universal o que su existencia está por fuera del todo, es decir, fuera del universo de la cuantificación lógica. Lo que implica que este goce está por fuera del universo. Pero estos hechos y este universo del que el goce estaría fuera ¿son hechos o exteriores de qué? Si bien es necesario separar lo que es la extensión de un concepto de las características propias del mismo, uno se podría preguntar dónde tiene relevancia distinguir entre el universo del discurso (o el universo que el discurso es capaz de hacer consistir) y la experiencia corporal que puede o no existir conforme a ese universo. La formulación de Lacan que distingue entre goce sentido y goce del que nada se puede decir mediados ambos por una escritura, parece dar la clave de convocar la relevancia de tal distinción. En otras palabras, es en una escritura donde lo que pertenece o escapa al universo puede tener un lugar.

Por lo mismo, cobran mucha relevancia en la escritura de los esquemas las relaciones que mantienen ambos lados, es decir, el lado donde se constituye el universo, así como el lado donde no se constituye.

Lado que se dice masculino

Otro lado que se dice femenino

$\exists x \bar{\phi} x$

$\bar{\exists} x \bar{\phi} x$

$\forall x \phi x$

$\bar{\forall} x \phi$

A simple vista, los existenciales parecen determinar por sus ubicaciones a los universales. Pareciera que el existencial femenino niega el existencial masculino. Y el todo afirmado en el lado masculino se niega (cuantor) en el lado femenino. ¿De

qué negaciones u oposiciones se trata? ¿Por qué habrá que concluir que el lado femenino no es la negación del lado masculino?

Como queda dicho, las cuatro fórmulas se distribuyen en un lado femenino, a la derecha, y un lado masculino, a la izquierda (son estas, por supuesto, convenciones de escritura). Tal manera de disponerse hace que el lado derecho **se oponga** al lado izquierdo, así como el nivel superior **se opone** al inferior. Es sabido que la negación es una de las relaciones fundamentales en lógica proposicional, junto con la conjunción, la disyunción y la implicación. La negación establece que lo que se plantea como verdad no puede negarse sino con la palabra “falso”. En las fórmulas cuánticas de la sexuación **tal aseveración es insostenible**. A pesar de que en cualquiera de los dos niveles que se considere, **un lado se opone al otro, no por ello se puede sostener que el lado izquierdo consiste en la negación del lado derecho o a la inversa**, sino que por el contrario uno es el obstáculo del otro, y no su negación. Así se reparten el “existe uno” y el “no existe uno” en un nivel y el “para todo” y “no todo” en el segundo nivel. En tanto “todo” se oponga a “no todo” será posible repartir lo que se conocerá, una vez que haya sido fundado mediante la correspondientes identificaciones como masculino y femenino” (Romero, 2005, p. 151, negritas mías).

Entonces, ¿cómo comprender mejor la negación, por ejemplo, de la existencial sin que ello implique que la verdad de la proposición se convierta en falsa? Si negamos que algo existe (que sea verdad que algo existe), ¿por qué no podría afirmar la

falsedad de su existencia? ¿Qué es la inexistencia? ¿Cómo se distingue la inexistencia en un sentido existencialista (Sartre) de una existencia lógica (Frege).¹¹³ Esta distinción que se pronuncia sobre una existencia lógica y no ontológica abre la vía de respuesta para precisar en qué sentido se puede afirmar de la mujer $\bar{\forall}$ que “hay” goce femenino de *La mujer que no existe*.

La negación del universal

La negación del universal $\bar{\forall}$ está referida al axioma de Lacan *no hay Otro del Otro* cuyo matema es $S(\bar{A})$. Hay vínculo entre la negación del universal y lo que le ocurre a nivel del Otro. Se niega por un lado (“no” del hay) lo que se barra por el otro \bar{A} . Así, tanto la negación como la barra funcionan como marcas en la escritura. “Marca lo imposible del todo a nivel del universo del discurso” (Rabinovich, 1986, p. 82). La marca marca lo Real de lo sexual, señala lo imposible: no hay relación sexual.

Si el imposible de escribir es la relación sexual, escribir que no existe el significante de *La mujer* dice un aspecto de la imposibilidad que implica que los seres hablantes se inscriben en función del significante fálico, respondiendo a la función fálica. Hay que subrayar la distinción entre la negación y la imposibilidad. Es decir, lo que es imposible allí donde falta el significante de la mujer, es que no puede escribirse **que toda mujer se defina por la negación de la función fálica** (Rabinovich, 1986, p. 83) que establecería una correspondencia entre:

¹¹³ Todo se juega en lo que dice relación con las propiedades de un concepto. Las propiedades de un concepto no serían las características que componen dicho concepto. ¿Cuál sería la diferencia? Las características son propiedades no del concepto sino de las cosas que caen bajo ese concepto. Es decir, Frege separa el concepto (por ejemplo casa) de las cosas que caen bajo ese concepto. La cosa “casa” que tiene sus atributos predicables no es equivalente a la propiedad del “concepto casa”. Así, el ser rectangular no es una propiedad del concepto triángulo rectángulo, sino de la cosa triángulo que cae bajo ese concepto “triángulo rectángulo”. En tanto, sí sería propiedad del concepto de triángulo rectángulo “no hay ningún triángulo equilátero escaleno”. “A esta proposición, en la que está presente observemos el *no hay* de las formulas de Lacan, Frege les asigna un valor 0 y ella es una propiedad del concepto” (Rabinovich, 1986, p. 86).

Y entonces, respecto a la existencia se aplicaría el mismo criterio. “La afirmación de existencia no es más que la negación del 0”. La existencia es una propiedad del concepto sin tomar un argumento o aspecto ontológico.

$\forall x \phi x$ y $\forall \overline{\Phi x}$

Resultando de ello la *imposibilidad de una negación*:¹¹⁴ lo imposible es escribir esta negación, que definiría a lo femenino como la negación de la afirmación del universo masculino (tal como Aristóteles escribe la universal negada).

Esta es la **fórmula ausente** que ordena relación sexual como imposible o que, como lo define Lacan, en tanto que imposible *no cesa de no escribirse*. Lo mismo puede decirse de la lengua, pues ella desmiente el universal del lenguaje (Rabinovich, 1986, p. 83, negritas más).

El conjunto cerrado y el conjunto abierto

Esa fórmula ausente nos da el pie para con el uso de la negación y sus límites al interior de los esquemas, comprender mejor el sentido por el cual la consecuencia de la negación del universo no se confunde con la negación de la afirmación del universo masculino.

El universo masculino se define bajo la determinación de la universal por la excepción de la existencial.

$\exists x \overline{\Phi x}$

$\forall x \phi x$

¹¹⁴ Es interesante que Lacan (1971) en sus experimentos de escritura sí escribe $\forall x \overline{\Phi}$ en camino de desplazar la negación al cuantor. "Ese temblor de las escrituras alcaninas es precioso, no en sí mismo (esteticismo de la erudición) sino por la libertad que concede en relación a los textos escritos, demasiado rápidamente canónicos (Le Gaufey, 2007, p. 52). Ello autorizaría las preguntas que importan: *¿por qué lo dijo así y no de otro modo? ¿cómo llegó allí?*

Donde la excepción (el que dice que no, el al menos uno) conforma el límite del conjunto que, por lo tanto, se constituye como tal. El conjunto de los paratodos. Es importante recordar que el estatuto de esta excepción tiene el papel de una existencia lógica. Pero justamente he aquí el *quid* de este recordar la ambigüedad de esta existencia –en tanto en función de su olvido amarra la pregunta histórica–. Su interrogación a la excepción que existe del lado masculino. ¿Existe uno que no? ¿Ese uno que dice que no a la función fálica existe?.¹¹⁵

Afirmar su existencia lógica lo ubica “en el lugar que cava, para usar la metáfora tradicional de Lacan, la ausencia o la falla en el ser” (Rabinovich, 1986). La falla en ser en la esencia es sustituida por este límite o existencia lógica.¹¹⁶ Si no hay esencia porque no hay identidad sexual natural tenemos la existencia lógica en ese hueco. Sin esencia de hombre o mujer existimos gracias al significante como existencias.

¿En dónde funciona finalmente ese $\exists x \overline{\Phi x}$, ese “existe al menos uno” que no sea siervo de la función fálica? No es más que un requisito, diría del tipo desesperado, desde el punto de vista de algo que no se sostiene con una definición de la universal. (Lacan, [1972] 2012, p.105).

¿ (...) El *al menos uno* en cuestión, resulta de una necesidad, y que por eso es un asunto de discurso? Solo hay necesidad dicha, y esta necesidad es lo que hace posible al hombre como valor sexual (Lacan, [1972], 2012), p. 45).¹¹⁷

¹¹⁵ El uno que busca la histeria: su ardua interrogación y demanda al significante del padre *¡que exista uno!*

¹¹⁶ Como señala Safouan (2011), la degradación de la esencia no es sino la verdad de lo que indica el aislamiento de la nominación idealizante: *la cosa en sí*. Lo que Lacan ha hecho es presentar la estructura de este mito. Por ello el “al menos uno” se sitúa en el lugar de esa falla y permite el cierre del conjunto. En el reverso está la histeria “que nos muestra el goce del falo **hueco** por medio de su rechazo a gozar de él” (La Sagna, 2012, negritas mías).

¹¹⁷ De lo cual Lacan concluye que contrariamente a Aristóteles lo posible resulta lo contrario de lo necesario. Es necesario que exista uno que no para que sea posible el universo de todos sí.

La desesperación del requisito contrasta con la necesidad del discurso de disponer de un lugar por la necesidad del discurso donde ningún *pathos* pareciese estar implicado. La implicación, como señala Lacan, deviene en tanto “hay que hacerse cargo” de la pregunta o la *brecha* (Žižek, 2015) entre el lugar Simbólico y el elemento que podría ocupar ese lugar. ¿Cómo entender el desfase permanente, por falta o exceso, el elemento y el lugar?

Es llamativa la poca realidad de la que depende la eficacia de la función.¹¹⁸

Si se trata de la eficacia de un discurso, es la distinción entre el enunciado y la enunciación de la ley del padre donde esa brecha se hace presente. En otros términos, la excepción en el discurso ¿implica que alguien de carne y hueso ocupe ese lugar? ¿Es el padre como la excepción de un hecho de discurso? En tanto ejerza su función simbólica para los hijos pareciera resolverse en este sentido. “No digo que no es castrado, digo que **dice no a la castración**. Se juega en la medida que hay eficacia del discurso” (Vegh, 2008, p. 16). ¿Entonces cómo se opera esa eficacia? La paradoja de esta eficacia de lo que ex-siste al universo estaría sostenida, entonces, por el lugar de exterioridad que tiene la potencia de hacer agujero respecto a ese universo. Es decir, no solo lo constituye como tal sino también restándose como elemento.

De otra forma la universalidad de la función paterna, en el sentido de que todos estamos determinados por esa función, implica esta distancia (en relación a su función) respecto de la misma para los algunos, los cualquiera que la pudiesen ocupar. El único padre que existe plenamente es la excepción, el externo a la ley

¹¹⁸ En la cuestión de la relación entre la excepción y el modelo, que alguien cubra la función, se observan las consecuencias de lo que Lacan toma del cuadrado lógico de Peirce: la indicación de que la verdad de la proposición afirmativa no implica la existencia de un término al que se refiera. Por la otra cara, cualquiera podría devenir la excepción. Se aprecia cómo en Lacan opera un desplazamiento entre la inscripción de contingente de la excepción a la inscripción contingente de una repetición. Lo que significa que el lugar vacío de la garantía ($\exists x \Phi x$) se desplaza hacia la letra de goce, que se repite y no deja de escribirse. Con lo cual esta relación del todo a la excepción torna hacia la relación función/ejemplificación (Laurent, E., 1998). La pregunta, entonces, se formula: ¿cómo el uno contingente es capaz de verificar la función? Como se sabe, ello implicará advertir el deseo vivo del padre respecto a la causa de su deseo (una mujer con quien tenga hijos y –los quiera o no– los cuide), por contraste a la poca realidad de la garantía, que pareciera operar de acuerdo a una eficacia reducida a su potencia simbólica. La función del padre, que se comporta fuera de la ley del “todos lo mismo” opera mediante una vía de acceso ya no por la madre (como la madre le habla a sus hijos en su nombre) sino por vía de la mujer.

simbólica. “Si todos los padres son fx significa que –en hegeliano– no hay padre al nivel del concepto: todo padre que existe es una excepción al concepto universal del padre” (Žižek, 2015).

La lógica que ignora la excepción

$\bar{\exists}x\bar{\Phi}x$

Del llamado lado femenino se afirma la negación de tal excepción. ¿Qué se escribe con esto? ¿De qué tipo de negación se trata? No pareciera ser lo mismo negar la existencia de la excepción que ignorar la existencia de la excepción.

La lógica de la negación *discordial*¹¹⁹ otorga una “independencia” de la excepción (Rabinovich, 1986) que es importante en cuanto esta independencia desliga los términos del lado femenino de ser la simple negación del lado masculino.

Veamos cómo se relacionan las escrituras de las particulares $\exists x\bar{\Phi}x$ / $\bar{\exists}x\bar{\Phi}x$. Son dos tipos de negaciones que no son contradictorias. ¿Por qué no son contradictorias si lo parecen?

Respecto a afirmar la existencia de uno que dice no a la función fálica, la negación discordial operaría como una negación que afirma: no existe un x que diga que no a la función fálica.

Por una parte, al afirmar que “no existe uno que no” se **“plantea la inexistencia”** del otro sexo, (en términos que no existe “uno que no”, que definiría lo femenino).

El punto es que la negación del lado femenino no es la negación del lado fálico (que le otorgaría su consistencia). Aquí la lógica es diferente:

¹¹⁹ Según la distinción de Damourette y Pichon, que subraya la marca, la distancia de la palabra “no”.

Esto entraña una lógica totalmente diferente porque implica como tal una lógica de la dualidad, donde están quienes dicen sí, quienes dicen no, y quienes dicen sí y no a la vez. Un sí y un no que en cuanto tales fundan la particularidad de un no-todo, de un conjunto abierto. ***No existe ningún sujeto que, del lado de la particular femenina, se caracterice por la negación de la función fálica*** “ (Rabinovich, 2015, negritas y cursivas mías).

Por lo mismo, a diferencia del lado que se dice femenino, la histeria está del lado masculino.

Todo el rato le pide a amo que muestre su excepción y paradójicamente no permite ninguna excepción, ninguna x que sea no ϕ de x (Žižek, 2012) En este caso, en pedir sí hay engaño: la demanda de mostración de la excepción está hecha para denunciar el semblante de la misma. Que no haya excepción del lado femenino significa que el *héteros* es *ausente* (no hay uno que no esté sometido al falo entonces está ausente el *héteros*) y en ello se afirma que la relación sexual, la proporción con el otro sexo no existe. Uno de los *partenaires* se desvanece de la existencia, creando así el hueco donde la palabra se desplegará (Rabinovich, 1986).

¿Qué relaciones entonces mantiene este femenino desvanecido en la existencia y el Otro?

Comprenderemos mejor ahora esta ubicación de lo femenino como Otro absoluto, para “lo mismo” (implica ser el Otro para el hombre pero también para sí misma). Es pertinente hacer una diferencia básica entre el Otro del sexo y el Otro sexo, donde el Otro del sexo sería el sentido trivial de lo masculino para lo femenino y viceversa. Cada uno en tanto un mismo sexo, es otro para el “que tiene al frente”. Sin embargo, el desplazamiento de la existencia del lado femenino implica que del lado femenino no puede sostenerse el “mismo” sexo como tal. Hay no-toda el mismo

sexo del lado femenino,¹²⁰ lo que define su posición en la otredad de lo concebible como “mismo”. La inexistencia que marca la posición del lado que se dice femenino, implica que en la mediación entre un hombre y una mujer (el Otro como campo del lenguaje) ocurre un desplazamiento por **otro plantearse** (Lacan, 2012). La consecuencia de ello es la desaparición de lo femenino en tanto lo mismo (Balmès, 2008, p. 87), lo que reduce en apariencia los tres elementos (yo, tú, el Otro) a lo mismo y lo Otro.

¿Dónde queda lo femenino en este desplazamiento? En el lugar de la inexistencia. Es importante subrayar que este desplazamiento en apariencia opera con una distinción entre dos Otros.¹²¹ Sin embargo, es crucial no efectuar esta duplicación del Otro. “¿Es legítimo, posible, necesario, distinguir diferentes Otros? (...). Nada es más importante para la cuestión de lo sexual que este espinoso asunto (Balmès, 2008, p. 89).

Considerando que *La mujer no existe*, si existiera existiría el Otro del Otro (dos Otros). Su inexistencia escrita *La mujer no existe*, se trata de una relación de A en A y no del A de A, es S(A). Esto significa que “la falla del Otro es la esencia de A” (Balmès, 2008, p. 87).

Como todo eso se produce gracias al ser de la significancia y como ese ser no tiene más lugar que el lugar del Otro que designo con A mayúscula, se ve el estrabismo de lo que ocurre. Y como también se inscribe allí la función del padre por referirse

¹²⁰ La relación de una mujer con el Otro en el ámbito de la relación sexual es calificada por Lacan de “radical”. “El Otro no es simplemente donde la verdad balbucea. Merece representar aquello con lo que la mujer está intrínsecamente relacionada (...). Por ser en la relación sexual **radicalmente** Otra, en cuanto a lo que puede decirse del inconsciente, la mujer es lo que tiene relación con ese Otro” (Lacan, [1972-72], 2014, p. 98). Entendemos que lo que pueda decirse del inconsciente en cuanto a la relación sexual, la mujer en la relación a “lo mismo” tiene relación a ese Otro; está en el lugar de esa otredad absoluta. Lo Otro de lo que puede llegar a enunciarse.

¹²¹ El Otro como lugar de la verdad que lleva a afirmar “la verdad es mujer” y el Otro como lo exterior a lo que pueda decirse que lleva a afirmar que lo femenino es exterior al inconsciente. Balmès (2008) lo plantea en los términos de: Tesis, la mujer es distinta del Otro / Antítesis, la mujer es igual al Otro.

a ella la castración, se ve que con eso no se hacen dos Dioses, aunque tampoco uno solo (Lacan, 1986, p.93).

Tomamos el estrabismo como un desviación de alineación en un movimiento sin detención.

Por ende, ¿es en la relación sexual que no es relación y que no es sexual (lo que dice lo mismo) donde la mujer es el Otro (que no existe, ni la una ni el otro)? Pues bien, sí es exactamente así, y no se puede borrar nada ni simplificar la contradicción” (Balmès, 2008, p .88).

Ciertamente esta contradicción se articula a la discordia de los sexos ubicada a nivel de las dos particulares: existe e inexistente la excepción (que no es negación de la excepción). Esta negación discordial, siendo lo opuesto a un límite en sentido matemático, implicará **la inexistencia del límite del lado femenino**.

El resultado es que este tipo de negación indica la existencia sin contradicción de la inscripción fálica y del no-todo. Manteniendo la negación $\bar{e}x$ del lado que se dice masculino (llamada negación forclusiva) como *ne* de la excepción.¹²²

La escritura del no-todo

Agreguemos al desarrollo anterior el tratamiento que Lacan da a las particulares y que tendrá consecuencia a nivel de la escritura del no-todo. Volviendo al punto de la relación entre las particulares y las universales, Aristóteles decide restringir el sentido en que se afirma una proposición particular a su sentido mínimo.¹²³

¹²² Lo que demuestra por qué la psicosis no debe comprenderse del lado femenino, sino del lado masculino. Así en el *empuje a la mujer* y en la paranoia, La mujer existe como universal.

¹²³ La referencia de tal distinción corresponde al trabajo de Brunschwig, citado por Lacan y publicado en 1966 en *Cahiers pour l'analyse* #10.

Sean algunos x que pertenecen a B , puede significar que algunos x pertenecen a B ya que todos los x lo hacen, siendo verdadero que todos los x pertenecen a B o universalmente B . En un segundo sentido, sean algunos x que pertenecen a B , puede significar que solamente algunos x (no todos) pertenecen a B , siendo falso que todos los x pertenecen a B y siendo falso que universalmente B . En el primer caso (algunos porque todos) se trata de la particular llamada mínima. En el segundo caso (algunos porque no todos) se trata de la particular llamada máxima.

Entender por qué Aristóteles dejó fuera el sentido máximo permitirá entender por qué Lacan prioriza este sentido. Dejar afuera el sentido máximo permite asegurar y no dejar en la incertidumbre qué ocurre con el resto cuando se dice algunos que no implican todos. Lacan encuentra en eso que Aristóteles deja caer un instrumento que “le abra lejos de un todo una vía de una pluralidad sin cierre y por lo tanto una existencia sin esencia” (Le Gaufey, 2007, p. 60).

¿Qué significa la proposición *todos tienen falso*? ¿Que todos lo tienen (sentido mínimo) o que solamente se puede afirmar de algunos lo tienen (sentido máximo)?

Y aquí la pregunta es si podría entonces juntar a los algunos que lo tienen con los que no lo tienen y formar la totalidad. Ciertamente aquí se zanja la ilusión de la complementariedad entre el goce de los sexos.

Para responder a ello es necesario recordar la función de la negación discordial que aparta el lado femenino. Tal negación del universo $(\exists x \bar{\Phi}x) \dots \dots \dots \bar{\forall}x$, descarta el todo y el elemento cualquiera (la excepción). “*Pas tout* no dice que no haya nada, sino que lo que hay no da forma a ningún todo” (Le Gaufey, 2007, p. 56). Aquí se describe la distancia entre afirmar la nada y negar la totalidad. Y si se niega la con-formación de la totalidad, ¿qué hay? ¿Corresponde la pregunta por lo que hay?

Se comprende que la negación (discordial) del todo $\bar{\forall}$ deja, por su manera de ejercer la negación, una indeterminación entre la existencia y el universal.

Ese *pas-tout*, desde entonces escrito de manera estable $\bar{\forall}x\phi x$, induce entonces un suspense notable en la oposición

directa y simple entre existencia e inexistencia puesto que escribe una discordancia entre existencia y universal" (Le Gaufey, 2007, p. 56)

Aquí el sentido máximo se asienta en la ambigüedad por el destino de los algunos no. No todos tienen la propiedad: algunos la poseen, otros no. E insiste la pregunta: ¿si los juntamos? Lacan interviene para dar un valor crítico a este *no todos* respecto a la universal.

Si no todos la poseen

No hay quien no la posea

Aquí, el *pas-tout* reina en el sentido en que en este lugar no hay ningún x para no satisfacer la función ϕ , y que sin embargo aquellos que la satisfacen no constituyen por eso el conjunto de los elementos que la satisfacen (Le Gaufey, 2007, p. 60).

No hay para decir que no. Los que dicen sí no se con-juntan. Como consecuencia, se podría sacar indeterminadamente un elemento a inscribir en particular. Es crucial desprenderse de esta idea para no equivocar la lectura del no-todo, que aquellos elementos que no la satisfacen, no satisfacen enteramente a la función.¹²⁴ Aquí respecto al valor del *pas-tout* en relación a la universal Lacan escribe dos cosas al mismo tiempo: si no todos poseen la propiedad, no hay quienes no la posean.

En términos de la particular mínima y máxima se lee por lo anterior: no todos dicen no (¿dicen por lo tanto todos sí, que daría la particular mínima?). Algunos dicen sí (¿algunos dicen no?). La respuesta sería ni lo uno ni lo otro: ni todos dicen si, ni algunos dicen no.

¹²⁴ Como si de un todo se tomara solamente una parte. Esta es la interpretación de la que hay que apartarse.

Cabe señalar que aquí también se juega la posibilidad de no leer las fórmulas con un fondo dualista, ya que se trataría de que la relación entre las 4 proposiciones, reguladas por proposiciones duales, no debiera ser reducida a estas últimas.¹²⁵

$$\begin{array}{ll} \exists x\overline{\Phi x} & \overline{\exists x\Phi x} \\ \forall x\phi x & \overline{\forall x\phi x} \end{array}$$

¿Por qué es tan importante el trabajo sobre la universal negativa del lado que se dice femenino? Para evitar en cualquier sentido contraponer la dualidad de un todo masculino a un todo femenino.

Recordemos, a modo de síntesis, que en este “movimiento de escritura” (Le Gaufey, 2007) Lacan escribe los cuatro componentes de esta primera parte de los esquemas según lo siguiente:

- La universal afirmativa se escribe por el $\forall x\phi x$.
- Las otras tres se escriben según un único operador de negación.
- Hay una elección precisa de la particular máxima.

De modo tal que la particular negativa (que sostiene la existencia del no-todo) está escrita según la negación del cuantor universal $\overline{\forall}$. Ahora se aclara la relación de la particular máxima en cuanto al tipo de relación que mantienen los dos lados de la fórmula: si la particular negativa afirma que no todos lo hacen, es “obligación” que en lo que respecta a la particular afirmativa haya para no hacerlo.

Si no todos si ($\overline{\forall}x\phi x$) uno del otro lado al menos dirá no ($\exists x\overline{\Phi x}$).

Dicho así, la particular negativa “obliga” la escritura de la particular afirmativa.¹²⁶

¹²⁵ En realidad, la escritura de la universal negativa del lado que se dice mujer está escrita con la negación del existencial: ninguno dice que no y la existencial está escrita de este lado con la negación del universal.

¹²⁶ $\exists x\overline{\Phi x}$ para Le Gaufey (2007), antes que al padre de la horda que gozaría de todas las mujeres, responde a la consistencia del cuadrado lógico, según la particular máxima (Lacan modifica aquí la correspondiente No

Al momento de escribir la universal negativa justamente para sacar la universal, Lacan la escribirá negando la existencial.

Hay dos preguntas que resultan relevantes a partir de estos movimientos: si son legítimos sus trasposos e inversiones y si la negación del universal produce existencia (Le Gaufey, 2007, p. 66). Desde el punto de vista lógico podría ponerse en duda lo primero. Respecto a la segunda interrogante una ambivalencia sin resolución se plantea respecto al no-todo y a la existencia.

Cuando digo no todos ¿afirmo la existencia de algo? Es esta una *ambigüedad esencial* que revela esta operación de escritura (Le Gaufey, 2007, p. 66).

Y volvemos al punto que hemos tratado anteriormente y que será decisivo para el estatuto del goce llamado femenino.

El universo negativo no solamente no satisface la función sino que no posee elemento. Que no haya para decir que no $\exists x\overline{\phi x}$ engendra el no-todo de tal modo que si ninguno dice que no ($\exists x\overline{\phi x}$) no todos dicen si ($\forall x\phi x$) –que no debe entenderse como un partitivo “algunos sí otros no”–. ¿Dónde se acerca aquí la falla lógica que acerca lógica y sexualidad? La aspiración de Lacan es derrumbar la dualidad femenino-masculino, tocando los cimientos de una lógica *gendrée*.

La falla de existencia de un tipo de conjuntos que parecían existir, los que satisfacen la función no forman el conjunto de elementos que satisfacen. Sería el tipo de conjunto que no existe aunque existan sus elementos. Ello impide repartir los lados según el predicado de un rasgo común. Esta sería la paradoja de una disimetría que no se funda en ese rasgo “común”.

En este sentido, la aspiración de Lacan se despliega en escribir la imposibilidad de la relación entre los sexos como la posibilidad de escribir la inconsistencia como matema (Polari, 2013).

¿Qué significa de manera más precisa esta inconsistencia? Por una parte, responde a la relación entre los cuatro elementos del cuadrante superior de las

universalmente no p, $\forall x\overline{\phi x}$ –que corresponde según el tratamiento de Blanche– afirmando la existencia de lo que no responde a la función (no todos dicen que no... existe al menos uno que dice que no).

fórmulas, de modo tal que ninguna se mantiene por sí sola y mantiene relaciones de objeción y límite con las otras tres. La falta de fundamento de cada una por sí misma y en sí misma (por ejemplo la universal afirmativa depende de la excepción que la niega y la excepción que la niega es consecuencia obligada de la escritura de la universal negativa escrita como negación existencial) es un efecto deseado de esta escritura. ¿Para lograr qué?

La fractura en la fijeza de cada término es, a nuestro modo de ver, una suerte de trastorno e insubordinación deliberadamente provocadas en las escrituras clásicas de las proposiciones universales y particulares. Como así también una corriente libidinal impresa en su interjuego, cosa que ocurre en toda constancia imaginaria una vez que se ha tolerado, tal vez atravesando cierto oscuro temor, ponerla en movimiento (Polari, 2013, p. 37).¹²⁷

Para lograr una escritura que soporte una lectura que no se reduzca a la ingenuidad de repartir dos lados (totales y constantes) que distribuyan a los seres en dos dos sexos, hay que inventar una escritura de la inconsistencia, que consiste en hacer una escritura de la imposibilidad de escribir la relación sexual. Aquí se zanja esta posibilidad de lectura.

Dije que lo que estigmatiza a esta relación por estar profundamente subvertida en el lenguaje, es muy precisamente que (...) ya no puede escribirse en términos de esencia masculina y femenina (...) **podrían objetarme una objeción**

¹²⁷ Una analizante sintió una fuerte repercusión que se convirtió en posterior alivio cuando relatando su angustia al acudir a un centro hospitalario por una alta fiebre de su hijo, la pediatra ante su cuestionamiento atribulado sobre qué debería suceder los días siguientes con respecto a la fiebre y el tratamiento, dijo: *no es estático lo que le sucede a su hijo, es dinámico*. La repercusión tomó curso cuando, en la sesión, la analista volvió de decir esas palabras. Paradojamente, atravesar ese temor que adhiere a la constancia imaginaria tuvo el efecto de aliviar en la esperanza de lo que puede traer el movimiento. Paso de la fijación al cambio.

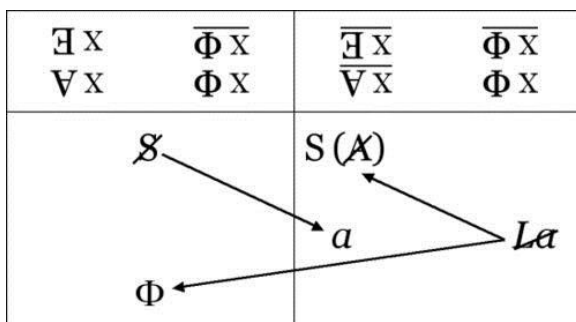
mucho más válida: que lo escribo también yo (...) es algo que pretende soportar (...) la trama sexual (Lacan [1972], en Polari, 2013, p. 38).

Trama en la que hay que detenerse en comprender la amplitud de afirmar que los esquemas de la sexuación no escriben las relaciones entre los sexos sino la relación del *parlêtre* con su goce. No se trata de lo que sucede “entre” hombres y mujeres. En cuanto la determinación fálica deja en la indeterminación el despliegue de la diferencia en tanto sexual. Por lo mismo escriben la no-escritura de la relación sexual.

“No hay relación sexual” significa que no hay relación directa entre el lado izquierdo (masculino) y el lado derecho (femenino), ni siquiera de contrariedad o contradicción; los dos lados, colocados uno frente al otro, son equivalentes, lo que significa que simplemente coexisten en una no-relación de **indiferencia**. La contradicción solo acaece *dentro* de cada uno de los sexos, entre el universal y el particular de cada posición sexual. **La diferencia sexual no es en última instancia la diferencia entre sexos, sino la diferencia que atraviesa el corazón mismo de la identidad de cada sexo, estigmatizándolo con la marca de imposibilidad. Si la diferencia sexual no es la diferencia entre los sexos, sino una diferencia que atraviesa desde dentro a cada sexo ¿cómo se relacionan entonces los dos sexos entre ellos? La respuesta de Lacan es “indiferencia”: no hay relación, *il n’y a pas de rapport sexuel*; los dos sexos están desincronizados (Žižek, 2015).**

Una diferencia sin concesiones, una diferencia absoluta, algo así como una diferencia sin relación, escribiría las fórmulas. Aquí se expresa el deseo del analista como deseo de diferencia que sea diferencia de las diferencias. La diferencia sexual nombra lo Real de un antagonismo que solo puede ser circunscrito a través de dos contradicciones diferentes (Žižek, 2015).

3.2. El no-todo y el goce Otro: con-sentir lo Real



El cuadrante inferior de los esquemas de la sexuación muestra la relación de contradicción de cada *parlêtre con el goce* por la mediación fálica. Esta diferencia en la manifestación de la contradicción justificada por los antecedentes que se escriben en los cuadrantes superiores (las disímiles relaciones entre lo universal y lo particular) es una diferencia que se escribe con un goce mediado en su totalidad por la función fálica y un lado no-todo mediado ella. Esta alternativa es de goce todo / no-todo fálico en virtud del principio de “no hay relación sexual” que pueda escribirse. Desplegar esa diferencia de goce debe fijar los términos en que ese goce se articula y contempla fundamentalmente la variable de lo ilimitado y lo limitado. Por otra parte, debe desplegar cómo cada articulación contempla la otredad. Hemos señalado que esa otredad no significa lo masculino para lo femenino y viceversa. No hay lugar a la reversión, sino más bien se trata de cómo, de manera diferencial, se inscribe la otredad absoluta en cada articulación de goce.

Queda de un lado \mathcal{S} , (sujeto barrado), ϕ (significante fálico) y del otro lado las anotaciones de a (objeto *petit a*), La mujer (inscripción de *La mujer no existe*) y $S(A)$, el significante del Otro barrado. Una línea cruza la división vertical de los esquemas desde el sujeto hacia el objeto a . Desde el otro lado, una línea cruza

desde *La* mujer hacia el significante fálico. Otra línea interior va desde este *La* hacia S (*A*). De modo tal que una doble vía tiene su punto de origen en lo indicado como *La mujer barrada*: hacia allá y (en su mismo lado) hacia otro término. Esta descripción preliminar da cuentas de vías y puntos de inicio y detención que marcan referencias de los términos. Son estas referencias las que des-criben los circuitos y las encrucijadas de goce.

Es nuestro propósito detenernos en algunos problemas de escritura del goce de este lado inferior y entender cómo Lacan resuelve a su modo estos problemas, para abrir desde allí un vector que conecte el matema de esta escritura lógica con la experiencia del síntoma y el relato del goce en la experiencia del análisis.

Los ejes que guían nuestro despliegue son planteados al modo de pregunta.

- 1- ¿Cuál es el estatuto existencial del goce femenino y qué relación guarda con el goce Otro?
- 2- ¿Cuál es una lectura correcta del no-todo de acuerdo a los principios que los esquemas proponen?
- 3- ¿Cuáles son las tesituras de las manifestaciones clínicas que cumplen las condiciones lógicas del no-todo en relación a lo universal?

Una indicación que compromete a la clínica psicoanalítica de orientación lacaniana puede iluminar este desarrollo. La experiencia de la cura en un análisis, tanto para quienes se llaman hombres como para los que se llaman mujeres, puede concebirse como una travesía por el rechazo a lo femenino, a entenderse como *consentir lo femenino* (Russo y Vallejo, 2011). La cura resulta en principio en no alejarse de algo sino más bien consentirlo. Hemos dados en los apartados anteriores algunas razones de este rechazo.¹²⁸

¹²⁸ Así, puede describirse la defensa o el consentimiento respecto a un goce experimentado como real en el cuerpo; defensa a este goce que serían las estructuras, neurótica, perversa, psicótica. En tanto el consentimiento a su experimentación pasa por sumergirse en zonas debilitadas de la referencia (Guimarães, 2015)

Con-sentir consueña en español a *sentir con*, lo que indica que es un asunto de experiencia del cuerpo de lo que se trata. ¿Experiencia de qué? Esta es precisamente la cuestión. *La* mujer no-toda referida al falo tiene implicancias desde el punto de vista del goce. ¿Se trataría de permitir o de autorizar algo de un goce del que por alguna razón –más que válida– los seres tienden a defenderse? La posición de Lacan es aquí compleja en tanto implica no solo escribir el imposible del que se trata sino de *darle lugar a ese imposible*. Y esto significa un lugar que escribe no solamente la carta de *a-mour* de los esquemas sino (y por lo mismo) escribe un rastro de ese goce que le da lugar y lo nomina en la experiencia del análisis. E implica al analista, pues con su posición abre o cierra el despliegue de tal escritura.¹²⁹

Si hay un goce Otro ligado a la posición del no-todo que dice relación con S (\mathbb{A}), ¿qué espera un psicoanálisis de ello? Y si de alguna forma *hay* la experiencia de tal goce, ¿qué relaciones guarda con el falo aquello que se define por ser precisamente no-todo referido al falo?

La lectura del no-todo (*pas-tout*)

Tal vez la encrucijada que puede definir la tensión del goce femenino que se escribe en los esquemas sea lo que ocurre entre lo limitado y lo ilimitado del goce. ¿Qué habrá entre la limitación que la neurosis se impone (anclada a su propia castración) y lo ilimitado de un goce loco y destructivo (sin ninguna referencia)? Esta pregunta puede contestarse a partir de una correcta lectura del no-todo. $\bar{\forall}x$ indica que quienes se ubican del lado femenino están no-todos sometidos al falo y debe referirse al existencial que determina: $\bar{\exists}x\bar{\Phi}x$.

Si no existe un x que no esté sometido a la función fálica todo existente lo está de manera absoluta. ¿Cómo comprender *por lo tanto* que el universo este afectado

¹²⁹ Así la posición del analista se puede explicar en tanto *con-siente hacer semblante* del objeto *petit a*.

de una negación? Como se puede apreciar aquí, Lacan escribe la relación del goce femenino al límite que inscribe la función fálica.

Según el modelo corriente de su interpretación, el “no-Todo” significa que no todo lo de una mujer queda atrapado en la función fálica: hay una parte de ella que resiste la castración simbólica, la inclusión dentro del orden simbólico. Sin embargo, hay un problema en esta lectura, a saber: ¿cómo es, entonces, que deberíamos interpretar la fórmula complementaria según la cual no hay nada en una mujer que no sea capturado en la función fálica, y por tanto incluido dentro del orden simbólico?

En el volumen *Reading Seminar XX*, hay una interesante divergencia entre Bruce Fink y Suzanne Barnard que concierne precisamente a este punto. Fink sigue la lectura corriente: la *jouissance féminine*, aquella parte de una mujer que se resiste a la simbolización, está más allá del discurso, sólo puede ser experimentada en un raptó místico y silencioso modelado en Santa Teresa de Bernini. En otras palabras, “no hay ninguna *jouissance* que no sea *jouissance* fálica” significa que la *jouissance* femenina no existe en el sentido estricto de la existencia simbólica –no es simbolizada, sólo existe fuera del discurso: “es inefable. No hay palabras que acudan en ese momento–. ¿Cómo deberíamos leer, entonces, la identificación de Lacan de la *jouissance* femenina con la *jouissance* del discurso, *jouissance* que es inherente al acto de hablar en cuanto tal? Es un signo de la extraordinaria integridad intelectual de Fink que confiese abiertamente su perplejidad en este punto. Nos dice que ésta es quizás, simplemente, una instancia de la inconsistencia de Lacan, de hacer afirmaciones contradictorias en el lapso de unas pocas páginas: “Cómo la *jouissance féminine* en tanto satisfacción del discurso es

compatible con la noción de que es una experiencia inefable... confieso no saberlo... Ni puedo decir que Lacan asocie la satisfacción del discurso específicamente con las mujeres... No necesitamos suponer que hay una suerte de unidad o consistencia completa en su obra”.

Sin embargo, tal inconsistencia sería catastrófica para Lacan, teniendo en cuenta que este punto es absolutamente central para el concepto lacaniano de diferencia sexual. De manera que, antes de conceder que estamos ante una simple inconsistencia, deberíamos tratar de reconciliar ambas afirmaciones. ¿Y acaso no señala el ensayo de Bernard una salida de este atolladero, cuando insiste en que **no hay** una parte misteriosa de una mujer que se encuentre fuera de lo simbólico, **sino una simple ausencia de totalización, del todo?** La totalización tiene lugar a través de su excepción constitutiva, y dado que en la economía libidinal femenina no hay un afuera, no hay excepción a la función fálica, y por esa misma razón está inmersa dentro del orden simbólico más plenamente que un hombre, sin restricción, sin excepción: “... la estructura femenina (y, por tanto, la *jouissance* del Otro) es producida en relación a un «conjunto» que no existe sobre la base de una excepción externa y constitutiva (...). Sin embargo, esto no significa, a su vez, que el no-todo de la estructura femenina esté simplemente fuera de o indiferente al orden de la estructura masculina. Más bien, ella está en la función fálica enteramente o, en palabras de Lacan, “Ella no está no en absoluto allí. Ella está allí plenamente” (...). Al estar en lo simbólico “sin excepción”, entonces, el sujeto femenino tiene una relación con lo Otro que produce otra forma “ilimitada” de *jouissance* (Žižek, 2007, negritas mías).

Debe tenerse presente el trabajo y la tensión que las fórmulas escriben del lado que se dice femenino: no hay $\bar{\forall}x\phi x$ sin $\bar{\exists}x\bar{\Phi}x$. Por lo cual, no es correcto entender el no-todo como un todo del cual le mujer se restaría en parte (sería confundir lo femenino con la excepción del lado masculino que será el camino que sigue la histeria) .

Es necesario pensar dos cosas *a la vez*: el ser ahí pleno en un conjunto que no se constituye como totalidad y la imposibilidad de la confirmación del todo ahí. Es interesante una de las consecuencias posibles de leer el no-todo *mal*. Se produce una inconsistencia del mismo tipo que la relación del goce a la palabra (lo que Lacan llamara *la otra satisfacción*) y la exclusión del goce Otro de las palabras. Hay aquí una aparente incompatibilidad entre el desborde (totalmente en) y la exclusión

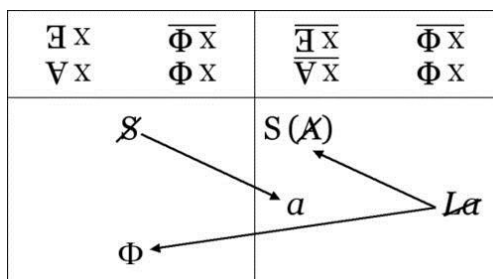
(“no-toda en” hasta *fuera de*). ¿Es posible ligar mediante una operación los dos momentos? Las indicaciones mantienen una tensión entre la pertenencia y la imposibilidad de constituir la totalidad. Con ello, la definición del goce femenino recae en un universo que no se totaliza. Es decir, no tiene contornos definidos que permitan su afirmación de unidad, ya que no hay excepción femenina. Pero, al mismo tiempo, lo femenino está sin excepción en este universo que no se totaliza.

La consecuencia de este aspecto decisivo se despliega con el estatuto de existencia del goce *Otro*. ¿Hay otro goce que el fálico? ¿Y si lo hubiese lo habrá habido dónde?

Para desarrollar algo que solucione esta pregunta es necesario dejar de pensar lo Real en su expresión más simple como aquello que, inabordable, estaría detrás de lo Simbólico. La inconsistencia de lo Simbólico del lado femenino reside en que se trata de un todo sin excepción. Y es a ese punto preciso que se liga la erotización femenina. ¿Cómo así? *Sexualizar la brecha* (Žižek, 2007) conlleva que la identificación del deseo femenino no sea directamente con su objeto (su amante) sino con la brecha que hay entre ese objeto y el deseo. *Brecha* que es la marca de inconsistencia de la satisfacción del deseo. ¿Pero qué sería comprometer-se corporalmente con una inconsistencia? ¿Con una distancia entre el objeto de carne y hueso y el deseo que es no-todo de ese objeto? La inconsistencia del universo femenino no sería solo cuestión de palabras, de conformaciones *mal hechas del*

todo. Esta inconsistencia que afecta la forma y el cierre de esa totalidad (de discurso, de identidad, de *Gestalt*) compromete el límite y la referencia del goce de un cuerpo.

La presencia simultánea de $\forall x \phi x / \exists x \bar{\phi}x$ se escribe y traduce en la parte inferior del esquema como un “vaivén” que mantiene *La* mujer tanto hacia el S (*A*) como al ϕ .



Este vaivén, esta apertura hacia dos puntos equidistantes, mantiene la presencia simultánea de dos vectores de goce. ¿Qué ocurre entre un vaivén y una simultaneidad? El tiempo. Será en el tiempo de una experiencia de goce cuando se terminen de establecer las determinaciones y las indeterminaciones de este goce. La posición del objeto *petit a*, en la zona de la apertura de la vectorización de *La* mujer, indica y agrega lo que como objeto causa toma lugar en el fantasma masculino. El no-todo, al no existir la excepción, implica que su compromiso con la función fálica (toda en este universo ilimitado) tome cuerpo en hacer las veces de objeto para su causa. ¿En qué lugar debe estar una mujer para hacer las veces de objeto del deseo masculino?

Insistamos un poco más en las decisiones de lectura del no-todo:

Otra lectura errónea de Lacan se produce al interpretar de modo obtuso lo incisivo de las fórmulas de la sexuación mediante la introducción de una distinción semántica entre los dos significados del cuantificador “todo” [*tout*]: de acuerdo con esta interpretación (errónea), en el caso de la función universal,

todo (o “no-todo”) se refiere a un único sujeto (x) e indica si “todo” está atrapado en la función fálica, mientras que la excepción particular (“hay uno que...”) hace referencia a un conjunto de sujetos e indica si dentro de este grupo “hay uno que” está (o no está) totalmente exento de la función fálica. De este modo, el lado femenino de las fórmulas de sexuación supuestamente da testimonio de la existencia de una ruptura que **divide a toda mujer desde su interior**: ninguna mujer está totalmente exenta de la función fálica y, por eso mismo, ninguna mujer está sometida por completo a esta función; es decir que hay algo dentro de toda mujer que se resiste a la función fálica. De modo simétrico, en el lado masculino, la universalidad afirmada hace referencia hacia un único sujeto (cada sujeto masculino está totalmente sometido a la función fálica) y a la exención del grupo de sujetos masculinos (“hay uno” que está *totalmente* exento de la función fálica) (...). En un caso la división se “exterioriza” (representa la línea de separación que, dentro del conjunto de “todos los hombres”, distingue a los que están atrapados en la función fálica de “aquel” que está exento de ella); en el otro caso, la división se “interioriza” (cada mujer se divide por dentro: una parte queda sometida a la función fálica y la otra queda exenta...).

Sin embargo, si vamos a asumir por completo la verdadera paradoja de las fórmulas de la sexuación de Lacan, debemos interpretarlas de manera mucho más “literal”: la mujer socava la universalidad de la función fálica por el hecho mismo de que no hay excepción en ella, nada que se resiste a esta función. En otras palabras, **la paradoja de la función fálica reside en una especie de cortocircuito entre la función y la meta-función: la función fálica coincide con su limitación propia, al establecer una Excepción no fálica**. Esta lectura se prefigura

en los matemas de alguna manera enigmáticos que Lacan escribió bajo las fórmulas de la sexuación, en las cuales la mujer (designada por “La” tachado) se divide en el gran *Phi* y S (\bar{A}), el significante del gran Otro tachado que representa la inconsistencia/inexistencia del Otro, del orden Simbólico. Lo que no debemos olvidar señalar aquí es **la profunda afinidad entre *Phi* y S (\bar{A})**, el significante de la falta en el Otro; el hecho crucial de que el *Phi*, el significante del poder fálico, el falo en su *presencia* fascinante, meramente “da cuerpo” a la impotencia/inconsistencia del Otro (Žižek, 2013, p. 265-67, negritas mías).

El efecto de no resistirse (al encanto) de la función socava la función, en la medida en que la función se sostiene de aquello que la niega. Al no haber negación la función pierde su consistencia. A partir de este “cortocircuito” se concibe que los términos de la división en que se des-pliega el goce llamado femenino se abran a puntos disímiles que no son uno, pero según Lacan *tampoco son dos*. La “afinidad” nomina los términos de una operación que ocurre en el tiempo.

¿Ocurre? Para añadir precisión, sería mejor decir “puede ocurrir”, pues la escritura de este despliegue no es sino la escritura de los tiempos de un análisis. Desde esta perspectiva, los esquemas escriben los estados de una relación entre el sujeto y lo imposible del goce, pero también escriben un devenir posible.

El no-todo no significa que la mujer no esté totalmente sometida al falo: “Antes bien que ella ‘ve de través’ de la fascinante presencia del Falo, **que es capaz de discernir en él lo que rellena, la inconsistencia del Gran Otro** (Žižek, 2013, p. 267).¹³⁰ Diremos, *sería capaz de discernir*.

¹³⁰ Es muy interesante situar esta manera de leer la inconsistencia del Otro como definición del lado femenino: su “ver a través”. Respecto de este punto Monique David-Ménard (1997) propone como argumento central para criticar las proposiciones de Lacan para lo femenino el sostenerse en una confusión (masculina por lo demás y que por tanto incluye a Lacan) entre pene y falo (una consistencia necesaria para el fantasma masculino). Sería

Ver de través lo que rellena la inconsistencia del Otro. Las expresiones son sugerentes. ¿Qué lucidez se adjudica aquí a una posición de la que, por otra parte, se dice no tiene privilegios respecto al lado dicho masculino? (cada lado con su cruz). Notemos que este paso a través de lo que se dice femenino (pasar haciendo el pase) volvería inconsistente (imposible) lo que en tanto prohibición (impotencia) ocasiona la ausencia en la excepción.

¿Cuáles serían los alcances de estos pasos en la experiencia de la clínica?
La *dirección*, la cura y los goces nominados femeninos.

El lado femenino de las fórmulas, es por lo menos, difícil de pensar porque se ubican clínicamente cosas tan disímiles que no se pueden entender cómo pueden estar del mismo lado, aquello a lo que se aspira de un análisis y aquello de lo cual hay que hacer todo un recorrido para salir (Russo y Vallejo, 2011, p. 73).

Las consecuencias que se desprenden de la falta de excepción y de límite afectan en sentidos contrapuestos la dirección del goce (o su falta de dirección). La paradoja se manifiesta en el tratamiento del goce femenino. ¿Se trata de curarse de él o de curarse por él? ¿Puede ser vivible un goce sin límites? ¿La relación con ese goce (no les ocurre a todas) es siempre una experiencia deseable que un análisis debe promover? ¿Hay una oposición entre lo deseable y el goce ilimitado sobre lo cual sea necesario decidir?

Leído desde aquí, pareciera que se trata de una opción que pone medida a aquello que sin restricción resultaría venenoso. El término “restricción” no parece el adecuado, ya que aquí no se trata de histerizar el goce sino justamente de curar la histeria. Se trata más bien de operar respecto de la inconsistencia. El análisis puede incidir en el goce femenino para *inconsistirlo* (Russo y Vallejo, 2011).

la disociación que la mujer realiza lo que Lacan no habría leído. ¿Pero no es esta disociación precisamente lo que Lacan propone con el no-todo?

La nominación en el transcurso de un análisis de esta inconsistencia sería equivalente a que el analizante nombre un goce más allá del falo. Nombrado lo hará existir. ¿Cuál será el efecto? ¿Dejará de sentirlo como aquello que sin nombre lo asfixia? ¿O podrá sentirlo conforme a la forma mínima que una vida requiere para continuar?

¿Qué ocurre con la función del padre en esta experiencia del tratamiento del goce Otro?

En este sentido, del lado femenino, el hecho de que no hayan quienes obstaculicen la función **reintroduce al padre, el amor al padre**, un amor que no obstaculiza, que no prohíbe, que no es el padre de la interdicción del lado del hombre, que no es ese padre cuya función lógica de límite puede traducirse en términos de una interdicción *–hay al menos un goce al que tu no tendrás acceso–* que en los términos de la tradición es la prohibición edípica sobre la madre. Del lado femenino tenemos otro goce que introduce **un amor que no prohíbe, sino que por el contrario una y otra vez relanza la cuestión del goce y del amor** (E. Laurent, en Miller, 2013, p. 405).

Si esto es así, es la inclusión de este goce no-todo la que reintroduce la función del padre más allá del Edipo.¹³¹ ¿Qué nuevo amor sería este?¹³²

En la relación entre el goce y amor resulta que el amor está ligado estrechamente a las condiciones lógicas del goce en tanto Otro. El punto en común es la castración inconsciente, aquello que falta por decir, radicalmente el *agujero en lo inconsciente* que atañe tanto al amor como a este goce.

¹³¹ Una buena versión de la indicación de Lacan que para prescindir del padre hay que servirse de él.

¹³² Y este padre más allá del Edipo ¿sería necesario o contingente?: *se re-quiere*. “¿Por qué? Porque el padre fija un límite, fija un punto de creencia que permite la lectura del goce, es necesaria para que el orgasmo o el *ékstasis* tengan un sentido” (E. Laurent en Miller, 2013, p. 407). Desde aquí se entienden las razones de ampliar el nombre a los nombres del padre y (más allá del Edipo) destacar su función de anudamiento. En otros términos, se trata de que la experiencia del cuerpo se anude, se *ancla*.

Una lectura de *L'insu que sait de l'Une-bévue s'aile a mourre (l'insuccès del l'Unbewusste c'est l'amour)* (Lacan, 1976-77) traduce el fracaso del inconsciente como fundamento del amor. Fracaso que es el agujero de la no relación. ¿Cómo leerlo? “se suele leer como que el amor es la desgracia que arruina la vigencia del Inconsciente, pero que propongo de otro modo: sólo ama hasta el extremo quien hizo la experiencia del inconsciente y encontró su cara- Dios” (Vegh, 2010, p.125). Dónde Dios agrega esa faz inconsistente del Otro. Así se abren interesantes perspectivas para ubicar clínicamente el goce del otro en contrapunto a los destinos del amor. Estamos más familiarizados a la presencia del amor en el discurso de los analizantes atados a las vertientes del goce fálico, ya sea en la formulación de la idealización, del anhelo, la ilusión y la decepción o nostalgia ligados al vaciamiento que implica el goce fálico. Lo que en términos de los esquemas puede situarse como la posición histórica ubicando La Mujer (ella o la que cumplirá la función de la Otra)¹³³ del lado masculino o como molde con el que el hombre se relaciona con la causa de su deseo al amar a una mujer (atravesando al otro lado del esquema sellando la formulación del fantasma; $\S \diamond a$).

Si la histeria responde a la pregunta por lo femenino, algo en esta respuesta puede permitirnos comprender lo que ocurre allí donde también se puede ser algo más o algo menos que histeria.

Puede agregarse que respecto al significante que falta y que abre la pregunta por lo femenino podrá ordenarse la psicosis donde se trata del significante que falta en lo Simbólico y retorna en lo Real.¹³⁴ En el caso de la perversión, su movimiento

¹³³ Lo que Lacan define para la histeria como el “hacer de hombre” es decir desde la posición ubicar-se y responder-se . Aquí se vuelve referente la “Otra mujer” como clave del misterio femenino. “Así como en su larga meditación ante la Madona y su recurso al adorador lejano, la empuja hacia la solución que el cristianismo ha dado a este callejón sin salida subjetivo, haciendo de la mujer objeto de un deseo divino o un objeto trascendente del deseo, que viene a ser lo mismo” (Lacan, 1951 (2002), p. 211). La distancia de Dora de su propia madre se atraviesa con esta experiencia de contemplación de la madre-virgen (Madona de Dresde) y el interés por la señora K. El callejón es sin salida porque a través de la Otra mujer, desde el lugar de un hombre no se encuentran sino respuestas insatisfactorias.

¹³⁴ Así se comprende el lugar y la distinción necesaria que hizo Lacan en el seminario *La psicosis* (1953) y lo que se puede advertir en esa distinción: “En el punto donde la falta de un significante en la psicosis, se remite a la histeria para decir que ella constituye la señal de que en un punto lo simbólico carece de material, y que entonces es concebible algo tal como la falta de un significante. Tomando un atajo puede decirse –aunque Lacan no lo diga así– que esta es ya la demostración de que el significante de la mujer falta, lo que más tarde formulará

respecto al Otro puede considerarse una estrategia para enfrentar la pregunta por lo femenino, a lo que el perverso responde intentando reparar la relación sexual que el falo objeta¹³⁵.

¿Qué hacer con la relación que no se puede escribir?

Como problema escrito en ambos lados del esquema (cada lado como cada forma de fallar la relación) la solución del lado masculino convierte al Otro en el objeto causa de su deseo; las soluciones del lado femenino conjugan y recorren un saber hacer con aquello que no puede inscribirse de la relación sexual (Brousse, 2010).

Este saber hacer está ligado a los efectos en el discurso del hecho de que la relación sexual no se pueda escribir o, dicho de otro modo, que lo que opera como fundamento del sentido sea la imposible significación sexual. Esto implica que al no dar cuenta el lenguaje de la relación “produce la dimensión de lo sexuado; a saber un conjunto de ficciones en la dimensión de lo sexuado” (Brousse, 2010). En efecto, es la dimensión de lo sexuado la que organiza el discurso y en su cualidad de lazo, el discurso viene al lugar de la relación sexual que no hay. Desde esta perspectiva, el *saber hacer* femenino, las soluciones que encuentra una mujer a la falta de relación, se sitúan en un discurso (en el universo del discurso inconsciente). Esto es importante porque desde el discurso es que *apuntan al vacío* de la relación faltante.¹³⁶

Operando con lo que en un caso no puede decirse y en otro con lo que no puede escribirse, estas soluciones son astucia, estrago y arrebató¹³⁷ (notar aquí como la imposibilidad da lugar a un saber hacer). Hay lo que se escribe

bajo la figura de *la mujer no existe*. Esto ya está presente en el seminario III sobre qué es una mujer” (Miller, 2011, p. 183).

¹³⁵ La pregunta (en tanto la hubiese) en la perversión es por el goce femenino como una pregunta castrativa ante la cual el varón queda sin recursos salvo los **para-genitales**. El perverso habría advertido que el falo lejos de unir o ser trazo de unión, reemplaza al otro por un pedazo de cuerpo. Lo cual destruye la relación buscada. Interroga el goce femenino desde la perspectiva del objeto *a*. ¿Qué significa esto? Con refugios del “goce fuera del cuerpo”, permiten al sujeto interrogar la disyunción entre goce y cuerpo en el cuerpo del Otro (Lombardi, 2005).

¹³⁶ Notamos, según la línea de nuestra investigación que un pensamiento como el de Brousse lee lo que llamamos la escritura de “no se puede escribir” al modo de un señalamiento desde el discurso hacia lo que es vacío por la imposibilidad de la escritura. Así, las soluciones femeninas –si bien guardan diferencias por su relación al decir y la escritura– son equivalentes, en tanto situadas en un discurso; son del orden del semblante. Retomaremos este punto a propósito del goce místico y su valor de metáfora.

¹³⁷ En francés se trata de “Las tres R”, como las llama Marie-Hélène Brousse: *ruse, ravage, ravissement*.

respondiendo al punto imposible de decir (arrebato). Hay lo que se enlaza en el discurso como envés de lo que no se escribe (astucia y estrago).

“**Apuntar desde**” requiere una precisión atendiendo a sus dos versiones; la astucia y el estrago.

La astucia ¹³⁸ consistiría en **saber mantener juntas dos series aparentemente contrarias**; por una vía el discurso del inconsciente y su orden de lo sexuado, y otra de verificación que, según Lacan, está dedicada a captar “**dónde** la ficción, si me permiten tropieza, y lo **que** la detiene” (Lacan, en Brousse, 2010, negritas mías).

¿Qué doblez podría ejecutarse respecto al discurso inconsciente? La astucia precisamente sostiene y verifica desde aquello que en el fundamento de hegemonía del discurso del amo (no olvidemos que es el discurso inconsciente) tropieza. ¿Cómo resulta ello posible?

Un ejemplo ilustra este punto; en una disputa cotidiana de niños por los juguetes los adultos ponen la regla de que todos los juguetes son de todos. El niño está jugando y llega la niña, toma el juguete y ante la molestia del niño le dice “los juguetes son de todos”. Es importante leer la astucia en el punto donde, repitiendo la ley universal –i.e., para todo–, hace surgir una dimensión que no estaba. No estaba, en el sentido que esta apropiación de la singularidad no estaba enunciada bajo la ley universal. “Elle court-circuit le ‘pourtout’ que n’existe pas, par un acte qui le signe du ‘un enfant’, existence du singulier, ici singularité d’un désir marqué par la concurrence pour l’objet (Brousse, 2010).

Se aprecia la astucia de no ir contra la ley, sino servirse de ella para mostrar allí lo que tiene el carácter de una ficción. El saber –aquí como saber de la falta– y la aceptación, sin embargo, de la ley abren un espacio para la singularidad que la

¹³⁸ Con el eco de la *List der Vernunft*, esta astucia consiste en poder a través del Otro lograr un pliegue a favor respecto del imperativo de la ley. “*Soy activo por medio del otro*, es decir, puedo permanecer pasivo mientras el Otro actúa por mi –como la Idea Hegeliana que permanece ajena al conflicto y deja que las pasiones humanas hagan su trabajo por ella” (Žižek, 2011, p. 131). Derrida, por su parte, lleva a la “astucia de la astucia” como saber de la disimulación, a fingir “saber ser lo que no se es (...)”. La astucia del Zorro le permite hacer lo que el león no puede hacer, a saber, disimular su ser zorro y fingir no ser lo que es” (Derrida, 2010, p. 119).

palabra arrebatada al sujeto por efecto del significante. Se puede resumir esta solución así: *No un deseo fuera de la ley, sino un deseo a pesar de la ley.*

En el estrago, por el contrario, es atacado el valor fálico del objeto. Un tinte del superyó aplasta el deseo y despliega la escena de un goce destructivo. Hacer ex- – sistir a lo femenino sacrificando ¿qué? Todo lo que frente a lo absoluto aparece como relativo: “Pero ser el objeto a sacrificar no hace sino volverlo más necesario: eternizar el sacrificio del falo, tal es este método con el que hace ex ex-sistir lo femenino (...)” (Brousse, 2010).

El arrebato (*ravage*), responde al punto imposible en el decir. Puede y debe considerarse en el orden de un lazo **sexuado** por una parte, y por otra indecible, que buscarán escribir la marca de un encuentro y no la relación (Brousse, 2010).

¿Cómo ocurre la escritura de unas marcas de encuentro sin establecer la relación?

No es seguro que la solución por el arrebato incumba enteramente al orden inconsciente, puesto que atañe al *no todo* y entonces no incumbe al *paratodohombre* universalizante. Del mismo modo, no necesariamente toma apoyo en el valor fálico del objeto a, **materialización del fracaso de la relación que produce el éxito del lazo**” (Brousse, 2016, negritas mías).

Materializar el fracaso de la relación que produce el éxito del lazo ¿implica que ocurre el lazo que permite el discurso? ¿Cómo entender aquí la particularidad del arrebato que entre otros casos tiene para Lacan consecuencias decisivas respecto del goce Otro?

¿En qué sentido no se trata de una relación? En tanto búsqueda de *una vacuidad del cuerpo*, busca escribirse como tal. Y podríamos decir que busca escribir el punto de inconsistencia que mantiene en las coordenadas de lo que la vincula al Otro.

‘No todo’ debe ser concebido precisamente en el sentido de la lógica lacaniana del *pas-tout*. No implica en ningún modo que parte del goce femenino no es el efecto de lo que le hace un hombre. En otras palabras “no todo” designa la inconsistencia, no la incompletud: en la reacción de una mujer, siempre hay algo imprevisto, la mujer no reacciona nunca en la forma esperada (Žižek, 1997, p. 210).

Las consecuencias de estas soluciones para una mujer son diferentes e implican distintas consecuencias clínicas. Se trata de dos caras del goce femenino: la libertad al objetar a la lógica fálica y lo que puede resultar en un terrible empuje al goce *encoré*.

Surmoitié

Lacan nomina un posible destino del goce femenino *surmoitié*¹³⁹ (Lacan, 2001 [1972]). Es un camino hacia lo ilimitado que confronta con un goce sin límites y que se traduce en una demanda de amor igualmente sin límites. Lo que escribe la *surmoitié*, *surmoi/moitié*, esa *supermitad*, es la voz del superyó, un llamado a acercarse a un goce que está más allá del falo y que llama a abolirse en el Otro. la versión del superyó está ligada al goce femenino como goce Otro. Incluso se puede afirmar que “el problema del superyó femenino no es más que una máscara del problema esencial del goce femenino” (Miller, 1998, p.88).

El goce Otro sin referentes ni puntos de orientación no debe confundirse con lo femenino. Si el goce fálico define el ser masculino, el goce Otro no define el ser femenino (sino el no-todo). De tal forma que se trata más bien de encontrar la

¹³⁹ Este superyó femenino, este llamado a la otra mitad (que sería el Otro) debe distinguirse del superyó materno preedípico: “Car il y a bien pour Lacan, un soirmoi féminin, mais qui n’est pas le surmoi préoeidipien du sur moi maternel kleinien. Freud le jugeai faible. Peut-être est-ce, comme dit Lacan que les femmes ne se sourmoitie pas si facilement que la conscience universelle issue de la morale oedipienne du parricide” (Bousseyroux, 2010, p. 22).

consecuencia del goce Otro para la mujer en la relación amorosa. Lacan le dio el nombre de *estrago* a la experiencia de amor ilimitado. Dónde lo que no cesa de no escribirse (lo no simbolizado) retorna como un amor loco y angustioso.

Así lo universal de lo que ellas desean es locura: todas las mujeres son locas, como se dice. Es por eso que ellas no son todas, es decir no-locas-del todo, más bien acomodaticias hasta el punto en que no hay límite a las concesiones que cada una hace para *un* hombre: de su cuerpo, de su alma, de sus bienes (Lacan, 1994, p. 63).

La relación a lo ilimitado de una mujer permite comprender mejor ciertos destinos de la relación amorosa. Ser capaz de dar todo por amor se encontraría de acuerdo a una lógica de la privación y no de un masoquismo o un gusto en el sufrimiento.

Lacan se interroga qué puede llegar a ser un hombre para una mujer, en contrapunto a lo que una mujer es para un hombre. La respuesta es que puede ser peor que un *sinthome*, puede ser una aflicción, incluso un estrago (*ravage*) (Lacan, 2005 [1975-76]).¹⁴⁰

Un estrago designa un dolor asegurado; pero hay más, un estrago es lo que se produce cuando faltan las referencias. No

¹⁴⁰ El término *ravage* es originalmente el término que utiliza Lacan (Lacan, 1990 [1969-70]; 1992 [1970]; 2005 [1975]) para definir las relaciones entre la madre y la hija, en cuanto a lo que una mujer espera de la relación con su madre. Se puede comprender que el estrago sea *algo peor* que un síntoma en tanto un encuentro con lo Real donde, en una reducción a ser el objeto del Otro, la mujer pasa de la madre al hombre. La utilización de una misma palabra para lo que nombra lo que concierne a la relación con la madre y a la relación con la pareja puede discutirse. Así, para Colette Soler, en cuanto son realidades diferentes, se hace necesaria una distinción que encuentra en el mismo Lacan. Le parece más apropiado el término *aphlicción* (*aphliction*) escrita con ph de falo para connotar lo que en el lazo del amor no es sin los signos de la desgracia (*malheur*). Para la relación a la madre sería más apropiado, a su juicio, el término *subsistencia* (*subsistance*), con el que cualifica Lacan la relación en *L'Étourdit*. Esta no es solo una cuestión de nombres, sino de una diferencia por cuanto en la línea del hombre (pareja) se transmite la castración. Del lado otro, no podríamos hablar de una transmisión propiamente hablando: *mais, oui, plutôt un moirer de la subsistance et de ses formes. Autrement dit, quand mère, de l'imaginaire là où l'inscription fait de faut* (Soler, 2017, p. 117). Esta diferencia podría leerse en el *estilo* de una mujer y en aquello que haya o no aprehendido del *estilo* de su madre.

es un dolor con puntos de referencias precisos. Cuando hablamos de estrago se trata de algo que excluye, por el contrario, los puntos de referencia... el goce del Otro en sí mismo, es un estrago. El goce Otro en la sexualidad puede ser muy placentero, puede colmar también, pero no impide que sea un estrago en la medida que es un goce al que le faltan las referencias (Soler, 2006 , p. 177).

La falta de referencia sería en sí lo estragante que se arrastra del goce Otro, en tanto tiene efecto en la falta de límites, de marcas, que orienten el encuentro amoroso. Hay varios matices en las formas en que la relación al Otro se puede teñir de absoluto. Por un costado, se trata de lo que permite o no a una mujer ocupar el lugar de objeto en el fantasma de un hombre (objeto *petit a*) en el sentido de que cuando él no pueda hacer de ella la causa de su deseo la humille, pase al goce (Amigo, 2013). El Otro sin barrar es el paso del deseo al goce.

El estrago muestra la otra cara del amor en tanto retorno de la demanda con un *índice infinito* (Miller, 2008).

Una pregunta nos aparece aquí respecto a la diferencia de un absoluto en el límite y un absoluto sin límite. ¿Es una llamada hacia el todo o hacia el abismo en una falta?

Por una parte, una mujer al no estar amenazada por la castración estaría mucho más decidida a entregarlo todo; privarse de todo para ser todo para él y así asegurar un lugar en el Otro. Se responde aquí a una lógica del todo. Pero habría una diferencia entre ser todo para un hombre y ser Otro para un hombre (Laurent, E., 1999).¹⁴¹

Por otra parte, esta diferencia entre estar toda referida y estar sin referencia ninguna, se traduciría en una posibilidad de abismarse en la falta del Otro, cuando una mujer se vuelve Otra para sí sin mediación alguna.

¹⁴¹¿Cuál relación establecer entre estrago y *surmoitié*? Un hombre para una mujer puede devenir estrago en el caso que este devenga su *surmoitié* (Amigo, 2016).

¿Entonces se trata de querer ser toda (*La mujer*) o de abismarse en la falta del Otro \mathbb{A} ? Notamos una disparidad entre los analistas para distinguir o más bien confundir ese empuje a la mujer.

Tal vez esta manera de confrontarlas como alternativas excluyentes es errónea, ya que hacer consistir al Otro puede ser el intento desesperado de reencontrar un marco de referencia, puesto que en la relación a $S(\mathbb{A})$ ha quedado sometida a una demanda infinita.

No obstante, sería posible distinguir entre una locura fálica donde todo el goce se vuelva adscrito a la clave fálica (todo sentido) y una locura femenina, donde se ha prescindido del falo y se inunda la experiencia de un goce sin sentido envuelta en lo infinito y lo indecible (Vallejo, 2014, pp. 91-92).

O como otra manifestación el estrago –a diferencia de la histeria– no buscaría provocar el deseo del Otro, pues sería un querer gozar que se apoya en el amor y su exigencia (Russo y Vallejo, 2011, p. 58).

La clínica, entonces

A partir de aquí se abren perspectivas de la experiencia del análisis en el sentido de cómo trata estas soluciones y estas posiciones del lado femenino en su riesgo –y tentación– de lo ilimitado.

Señala Lacan (2001):

C'est la surmoitié qui ne se surmoitié pas si facilement que la conscience universelle. Ses dits ne sauraient se compléter, se réfuter, s'inconsister, s'indémontrer, se indécider qu'à partir de ce qui ex-siste de voies de son dire.

¿Qué hacer con los dichos del superyó femenino? En la experiencia de análisis se orientaría a refutar, descompletar, inconsistir, indemostrar los dichos que parten un

decir más allá de lo que se puede representar en el símbolo (Laurent, E., 1999, p.117).¹⁴²

Sin duda esta indicación de Lacan abre las vías del tratamiento y de las consideraciones clínicas de no rechazar lo femenino y que pueda tener lugar un goce más allá del falo en una vida y hacerla *vivable*.

Es crucial subrayar la diferencia que hay entre negativizar y negar el goce infinito.

Negativizar el goce no significa rechazarlo. Ahí está la gran diferencia: la dirección hacia el goce femenino entraña la posibilidad de producir una operación que tenga que ver con esta negativización. Lacan convoca al analista a confrontarse al no querer saber nada de eso, propio del neurótico. Reconocer la especificidad del decir femenino tiene que ver con poder soportar esa singularidad, **no para entregarse**, sino para decir que no. No es lo mismo que rechazar por principio y anclarse en el goce fálico para no saber nada (Russo y Vallejo, 2011, p. 156, negritas mías).

¿Cómo concebir esta negatividad que no es negación?

Consistiría en restaurar una relación al vacío. Denunciar los semblantes que hacen consistir al Otro (Laurent, E., 1999, p. 108); por ello apunta al lugar en el sentido que falla.

De otra forma, ¿qué tipo de límite puede operar en la cura que no signifique apelar a una referencia fálica? ¿O se trataría siempre de conjugar ambos goces?

¹⁴² ¿Qué hacer con los sentidos inamovibles del analizante? Para intervenir en estos dichos que tienden al absoluto más que abrir vías asociativas, se indica vaciar los contenidos, realizar una *exhaustión del dicho en el borde de lo imposible* (Zangelini, 2004). Una analizante dice, evocando a una frase de Artaud que tiene en la pared de su pieza: “al igual que él haré lo que he soñado o no haré nada”. La analista dice: “usted no es psicótica”.

Radicalmente uno podría plantearse que si *Otro no existe* (Miller, 2005).¹⁴³ ¿De qué límite puede tratarse el fin de un análisis?

Hacer lugar en el análisis a un punto de exterioridad consiste en “hacer lugar” a lo que permanece como indecible.

Creo que es en esta zona de *goceausencia* femenino que podemos pensar la posibilidad de alojar el punto en el que las palabras desfallecen, haciendo de su constatación una forma de límite” (Vallejo, 2014, p. 94).

La verdadera mujer. La Medea de Chile

“Medea reintroduce en el orden de la *polis* el grito des-enlazado de una mujer” (Vegh, p. 133). Si el goce Otro representa lo que amenaza la organización discursiva, insiste la pregunta de cómo una mujer puede ocupar ese lugar, si este goce está más allá del semblante y el objeto no podría alcanzarse sino en la dimensión del acto (Hatat, 2004).

Lacan ha encontrado en Medea la “verdadera mujer” (1966 [1958]).¹⁴⁴ ¿En qué sentido? ¿Qué hay en Medea que sea del orden de la verdad? Es el momento en que comete infanticidio, cuando abandona todo deseo fálico y asume algo así como su propia vida, que sería el momento de *verdadera mujer* (Haruki, 2015). Si la primera falta es la falta del Otro, no tapar el agujero puede significar devenir el agujero mismo. La paradoja de la expresión *devenir el agujero* estriba en que aquello que deviene no implica ser ni determinación. Es por este devenir que se vuelve *verdadera mujer*. Donde, desprendida del fantasma del Otro, Medea pierde una parte de sí misma.

¹⁴³ Como interpretación de la proposición de Lacan “no hay Otro del Otro”, afirmación que se puede leer a nivel de procesos sociales contemporáneos donde los ideales revelados en su carácter de semblante ya no permiten ordenar el goce. En este sentido, se puede interpretar una feminización contemporánea por conservar un odio hacia el Otro primordial –su abandono– y la búsqueda de un padre ideal.

¹⁴⁴ Lacan identifica el acto de Medea de matar a sus hijos con el acto de la mujer de Gide de quemar las cartas que este le había dejado en cuidado.

Y lo verdadero está en oposición al ser madre. Será verdadera mujer en la medida en que, expurgada del tener fálico que representa la maternidad, arranca a lo femenino de este destino al cual Freud la había determinado (Chevalier, 2017).

La verdadera mujer como esa que se distancia de la madre.

Creo que Lacan habla de una verdadera mujer cuando la madre no ha aplastado, en un sujeto el agujero. Una verdadera mujer se revela cuando el sujeto está preparado para el sacrificio de todos los bienes: el sacrificio del tener (...) Para Lacan el acto de la verdadera mujer es siempre una crueldad, tiene la estructura del acto de Medea, pero es una crueldad que tiene que ver con el sacrificio de lo que ella tiene de más precioso para abrir en el Otro un agujero que no se puede colmar. Es difícil mantenerse en la posición de verdadera mujer, haciéndose reconocer como tal; Medea se revela una vez, pero después los otros la calman, o la encierran, o la aíslan, ella es insoportable. Es un más allá, es lo imposible de soportar en una verdadera mujer (...). El acto de una verdadera mujer es también un callejón sin salida. Para nosotros se trata de explorar –con el acto– una región sin marcas, una zona desconocida que traspasa los límites y que siempre tiene, como decía Lacan, algo de extraviado (Miller, 2007, pp. 289-290, subrayado mío).

Según el poema *La Araucana* (1569) de Alonso de Ercilla,¹⁴⁵ durante la guerra de Arauco entre españoles y mapuche, Fiesia –la mujer del cacique Caupolicano–, viendo a su hombre y padre de su hijo prisionero y haciéndose pasar por un indio común para salvar su vida, arremete contra él y le arroja el hijo.

¹⁴⁵ El poema, publicado en España y escrito en suelo chileno, tuvo como soporte materia en corteza de árbol, trozos de cuero y algunos pedazos de cartas. Debe su nombre en femenino al hecho de que, por entrar en disputa con Juan de Pineda, Ercilla fue condenado a muerte. Pidió a una mujer de gran simpatía del Gobernador que intercediera por su vida. Esta le fue perdonada.

Trújola el negro suelto, no entendiendo
que era presa y mujer tan importante;
en esto ya la gente iba saliendo
al tino del arroyo resonante,
cuando la triste palla descubriendo
al marido que preso iba adelante
de sus insignias y armas despojado,
en el montón de la canalla atado.

No reventó con llanto la gran pena
ni de flaca mujer dio la muestra
antes de furia y viva rabia llena,
con el hijo delante se le muestra
diciendo: "La robusta mano ajena
que así ligó tu afeminada diestra
más clemencia y piedad contigo usara
si ese cobarde pecho atravesara.
¿Eres tú aquél varón que en pocos días
hinchó la redondez de sus hazañas
que con sólo la voz temblar hacías
las remotas naciones más extrañas?
¿eres tú el capitán que prometías
de conquistar en breve las Españas,
y someter el ártico hemisferio
al yugo y la ley del araucano imperio?

¡Ay de mí! ¡Cómo andaba yo engañada
con mi altiveza y pensamiento ufano,
viendo que en todo el mundo era llamada
Fresia, mujer del gran Caupolicano

y agora miserable y desdichada
todo en un punto me ha salido vano,
viéndote prisionera en un desierto,
pudiendo haber honradamente muerto.

(...)

Toma a tu hijo, que era el ñudo
con que el lícito amor me había ligado;
que el sensible dolor y golpe agudo
estos fértiles pechos han secado.
cría, críale tú que ese membrudo
cuerpo en sexo de hembra se ha trocado;
que yo no quiero título de madre
del hijo infame del infame padre.

Si a esta región “sin marcas” se accede por un acto, comprendemos en qué sentido ese acto libera, corta un *ñudo* que mantiene la determinación que enlaza a una mujer; la mujer del gran Caupolican, la madre de su hijo. El paso a convertirse en ese agujero es un sacrificio de lo que se posee de más valioso. *Toma a tu hijo que era el ñudo / con que el lícito amor me había ligado*. El poema lo dice así: desprendido el hijo, roto el nudo. *No quiero título de madre / del hijo infame del infame padre*. Lo que pierde crea agujero en el Otro.

Surge una contraposición entre esta afirmación de la verdadera mujer y *La mujer que no existe*. La expresión verdadera mujer es anterior a *La mujer no existe*. ¿Cómo entender una verdadera mujer luego que la barra ha sido puesta *Lá*? Se podría pensar que es sólo al precio de una torsión increíble que cohabitarían la figura de una verdadera mujer (Medea) y la infigurable *Lá* (Chevalier, 2017).

¿La verdadera mujer existe? Lo insoportable que ella es –para ella y para el otro– pareciera indicar que un acto de verdadera mujer no es garantía de una existencia. Un acto no es una esencia en el tiempo.

No existe una universal de la verdadera mujer, pero sí es posible pensar que ante contingencias de la vida existan actos de “verdadera mujer”. Decir que se trata de actos es suponer que una “verdadera mujer” aparece como *tyche* y que no implica una esencia que permanezca en el tiempo (...). Ella es Otro para sí misma y a pesar de sí misma. Cuando digo “a pesar de sí misma” me estoy refiriendo a esos estados en los que una mujer puede llegar a convertirse en criminal sin remordimientos apuntando a la castración de su *partenaire*. Medea en tanto mujer es más real y más verdadera porque sabe que la vara que mide el deseo es la castración, y también sabe que pasa por allí con mayor tranquilidad en tanto a ella no le falta nada, por eso su angustia no está vinculada con la pérdida de objetos fálicos. La terrible verdad que enuncia Medea es que todos esos objetos que adquieren valor fálico están muchas veces supeditados al amor, y que ciertamente la pérdida de amor no es poca cosa para una mujer especialmente cuando se hace del amor un Todo (Larrahondo, 2013, p. 360).

El amor como puro Real sin freno, siendo un amor que no se funda en la falta lleva a la muerte.

Ello quiere decir que en un doble Medea, al desenlazarse, muestra al desnudo lo que soportaba el valor fálico del objeto y en ello las consecuencias mortíferas de un Real desanudado.

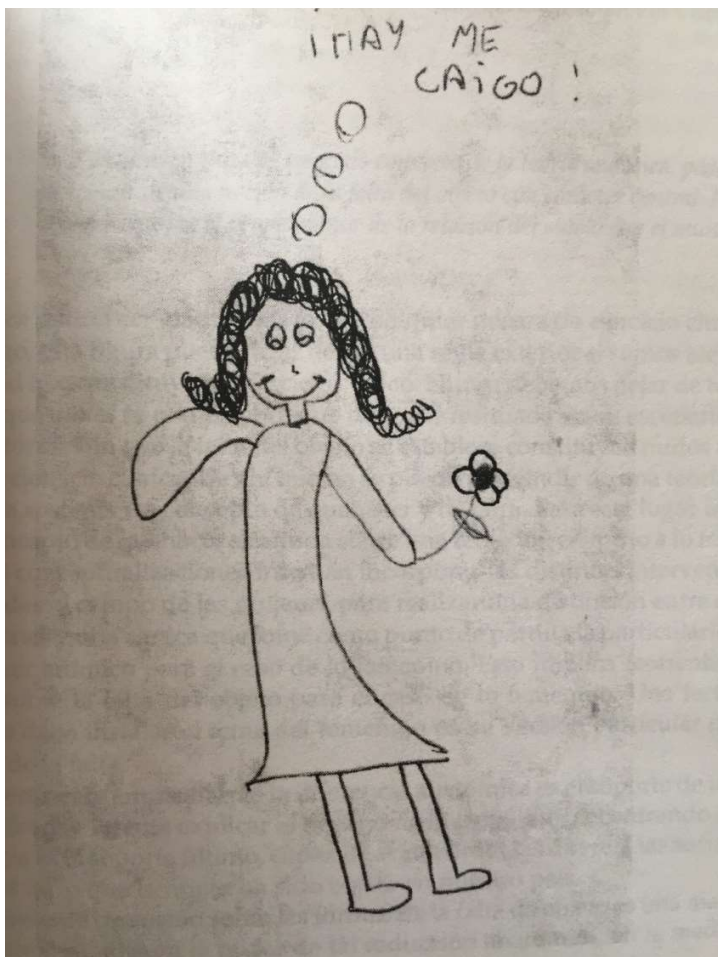
Los amores demasiado violentos no conceden a los hombres ni buena fama ni virtud. Pero si Afrodita se presenta con medida,

ninguna otra divinidad es tan agradable ¡Nunca soberana, lances sobre mí, desde tu áureo arco, el dardo inevitable urgido de deseo (Medea, V.625-636). Hay algo sublime en el amor, pero también hay algo de lo *Unheimlich*, del horror. El texto lo plantea en términos de medida; para nosotros-lo anticipamos es una cuestión de enlace: según que se conjugue ese amor, será un amor sublime o un amor que lleve a la muerte (Vegh, 2017, p. 143).

Por este costado es posible leer lo que ocurre con el destino de la maternidad de Medea desde la perspectiva de lo Real. Apelando a la escritura nodal, Lacan ubica la vida en lo Real de lo Real (Lacan, 1974-75) “Por qué no podríamos escribir ahí también lo real del cuerpo, el ser que engendra el ser” (Vegh, 2017, p. 148). Entonces, aquí se nos abre una perspectiva para entender la maternidad no solamente respecto al falo y las equivalencias simbólicas que ponen al hijo en el lugar del objeto que el padre no ha dado.¹⁴⁶ Sería posible pensar que una mujer también quiere un hijo como afirmación de la vida, lo que daría lugar a lo Real que hay en el querer ser madre . Esta es la dimensión que Medea mostraría sin velos. En esta lectura se acentúa lo Real del ser madre y del fundamento real del amor en general Cuando hay desanudación de lo Simbólico en su cara Real, como pura afirmación del ser, la vida lleva a la muerte (Vegh, 2017, p. 148). Es el horror de un amor fundado en lo Real.

¹⁴⁶ En esta visión la maternidad no se reduce a una maniobra para alcanzar el ser por la vía del tener, lo Real de la maternidad es afirmación de la vida , se agrega un matiz a la proposición de Lacan donde verdadera mujer es la que se distancia de afirmar su ser en la maternidad. Si bien ser madre desde las coordenadas fálicas es una manera de hacer existir a la mujer tal como maniobra histórica boicotea el tener en los hombres; en el punto real de lo Real, maternidad y feminidad parecieran no distinguirse.

Lo Real y el límite



¡Hay me caigo! Dibuja una niña de 5 años. Probablemente el contraste de su sonrisa con el extravío de sus ojos contrasta con la flor que parece ser una prolongación de su cuerpo, flotando en el espacio. Sentimientos de incompletud, de infinito, de inconsistencia, de falta de identidad, se encuentran habitualmente en la clínica que escucha lo femenino. El tratamiento no puede rechazar lo que del goce podría conducir a lo peor. Pero se trata de que ese goce no necesariamente conduzca a lo peor dónde lo peor es lo sin límite.

¿Qué se puede hacer con la nada que la habita? Podemos conservar esta interrogante que puede permitir entender ciertas vicisitudes respecto al goce del lado femenino, y cómo compromete una falta de identidad. Entonces, fuera más allá de

las coordenadas fálicas ¿hay una vía vivible? O simplemente, ¿cómo hacer lugar a la mujer sin que ello sea locura? Y en esto reencontramos nuestra pregunta por lo Real, por lo imposible de escribir.

Y también, ¿qué se puede decir y qué se puede escribir de ese imposible en tanto tal, qué puede *hacer el* análisis con lo Real del goce?.

Hacer presente ese agujero por la vía del sacrificio amoroso es un camino posible que lleva a lo peor. Y no es casual que los efectos estragantes de este goce Otro estén ligados al amor. El goce fuera de la ley implica la relación del lado femenino a esa falta donde lo que falta *encoré* es la última palabra sobre el amor. Esto escribe Lacan con S (\mathbb{A}). Al *partenaire* en \mathbb{A} se dirige la demanda de amor, desde el borde de un vacío, *hay me caigo al agujero en el Otro*. Hemos visto que un destino posible es el retorno de la demanda ilimitada, con un devastador efecto para la subjetividad femenina.

Entre este destino y la cura de una mujer Lacan indica la **experiencia mística** como algo por leer.

¿Qué anuda de amor y goce a las místicas con el padre? La interrogante se dirige a ese más allá del límite, en *la zona sin marcas* para comprender aquello hacia lo cual se dirige el amor y el goce. En otras palabras ¿qué hay del padre ahí? ¿Qué ocurre con el amor al padre más allá del falo? Es posible proponer que este goce Otro *supone* en el horizonte un amor dirigido al padre (E. Laurent, en Miller, 2013).

El goce femenino supone un amor dirigido al padre que no es ya un padre de la realidad. El amor al padre dice Laurent, se vuelve un goce que relanza la cuestión del amor y del goce. Es la figura que garantiza el relanzamiento del goce. Así, el padre no puede funcionar sólo como un límite, no se parte ya del padre muerto universal sino de aquel que encarna un deseo vivo, posibilitando así la inscripción de un goce contingente. Salvar al padre supone la maquina insensata del empuje superyoico de goce. La verdadera confrontación del más allá

del padre no es la muerte del padre ni el sacrificio del hijo, sino la constatación de que el Otro no existe. Un mundo sin Otro no es un mundo sin padre, es un mundo en el que se accede subjetivamente a un más allá del amor al padre y del esfuerzo por salvar su prestigio ideal. Resta el tratamiento particular del goce que se desprende de la mitigación del imperativo del superyó, y, uno por uno tal vez, una nueva manera de amar (Tendlarz, 2013, subrayado mío).

Digamos que el padre además de limitar debe poder hacer, de la mujer con la cual tiene relación, la causa de su deseo. Al mismo tiempo debe ser el medio para que ella pueda devenir Otra para sí misma, es decir, para que pueda gozar para que pueda experimentar ese Ek-tasis, o sea, **saberse mujer**. Lacan subraya que ese saber es puntual. Pero es por cierto muy diferente cuando una mujer lo sabe, aun si encontramos sujetos que prescinden por completo de relaciones sexuales durante mucho tiempo. Hay una diferencia en cuanto a ese saber” (Laurent en Miller, 2013, p. 406).

El medio del hombre (como padre viviente) da lugar a que una mujer pueda experimentar ese goce Otro y sitúa un enlace paradójico entre aquello que la une y la separa de su *partenaire*. En este punto se distingue de la experiencia mística; los místicos tendrían un acceso directo al goce Otro y las mujeres requieren de la mediación del amor a un hombre.¹⁴⁷

Lo que resuena en el cuerpo en algunas místicas y místicos evita el órgano (Laurent, E., 2010, p. 127). Esta diferencia en lo relativo al cuerpo (órgano) de un

¹⁴⁷ Aquí esta mediación del hombre es otro lugar para interrogar los esquemas de la sexuación a partir de la relación entre cuerpo y posición sexual. Es decir, tal como se trata de una relación al goce de los cuerpos lo que define su posición, aquí ¿esa mediación subraya que se trata de otro cuerpo real o de un cuerpo que porte – necesariamente– el atributo fálico?

partenaire en un caso y su relación directa en el otro, acentúa la interrogante sobre qué es aquello de lo cual en ambos casos hay efectos indecibles en el cuerpo.

En el caso de una

Lo que significa que la mujer no exista en el Otro ($\exists x \overline{\Phi x}$) es que el hombre tiene la medida de su ser en el falo. ¿Qué hay en ese lugar vacío si ella no tiene esa medida? ($\forall x \phi x$) En un sentido, los modos *de hacerse un ser* tienen para una mujer que ver con estos modos de velar la nada, lo que amarra su relación con el semblante.¹⁴⁸

De ahí su vinculación con el objeto *a*. Prestarse a ser semblante del objeto y ocupar un lugar en el fantasma es posible en la medida que esté no-toda allí.

Para un hombre la mujer es objeto causa de su deseo, objeto de su fantasma, pero para una mujer esto no es vivible sino a condición de que lo ubique en esa posición como castrado: allí puede ella desdoblarse y tener el significado fálico –buscar lo fálico en el cuerpo del hombre que ama– y por otro lado tener relación con ese Otro goce que es suplementario, que no es sin el falo pero que a la vez no lo completa (Laurent, E., 2010, p. 26).

¹⁴⁸ Una nada que ya no es corporal como la pensaba Freud. El objeto *a* como consistencia lógica (Lacan, 2006, [1968-69]) responde a la inconsistencia del Otro. La paradoja que encierra el objeto *a* es que es, a la vez, el agujero y los trozos que provienen del cuerpo y tapan ese sustancioso agujero. Se puede leer esta simultaneidad desfasada en la figura del ocho interior, donde Lacan lee el circuito y lo que cae del circuito en su recorte. Este desfase entre el elemento que lo colma y el lugar que da forma al agujero se puede entender con Žižek como lo que arrastra el orden simbólico que desde que surge introduce una diferencia mínima entre el lugar estructural y el elemento que lo ocupa. Lo que da como resultado lugares vacíos y ciertos objetos que circulan sin lugar (2015)

Entendido así, se presenta como necesario el *partenaire* no sólo como medio de acceso al goce sino como en la palabra que se demanda de aquél, sea indicado algo de este goce que está más allá del falo. Una suerte de ciframiento.¹⁴⁹

El goce Otro, místico y femenino

¿Cómo considerar el consentimiento fálico con la relación de lo femenino a S (A)? Es a través del *partenaire* que la mujer accede a ese goce Otro que puede ser o encarnar ella misma. ¿Cómo y qué efectos tiene acceder a lo femenino que la habita?

Pero es también donde se capta lo que hay allí que aprender, a saber que si se la satisface ahí la exigencia del amor, el goce que se tiene de una mujer la divide, haciendo de su soledad *partenaire*, mientras que la unión queda en el umbral.

Entonces cómo reconocería el hombre servir mejor a la mujer de la que quiere gozar si no es devolviéndole ese goce suyo que no la hace toda suya: por en ella resucitarlo (Lacan, 1986, p. 466).

¿Qué tipo de soledad es esa? Siendo un goce que la divide, *la divise*,¹⁵⁰ *lui faisant de sa solitude partenaire*. Comprendemos que el acceso a este Otro goce que el fálico no es un remedio para la no-relación, pues no es su complemento. No es un goce que re-una. Y abre esta paradoja en la que un hombre pueda permitirle acceder a ese otro goce en las coordenadas del no-toda que significarán aquí *no toda de él*. Seguramente aquí hay algo de la fuente de los celos masculinos, y la dificultad de

¹⁴⁹ Esta necesidad de que el *partenaire* hable –amor– es una exteriorización de una *distancia narrativa* (Žižek, 1997) que mantiene la mujer en el acto sexual. Narración en el espacio que abre el volverse otra para sí misma. Tal vez algo de esto ayude a comprender por qué las místicas, además, escriben.

¹⁵⁰ Doblemente dividida, la división del sujeto se redobla en su división de goce. Por este goce del que ella es no-toda, la hace en ausente de sí misma en tanto sujeto. Esta ambivalencia constituye toda su libertad y su soledad (Meshreky, 2011).

aceptar esa zona donde no poder seguirla le resulta, al hombre, insoportable. El lugar del hombre es ser este relevo para volverla otra para sí misma: *relais pour que la femme devienne cet Autre pour elle-même, comme elle l'est pour lui* (Lacan, 1966 [1958], p. 732).

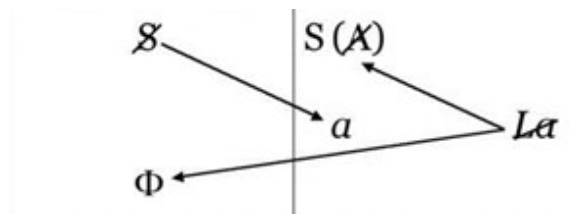
Leído en el esquema, es esta posibilidad de ocupar el lugar de objeto causa del deseo en el fantasma del hombre (lo que es rechazado en la histeria) lo que abre *el relevo*, la *resurrección* de un goce más allá del falo. Nos preguntamos si la histeria – en principio obstáculo– no es, a la vez, el principio del camino, configurando una necesidad de pasar por el sentido para acceder a este goce. La pareja masculina es así un paso, un medio a lo sin mediación.

El gozar Otro

Esta apertura a $S(A)$ es un mixto de amor y de goce extático. Es en esta abertura cuando Lacan interroga el goce del Otro femenino. ¿Qué encuentra? Que a diferencia de gozar de un cuerpo como objeto, es el cuerpo-Otro quien goza.

La dificultad está en poder pensar ese Otro goce o el goce del cuerpo como Otro *desde sí mismo en su Otredad*.

Esta dificultad la apreciamos escrita en el esquema, donde el objeto que encuentra lo masculino en el lado femenino, el objeto *petit a* causa de su deseo, está instalado en la apertura de los vectores que desde La mujer se dirigen hacia el falo y el significante del Otro barrado.



La diferencia de los goces se aprecia en esta disyunción entre el cuerpo y el objeto.

En un caso es un goce gramaticalmente conminado a un valor de goce (gozar de...), en el Otro es un goce que se despega del objeto, es el cuerpo el que goza, intransitivamente.¹⁵¹ Cabe aclarar que ese gozar extático en verdad no es subjetivo más que por suposición lingüística –si por subjetivo se entiende lo que puede enunciarse como sujeto gramatical de la oración–. Para Lacan el goce femenino tiene este elemento en común con el goce místico, etimológicamente y prácticamente cerrado al reconocimiento del sujeto: se experimenta sin saberlo (Lombardi, 2005, p. 3, subrayado mío).

La expresión de Lacan dice:

Hay un goce de ella, de esa ella que no existe y nada significa. Hay un goce suyo del cual quizá nada sabe ella misma, a no ser que lo siente: eso sí lo sabe. Lo sabe, desde luego, cuando ocurre. No les ocurre a todas (Lacan, 1986 [1972-73, p.90]).

Lo subjetivo que da lugar a la expresión: María goza, Santa Teresa goza, solo lo es en tanto sujeto de la oración, pero no constituye una constatación o reconocimiento de ese goce como propio. No es el goce de un sujeto. La paradójica expresión de Lacan junta *lo que es de ella* y *de esa que no existe y nada significa*. Al final, el punto de certeza se reduce a “se siente”, como aquel envés de la representación.

En relación a lo que ofrece la vía del objeto **a**, entre hacerse síntoma de otro síntoma (padre o dios no místico), Lacan propone que a veces la mujer se siente Otra para sí misma, síntoma de Otro cuerpo, y “experimenta una satisfacción que no

¹⁵¹ Es una forma gramatical que no admite complemento directo. Estos verbos son llamados de significación completa. El verbo gozar es transitivo o intransitivo. ¿Se necesita o no de un complemento directo? Esta cuestión aparentemente “gramatical” encierra el quid del asunto: se goce de o se goza intransitivamente.

reconoce como tal desde las coordenadas acostumbradas de su identificación” (Lombardi, 2005, p. 4).

El Otro cuerpo quiere decir un cuerpo no atrapado en los marcos fantasmáticos, un cuerpo como Otro. De allí la expresión que despliega ese “se siente” como un sentirse Otra para sí misma.

Escriben el Otro en el cuerpo: el testimonio místico¹⁵²

En el testimonio de los místicos hay, sin duda, un intento de hacer un lazo con ese goce que empuja a la soledad; por algo escriben, e intentan transmitir esa experiencia. Hay intento de transmitir algo de lo imposible de decir de este goce que se siente en el cuerpo. Eso imposible de decir es para Lacan posible de escribir (Laurent, E., 2010 p. 163).

Reencontramos la continuidad del trabajo de Lacan en *impossible de decir*.

Estas jaculaciones místicas no son ni palabrería ni verborrea; son, a fin de cuentas, lo mejor que hay para leer –nota a pie de página: *añadir los Escritos de Jacques Lacan*, porque son del mismo registro. Con lo cual, naturalmente, quedarán todos convencidos de que creo en Dios. Creo en el goce de la mujer, en cuanto está de más, a condición de que ante este de *más* coloquen una mampara hasta que lo haya explicado bien (Lacan, 1975 [1972-73]).

Je crois à la jouissance de L femme en tant qu'elle est en plus.

¹⁵² ¿Místico o místicos? Si bien hay místicos y una pluralidad de discursos, Lacan y el historiador de la mística De Certeau, mantienen el singular, al menos para la mística cristiana, porque no se trata de considerar los contenidos en base a los cuales pueden establecerse las diferencias, sino de ver en la mística una *forma de enunciación*, una estructura de discurso (Causse, 2014).

¿Cómo comprender la función de esta escritura que aúna dos órdenes de escritos; los del psicoanalista que escribe sobre aquello y los escritos de los místicos que testimonian de aquello? Y si son del mismo registro, ¿qué quiere decir Lacan sino que la creencia que comparten es la del goce Otro? Pero debe haber una diferencia entre ser un místico que siente el goce y ser un analista que ha encontrado ese goce en análisis. Al mismo tiempo se vuelven a reunir en el estatuto de la escritura que da cuenta de ese goce imposible de decir.

¿Cómo leer aquí la palabra creencia? “¿Pero este goce sentido, siendo inefable, puede sostenerse que existe?” (Braunstein, 1990, p. 113). En la misma línea, otros analistas se preguntan (André, 2002) cómo distinguirlo del hecho de desear otra cosa frente a lo que hay y que no alcanza.

Una creencia, ya se sabe, es poco segura y quien la manifiesta evita comprometerse (como al decir “creo que lloverá”) o es, en el otro extremo, una certidumbre extrema y devoradora, algo que pueda llevar a alguien a morir por su causa (precisamente, ese “creo en Dios” cuyo equivalente lacaniano es el goce femenino (Braunstein, 1990, p. 113).

En la diferencia de estos extremos, la experiencia clínica puede “Lo que parece cierto a la luz de la clínica” (Braunstein, 1990, p.113), con lo cual el analista podría dar fe de algo más que el goce ligado al pene y la detumescencia.

Fueron los términos “certeza en la experiencia” lo que le interesó a Lacan de los testimonios místicos: “Dios de goce nos da una presencia que permanece, y masoquistas y místicos son los que están seguros de su existencia, no por teología, sino por los que les hace en el cuerpo, y esa certeza siempre interesó a Lacan” (Laurent, E., 2007, p. 91).

Hay que advertir que el cuerpo en la mística resulta el lugar de la experiencia que luego es transmitido en la escritura. El Otro toma el lugar del cuerpo de manera tal que es el cuerpo el que se convierte en un enigma: “Elle place le corps dans un rapport d’être étranger à la lui-meme, marquant, à sa manière, la place central d’une

Autre en soi. La mystique fait ainsi du corps le lieu de l'Autre" (Causse, 2014). Hay un paso del lugar del Otro en el lenguaje al cuerpo. El efecto es volverse a través de esa experiencia *Otro para sí mismo*, con la consecuencia de que al mismo grado de certeza corresponde un extrañamiento, una expropiación, una extrañeza de sí.

Leamos algunas puestas en escrito de esta experiencia:

En estos arrobamientos aparece no anima el alma en el cuerpo, y así se siente muy sentido, faltar de él el calor natural: base enfriando, aunque con grandísima suavidad y deleite.

Aquí no hay remedio de resistir, que en la unión, como estamos en nuestra tierra, remedio hay (...). Acá las más de las veces ningún remedio hay, sino que muchas, sin prevenir el pensamiento ni ayuda viene un ímpetu tan acelerado y fuerte, que veis y sentís levantarse esta nube, o esta águila caudalosa y cogeros con sus alas. Y digo, que se entiende y veis os llevar, y no sabéis dónde; porque aunque es con deleite la flaqueza de nuestro natural hace temer a los principios (...) y en tanto extremo, que hay muchas veces que querría yo resistir, y pongo todas mis fuerzas en especial algunas, que es en público, y otras hartas en secreto, temiendo ser engañada (...). Y aunque yo confieso, que gran temor me hizo, al principio grandísimo; porque así levantar un cuerpo de la tierra, que aunque el espíritu lo lleva tras sí, y es con suavidad grande, si no se resiste, no se pierde el sentido; al menos yo estaba de manera en mí, que podía entender era llevada (...). También deja un desasimiento extraño, que yo no podré decir cómo es diferente en alguna manera. Digo más, que estotas cosas de solo espíritu, porque, ya que estén, cuanto a el espíritu, con todo desasimiento de las cosas; aquí parece quiere el Señor que el mismo cuerpo lo ponga por obra (...). Digo, que muchas veces me parecía me

*dejaba el cuerpo tan ligero, que toda la pesadumbre del me quitaba, y algunas era tanto, que casi no entendía poner los pies en el suelo (...) esta transformación del alma toda en Dios dura poco; **más eso que dura, ninguna potencia se siente ni sabe lo que pasa allí.** No debe ser para que se entienda mientras vivimos en la tierra, al menos no lo quiere Dios que no debemos ser capaces para ello. Y esto he visto por mí. Después de que tornan en sí, si ha sido grande el arrobamiento, acaece andar un día o dos y aún tres, tan absortas las potencias, u como embobecidas, **que no parecen andan en sí.** Aquí es la pena de tornar a vivir (Santa Teresa de Ávila, 1984).*

Puntuamos esos momentos que escande Lacan: la exaltación de la experiencia corporal, lo que está puesto en obra es del orden del cuerpo. Experiencia que desconoce las potencias habituales, no sabe más que se lo siente. El retorno como nostalgia de la sensación abandonada, mantenimiento de la no coincidencia consigo: dislocación del en sí, suspensión del para sí, ignorancia en el para Otro.

En Santa Teresa de los Andes se escribe así: “¿Y yo no querré sufrir nada por su amor? Yo que soy una nada criminal mientras que Él sufre siendo un Dios que tienen derecho a ser adorado y servido por sus criaturas”. **“El desasimiento completo de mí misma”**. Se trata de el olvido de sí misma que se alcanza uniéndose a Jesús.

He de eclipsarme. No he comulgado. Llegué a soñar anoche que tenía hambre de Jesús. El me amó y se quiere unir a mí. Vi que ni aún con los ángeles se une y, sin embargo, con una criatura tan miserable se quiere unir; quiere identificarla con su propio ser sacándola de sus miserias para divinizarla de tal manera que llegue a poseer sus perfecciones infinitas. **Todo esto me hace como salir de mí** y cuando abro los ojos me parece que vuelvo de otra parte. Tengo tanto amor que Dios no se aparta de mi

pensamiento y es tal la intensidad de amor que experimento, que me siento sin fuerzas, desfallecida y **algo como si estuviera en otra parte, no en mi misma**. Me sentía sin fuerzas, como desfallecida y como si no estuviera en mi misma... Principié a ver las infinitas perfecciones de Dios, una a una, y hubo un momento que **no supe nada: estaba como en Dios (...)**.

Hace ya tres meses que todo lo deje por seguir la voz de Dios (...).

Sentí un amor tan grande por N. Señor que me parecía que mi corazón no podía resistir y al mismo tiempo, créame Rdo. Padre, que no sé decir lo que me pasó **pues quede como atontada – he pasado todos estos días como si no estuviera en mí**. Hago las cosas pero sin darme cuenta. Después en la oración, se me presentó Dios, e inmediatamente mi alma parecía salir de mí, pero con una violencia tal, que así me caí del suelo. No pierdo los sentidos, pues oigo lo que pasa al lado pero no me distraigo de Él. Sobre todo cuando el espíritu sube más, entonces no me doy cuenta (esto es por espacio de minutos creo) pero paso la hora casi entera en este levantamiento de espíritu; pero eso sí que con interrogaciones no vuelvo bien en mí. Después mi cuerpo queda todo adolorido y sin fuerzas (...) creo que pasaron dos días sin poder hacer nada. En estos propósitos estaba, cuando derrepente se me vino a la mente el **anonadamiento de Dios bajo la forma del pan**, y me dio tanto amor que no puede resistir, y mi alma, con una fuerza horrible, tendía a Dios. Después sentí esa suavidad, la que me inundó de paz y me convenció que era Dios (Teresa de los Andes, 1993).

Nótese que el en (Dios) es estar fuera de, no en, no saber de. La acentuación del estar en otra parte : A-no-nada de Dios. En el Dios que sufre se entrega como *estando en él, la nada criminal*. El estar en pareciera estar hecho de un anonadamiento mutuo.¹⁵³

¿Qué relación hay entre ese cuerpo del Otro y el cuerpo de la letra que lo testimonia?

El costado de la creencia

Con la tal Hadewichj pasa como con Santa Teresa: basta ir a Roma y ver la estatua de Bernini, para comprender de inmediato que goza, sin lugar a dudas pero ¿ y con qué goza? Está claro que el testimonio esencial de los místicos es justamente decir que lo sienten, pero que no saben nada (Lacan, 1986, [1972-73], p. 92).

Mais pour la Hadewijch en question, pour Sainte Thérèse, enfin disons quand même le mot, et puis en plus vous avez qu'à aller regarder dans une certaine église á Rome la statue du Bernin pour comprendre tout de suit, enfin, quoi, qu'elle jouit, ça fait pas de doute! Et de quoi jouit-elle? Il est clair que le témoignage essentiel de la mystique c'est justement de dire ça, qu'ils l'éprouvent mais qu'ils n'en savent rien (Lacan, 1975 [1972-73], p. 57).

A lo que encuentra en el escrito de las místicas Lacan agrega lo que hay para ver.
¿Qué estatuto tiene la figuración de Santa Teresa de Ávila de Bernini? Recordemos

¹⁵³ Teológicamente el anonadamiento de Cristo consiste en que, siendo de condición divina, no consideró codiciable ser igual a Dios. El término griego es *ekénosis*, que significa despojarse. Cristo se despoja de su grandeza. Así puede ser considerada la encarnación de Cristo como un "auto-vaciamiento" de la manera divina de su existencia. "Sin embargo se anonada a sí mismo, tomando forma de siervo" (Filipenses 2:7). Un momento de este anonadamiento se considera el convertirse en un trocito de pan. Vaciamiento de sí en el don de sí (Van Breemen, 1992).

que tanto en la escritura, los versos, la prosa de las místicas, como en esta estatua, Lacan dice encontrar el índice de un *encuentro*:

El encuentro con ese gran Otro, en estos versos, se dará en la medida en que ella se pierda. El agujero no es la consistencia, no es el gran Otro sino el agujero del gran Otro. **Ser de la significancia** que encuentra en ambos, en ella y en él, el límite del saber: es el agujero principal que contamina a los otros la falta (Vegh, 2010, p. 123, negritas mías).

¿Cómo leerlo en una escultura? El conjunto escultórico de Bernini, en correspondencia con su referencia barroca, ofrece una puesta en escena donde, desde el punto de vista de las coordenadas del arte, se entiende “el Barroco como intento de abordar el goce a través del agotamiento de su representación” (Laurent, E., 2002, p. 16).

El amor carnal como modalidad de la mística encuentra en la escultura este lugar del Otro en el cuerpo, donde se trata de la evocación de un goce:

En todo lo que se desprendió por efecto del cristianismo, en especial en el arte –por eso voy a dar en el barroquismo ese que acepto que me encasqueten–, todo es exhibición de cuerpos que evocan el goce, y créanme pues es el testimonio de alguien que acaba de regresar de una orgía de iglesias en Italia. **Todo menos la copulación** (Lacan, 1986, [1972-73], p. 137, negritas mías).

La ausencia de la copulación y la evocación del goce en el cuerpo es *lo que hay para ver*. Esta manera en que el arte (cristiano) se relaciona con el cuerpo (de Cristo) y donde encuentra el lugar del Otro goce.

El hecho de transformar la pasión, por primera vez en la historia, en un sentido activo (...) como algo que si bien perturba el equilibrio, tiene que subjetivarse como forma, como algo que hay que acoger y reconocer. Lacan lo considera como el aislamiento en la cultura de la manifestación del *Otro goce* (Laurent, E., 2010, p. 104).

Entonces, por esto podemos ver en esa escultura del éxtasis de Santa Teresa una manifestación fundamental de la percepción de este Otro goce.¹⁵⁴

El Otro, el divino y el cuerpo

Comprendamos este rasgo de la literatura mística donde el amor es extremadamente carnal.

“Los místicos experimentan un montón de cosas, hasta la certeza que el sujeto místico relata que en su cuerpo está indicada la presencia del Otro divino” (Laurent, E., 2002). La búsqueda de Lacan coincide en la vía de la letra lógica y de la letra que testimonia la mística. ¿Por qué? En principio encontramos eso común en su diferencia: en ambos el límite en el saber se corresponde con el enigma del cuerpo (del Otro) en relación al lenguaje.

¿Cómo funciona la letra en el caso de los escritos místicos?

Son páginas que siempre perturban; uno se pregunta: ¿en qué esto es una metáfora? Es precisamente lo que le interesó a Lacan: es una metáfora encarnada (Laurent, E., 2010, p. 106).

Es interesada esta expresión metáfora encarnada. ¿Qué quiere decir? Que no es una simple metáfora sino que compromete la carne, en-carne, *en-corps*. Porque este

¹⁵⁴ Momento, además, que en la cultura marcaría un viraje del goce homosexual de la ética clásica hacia una relación con la heterogeneidad del Otro.

modo de gozar de las místicas que es muy concreto, es lo contrario del amor idealizado. El anonadamiento no debe confundirse con la pérdida del objeto. En este sentido no es romanticismo, “no construye un discurso sobre el amor hacia el objeto perdido” (Laurent, E., 2010, p. 106).

Se trata de la presencia del Otro más allá de la norma que distingue y regula las relaciones de la presencia, de la ausencia. No se trata de un estar en la presencia *presente del Otro*. Conviene recordar que ese Otro está escrito A. “La mística tiene la ventaja de presentarnos un goce, está centrada en lo real de un goce, no en la lamentación o queja sobre el objeto perdido” (p. 107).¹⁵⁵

Después mi cuerpo queda todo adolorido y sin fuerzas (...) creo que pasaron dos días sin poder hacer nada / No he comulgado. Llegué a soñar anoche que tenía hambre de Jesús.

Como se puede leer en los fragmentos de las santas, lo que les falta es lo que las hacía gozar, una vez que han vuelto. “Después del goce los deja en falta como el toxicómano está en falta de su sustancia, no es una quimera” (Laurent, E., 2002, p. 107). Se quejarían después de que ya no encuentran las mismas sensaciones, cuando ya no es el tiempo de lo experimentado.

Esto es muy importante en esta metáfora: lo encarnado es *hacer constar* un goce Otro. Si bien no hay órgano (entre ella y el Otro), el cuerpo resuena con el Otro

¹⁵⁵ Una diferencia se produce en este punto con respecto a una lectura de la mística como la de Michel de Certeau, donde lo que se enfatiza es del orden del discurso, de la mística como fundación de un lugar de enunciación luego de la retirada del Otro (De Certeau, 2006). Así, él puede decir de los místicos: “Una carencia los empuja a escribir” (p. 11). Tal vez por ello –a diferencia de Lacan que ponía sus escritos junto a los místicos–, De Certeau aclara: “Este libro se presenta en nombre de una incompetencia: está exiliado de aquello de lo que trata. La escritura que dedico a los discursos místicos de (o sobre) la presencia (de Dios) tiene como estatuto *no formar parte de ellos*” (p. 11). Ello autoriza a algunos analistas a descartar la experiencia mística y relevar el lugar de enunciación como efecto en la palabra de una *Dios exorcizado*. “Me interesa por un lado cuando De Certeau habla del referente, cómo estudiar el referente del discurso místico, y dice que no ha de buscárselo por el lado de la experiencia, ya que se trata de una operación de discurso, es decir, pareciera que le interesa más entender la mística no como una experiencia corporal ni como una vivencia de Dios sino como la fundación de un lugar de enunciación. Y es ahí donde yo me corrí de la lectura de Lacan (...) pareciera más centrarse por el lado de la experiencia por eso manda a ver la estatua de Santa Teresa de Bernini y dice que allí verán –no ciertamente un discurso ya que un discurso no se ve (...). Ahí me parece que es limitado, me parece que Lacan no está expresando todas las consecuencias de su postulado de la existencia de Dios o del lugar del Otro como del lugar de la palabra (Eidelztein, en Vallejo, 2008). Podríamos agregar claro que no, porque no se trata del Otro como lugar de la palabra sino precisamente el cuerpo como lugar del Otro.

“que testimonia de una presencia de **un encuentro real**, y no solamente de la pérdida” (Laurent, E., 2010, p. 107).¹⁵⁶

Este encuentro, real, metáfora encarnada, certeza de lo que se siente y de lo que no se sabe decir, que se puede escribir; este acontecer del Otro goce en el cuerpo, posee una textura en su manifestación que luego de invitarnos a leer-lo, a mirarlo en su teatro barroco, Lacan nos devuelve a la letra, al discurso de su enseñanza para agregar la formulación de este goce a la escritura de las fórmulas de la sexuación sobre la cual vale detenernos. A distancia de un escrito por un místico, y de las letras lógicas, Lacan propone una manera de decir este goce llena de paradojas: evidentemente el principio sigue siendo el mismo: es imposible decirlo.

Ejercicio de formulación escrita de lo imposible : la certeza del goce y la necesidad de que el goce no fuese ese

Del goce, entonces. Cómo expresar lo que haría falta que no respecto de él si no por lo siguiente: si hubiese otro goce que el fálico, haría falta que no fuese ese (...). ¿Qué designa el ese? Designa lo que, en la frase, es el otro, o aquel del cual partimos para designar a ese otro como otro? Lo que aquí digo se sustenta a nivel de la implicación material porque la primera parte designa algo falso –*si hubiese otro*, pero no hay sino el goce fálico– a no ser por el que la mujer calla, tal vez porque no lo conoce, el que la hace no-toda. Es falso que haya otro, lo cual no impide que sea verdad lo que sigue, a saber, que haría falta que no fuese ese (...). Supongan que haya otro, pero justamente no hay” (Lacan, 1986 [1972-73], pp. 74-75, subrayado mío).

¹⁵⁶ Distinto a las coordenadas fálicas donde “el objeto se alcanza por la vía de la búsqueda del objeto perdido. Por el solo hecho de esta repetición se instala una discordancia. El sujeto está unido con el objeto perdido por una nostalgia. El nuevo objeto se busca a través de la búsqueda de una satisfacción pasada: es encontrado y atrapado en un lugar distinto a aquél donde se lo buscaba” (Lacan, 2005, [1955-56]).

La jouissance donc. Comment allons-nous exprimer ce qu'il ne faudrait pas à son propos, sino par ceci: s'il y en avait une autre que la jouissance phallique, là, comme ça, pour que vous ne perdiez pas la corde, c'est affreux mais si je vous parle comme ça, comme j'ai pris mes notes ce matin, vous perdrez le fil, s'il y en avait une autre, il ne faudrait pas que ce soit celle-là. C'est très joli (...). Oui... s'il y en avait une autre, il ne faudrait pas que ce soit celle-là. Écoutez ça. Qu'est-ce que ça désigne, celle-là? Ça désigne ce qui dans la phrase est l'autre? ou celle duo nous sommes partis pour désigner cette autre come autre – Il n'y en a pas d'autre que la jouissance phallique. Sauf celle sur laquelle la femme ne soufie mot, peut-être parce qu'elle ne la connaît pas, celle qui la fait pas tout en tout cas (Lacan, 1975 [1972-73], p. 56).

“S'il y en avait une autre, il ne faudra pas ce que ce soit celle-là”. Esta es la fórmula afortunada (Le Brun, 2004).¹⁵⁷ Con el uso de ciertas palabras Lacan propone los matices de esta creencia al dar un doblez en su necesidad: *haría falta que no*. Al anuncio del régimen de un goce que sería otro que el fálico, Lacan se apresura en remarcar el equívoco (Le Gaufey, 2006). Este equívoco está montado sobre la expresión *si hubiese otro, sería necesario que no fuese ese*. Pero ¿cuál es ese que sería necesario que no fuese? La mantención de esta ambivalencia se corresponde al régimen de existencia de un goce que no sería fálico. ¿En qué sentido? Aquí nos detenemos en una cuestión de traducción que encierra y pone en escena la lógica por la cual y en la cual Lacan ha escrito y ha dicho ciertas cosas, cómo las ha dicho y cómo las ha escrito, lo que abre el debate sobre la traducción oficial de sus

¹⁵⁷ Tan distinto a lo que lee en la misma fórmula, por ejemplo, Roustang: “Pero si está compelido a llegar a estos extremos, donde las posiciones del discurso analítico respecto a la mujer están muy cercanas a las del cristianismo, es simplemente por haber planteado al principio que ‘el inconsciente está estructurado como un lenguaje. Estas premisas son las que obligan –a Lacan– a malabarismos muy hábiles (...). Por lo tanto, en primer lugar, el goce fálico no es el único y en segundo, si el goce de la mujer es el que no debe, es simplemente porque la doctrina lo excluyó de antemano” (Roustang, 1989, p. 136).

seminarios y escritos. Vamos a tomar aquí este asunto en la perspectiva de mostrar cómo el estilo de Lacan no es indiferente de lo que se transmite.

En este sentido –en una entrevista–, uno de los traductores de Lacan al español, Rodríguez Ponte, respecto de este fragmento que trabajamos señala:

Adriana Bauab: En la clase del 13 de febrero de 1973, precisamente hay una frase que anuncia al “otro goce”, donde dice: “Es falso que haya otro. Esto no nos impedirá jugar con los equívocos una vez más a partir de *falso*, y decir que haría *falso*... (*falta*) que no fuese ese. Supongan que haya otro, pero justamente no hay. Y por lo mismo, porque no hay, y que de ello depende el “*que haría falta que no*”, la cuchilla pese a todo cae sobre el goce del cual partimos. Tiene que ser ese por falta –entiéndase como culpabilidad– por falta del otro, que no es”. Yo la estuve mirando en distintas versiones y quería preguntar sobre ese párrafo. Dice: “Si el otro es el goce del cual partimos”, le quería preguntar sobre ese párrafo. En su opinión, ¿Lacan está hablando ahí del goce fálico?

Ricardo Rodríguez Ponte: Es un párrafo difícil porque *il ne faut pas* forma parte de un equívoco. Puede ser traducido como “no es necesario” o “es necesario que no”, y eso cambia mucho el sentido. Diana Rabinovich ahí hizo lo que pudo, no la discuto: “Es necesario que no sea”. Lo que pasa es que tuvo que agregar verbos que no están. Yo hice varias versiones, probé varias. Y en mi última versión, como Lacan en un momento dice: “El goce que no conviene”, decidí traducirlo así: “No conviene”.

AB: El goce que no conviene, por culpabilidad, ¿se refiere al goce fálico?

RRP: Lacan lo deja ambiguo. Él es deliberadamente ambiguo, y está haciendo obstáculos para que uno decida con certeza una

cosa o la otra. Es más, te dice: “No hay otro que el goce fálico... salvo ese”. Entonces, ¿hay otro o no hay otro? No se puede ni borrar que no hay otro ni asegurar que hay otro. Esa manera de decir deja al otro goce en un estado de suposición: ni que sí ni que no.

AB: Es interesante, porque ahí se refiere al goce opaco del síntoma, un poco el goce ese que no conviene. ¿El goce fálico es el que no conviene?

RRP: El “no conviene” del que habla aquí solo se aplica a la relación sexual. No se trata de que no conviene a cualquier cosa. Entonces, efectivamente, el goce fálico no conviene a la relación sexual; la obstaculiza. Es una clase muy difícil. Y abre a eso de poner un suspenso a la interpretación, atendiendo a que Lacan deliberadamente mantiene un suspenso. Después también lo mezcla con falso: *fallir*, *falloir* y *faux* (Bauab y Ruíz, 2014, pp. 13-14).

En este suspenso, Lacan ha usado una tipo de implicación donde lo verdadero *haría falta que no hubiese ese*, está deducido de una falsedad: *hay otro que el fálico*. Con esto que ocurre entre lo verdadero y lo falso se puede hacer sonar en francés dos cosas al mismo tiempo por homofonía:

Il ne pas **faudrait** que ce soit celle-là

Il ne **faux**-drait pas que ce soit celle-là

“Haría falta que no fuese ese”

“Haría falsa que no fuese ese”

Lo que precisa el traductor no es sólo una cuestión de “traducción” en el sentido usual del término –el paso del francés al español–, sino una intraducción (Harari,

2004) donde vemos a Lacan plegar el lenguaje para alojar estas puntas de lo Real. Ahí encontramos la necesidad de mantener la ambigüedad, en la decisión del sentido en el trabajo de la proposición sobre el goce Otro, en tanto el objeto inefable que se hace lugar en las palabras *modifica* el régimen de circulación de la representación. Entonces, preguntemos otra vez: ¿Hay que decidir sobre cuál es el goce que si lo hubiera (el Otro) sería necesario que no fuese? Se pueden leer los esquemas de la sexuación como la escritura de esta relación entre el goce fálico y el goce que no hay (Polari, 2013).

¿Pero cómo comprender esta relación en la suspensión de cuál goce se trata? En otras palabras, si la relación se define como *si se diera el caso sería necesario que no fuese ese*, cómo relacionarnos con aquello si no decidimos de cual goce se trata. Pareciera esta relación indecible sostener el régimen de existencia también indecible del goce Otro.

Sin embargo, algunos analistas piensan que Lacan llamaría a la decisión. Al tener la expresión en cuestión más de un sentido, siendo deliberadamente equívoco, ambiguo, obligaría a decidir (Polari, 2013). ¿En qué sentido? Si estamos en relación con lo que en el dicho se expresa como “no hay”, si lo hubiese sería peor porque sería el goce que *conviene* a la relación sexual en el sentido de que nos haría caer en un mortífero abismo de fusión. Como se aprecia en esta lectura, se enfatiza la necesidad de negativización (que como hemos señalado no significa negarlo).

Afectar al goce en su afirmación en el discurso de expresiones como *sería necesario que no, es el goce que no conviene*, se deriva también de que el goce que se *conoce* es el fálico y el otro (exterior al lenguaje) solo se puede decir que *no es*. Pero aunque sea negándolo en su conveniencia, no solamente se vuelve a dejar éxtimo a la experiencia, sino que se afecta al goce fálico que conocemos en el sentido de que lo deja en falta (Toro, 2013). Es interesante este punto, porque articula la ambigüedad de cuál es el goce que finalmente no conviene. Por razones distintas, puestos en relación, convienen en relación al otro.

La divergencia y la lectura en los analistas respecto al estatuto del goce Otro

Los ecos de esta ambigüedad y punto de indecisión en la lectura, que se desprende de *aquello de lo que se trata* y que a nuestro juicio se corresponde a nivel de la lectura con lo que los esquemas de la sexuación inscriben en cuanto a lo imposible (sin hacerlo posible y a la vez sin rechazarlo), generan una gradiente formada por la decisión de lectura de los analistas, en cuyos límites se cierra el indecible. Estas gradaciones merecen atenderse, en el sentido de permitirnos comprender mejor los argumentos y las tensiones que culminan en el rechazo al goce Otro, para apreciar mejor la necesidad del esfuerzo de darle lugar en la práctica del psicoanálisis.

Remarquemos que esta ambigüedad en la formulación de Lacan no es independiente del proyecto escritural de los esquemas, tal como proponemos en esta tesis: Escribir: qué del goce no se puede escribir.

¿Debe concluirse que la mujer conoce un goce suplementario porque no está presa por entero en la función fálica, aun cuando nada sabe decir de ese goce? No nos pareció que esta conclusión se **impusiera lógicamente**, en el sentido de deductivamente, puesto que nos encontrábamos aquí frente a una decisión de sentido, es decir, en un momento en el que la propia axiomatización es función de los teoremas que se pretende demostrar (Safouan, 2011, pp. 137-38, negritas mías).

Con lo cual se tocan los fundamentos de los enunciados que sostienen el resto de las proposiciones. El goce femenino invierte la relación entre lo que es origen y lo que es derivado; efectivamente, la cuestión son las “razones” para postular su existencia. Lo que Lacan denomina “su” creencia, no habiendo manera de acceder desde las palabras a ese goce, ni de demostrar-lo, ni de deducir-lo. Sin embargo, ¿hay alguna lógica en postularlo?

Ahora, ¿por qué sería lógicamente necesario postular tal goce extra en la mujer? Por las insuficientes razones que se le plantearon a Freud respecto al desenlace del Edipo femenino. O dicho de otro modo, por la insuficiencia del falo (...). No hay referencia fálica que le sirva de límite, porque no puede perder lo que no tiene, y entonces el falo, más que como límite, como prohibición opera como horizonte, constituyendo un suplemento inalcanzable. Por lo tanto, un aspecto de su goce se constituye fuera del falo. "Mas allá", misterio inefable situado por fuera de lo Simbólico (...). El fundamento místico supone la aspiración al casamiento del alma con Dios. Estando el sujeto ubicado en posición femenina, su alma anhela dejarse penetrar o poseer por Dios. **Es fácil advertir que esta aspiración no es muy diferente a la que nos plantea la estructura del fantasma.** Allí el sujeto se inmola, se sacrifica para sostener la completud del Otro. Ni que hablar de la psicosis. **Todo el problema de la complicada diferencia que señalaba, reside en la no menos dificultosa precisión acerca de si la posición mística pretende colmar, o vaciar a Dios.** Aquí se abren diferentes caminos dentro de la mística, y además problemas de interpretación. Con la complicación que en su nervio anida una estructura paradójica, donde se conjugan la unión de los contrarios: encontrar la luz en las tinieblas, la vida en la muerte, el vacío en la plenitud (...). De allí esta vacilación que les confieso, respecto a escribir la mística con el goce del Otro tachado o sin tachar (Grimau, 2003, p. 71).

Vacilación interesante entre el Otro barrado o sin barrar. ¿Insuficiencia de razones que fomentan otras razones? ¿Fundamento místico? ¿Es la aspiración una aspiración fantasmática?

Si en su carácter hipotético este goce se mantendría en la ambigüedad de su formulación, la clave del enigma se encontraría en la implicación material: si hubiese Otro. Y esta es, entonces, la pregunta: ¿ que nos lleva a suponer que lo hay? Esta suposición es efecto *incluso el más radical del significante* (André, 1986). ¿Entonces cómo interpretar aquí la palabra efecto? O, en otras palabras, ¿qué régimen de relación entre el efecto y la causa se plantea en el goce Otro? Si en la mujer se altera la relación causa-efecto, acción-reacción (Žižek,2003), es esta misma distorsión la que abriendo el espacio del goce femenino crea el espacio de lo que estando totalmente sumergido en la referencia fálica ($\exists x \bar{\phi} x$) da lugar en la serie a lo imprevisible ($\bar{\forall} x \phi x$), es decir, a lo que no actúa de acuerdo a la ley de formación de la serie.

Discusión y visiones críticas

¿En qué términos se puede decidir dar por fracasado el proyecto de Lacan de los esquemas? Hemos sostenido que significa no solo poner a prueba un aparato de escritura sino sostener una nueva dimensión para el régimen de goce. En líneas generales se trata de mostrar una *contradicción interna* en el proyecto:

¿Es preciso que recuerde que la inexistencia de significantes del goce femenino es constantemente desmentida por el propio Lacan cuando acoge un fantasma masculino al decir que la mujer sabe que goza sin que pueda decir en qué consiste su goce? (Ritvo, 2009, p. 25).

Cuestionar la necesidad del planteamiento de los universales y la *universal aplicación* de las coordenadas que Lacan otorga a las relaciones del sujeto con el goce.

O a qué se debería la necesidad de introducir la cuantificación universal? ¿Por qué, en vez de buscar y necesitar formalizar no

dejamos la sexualidad en la contingencia tal como nos encontramos en ella? (...). Continente negro, enigma femenino, territorio enigmático. De eso y sobre eso no necesitamos ningún cuadrado lógico que nos lleve a esa deducción y menos que fuera una novedad (Castro, 2006).

Ambos aspectos coinciden al cuestionar el estatuto del *impasse* lógico que Lacan pone en ejecución en la escritura como indicio de la inscripción del límite. ¿Hay escritura del límite y su diferencial que defina las posiciones sexuadas o solo se trata de lo que letras más, letras menos, no es sino una escritura fantasmática que puede tener un valor, pero no el que pretende Lacan?

¿Es necesario lo universal? o, de otra forma, ¿es prescindible para quién?

El universo de los hombres es, así, una ilusión fomentada por una *prohibición* ¡no incluyas todo en el todo! En lugar de definir un universo de hombres que tiene su complemento en un universo de mujeres, Lacan define a los hombres como la prohibición de construir un universo, y a las mujeres como la prohibición de hacerlo. La relación sexual falla por dos razones, es imposible y está prohibida, Colóquense estas dos fallas juntas, y nunca se llegará a un todo (Copjec, 2006, p. 62).

Se podría sostener que la necesidad de lo universal $\forall x\phi x$ está sostenido en su prohibición, la excepción *todos menos uno*, $\exists x\overline{\phi x}$. Lo que sostiene el universal masculino es, paradójicamente, no ser universal. ¿Pero es prescindible? ¿O significa que los esquemas son cortados a la medida del fantasma masculino (y su ilusión de universal)? Cuando, precisamente estar toda sometida a la norma fálica (del lado que se dice femenino) sin excepción –supongamos las reglas del juego a que la obliga esa norma– se manifiesta como lo que desmantela los fundamentos de ese universal.

¿Los esquemas de la sexuación sostienen fantasmáticamente la necesidad de lo universal o al escribir lo que lo socava atraviesa ese fantasma?

Algunos puntos de la lectura del proyecto escritural desde la perspectiva de dos analistas posteriores a Lacan, nos permitirá apreciar mejor estos problemas, nudos y ejecuciones. La pregunta es la siguiente: ¿logran las letras de los esquemas y sus articulaciones escribir (lo) que (no) escriben? La respuesta no es sencilla. En primer lugar, porque la misma involucra la noción de “logro”, de ejecución acabada y limpia del concepto. Y precisamente es aquello lo que diferencia al deseo en tanto sexual. Veremos que el desarrollo de una respuesta en ambos casos, concierne al estatuto y al tratamiento de lo universal como categoría lógica y a la cuestión de si Lacan puede o no desmarcarse de una cierta tradición de pensamiento binario que desgarrar la universalidad de la singularidad. Por otro lado, se tratará de la pertinencia de la utilización de la letra-lógica por Lacan para inscribir el deseo sexual en cuanto tal. ¿Pero qué quiere decir en tanto tal, si por mencionar una de las cuestiones en las que nos hemos detenido, lo femenino no admite inclusión en la categoría “en tanto tal”? Al margen de esta dificultad, estas lecturas sostienen –en razón de distintos escollos, tropiezos y enredos fantasmáticos no advertidos– el fracaso de la pretensión de Lacan. Hacemos el ejercicio de seguir estos argumentos.

Monique David-Ménard –psicoanalista y filósofa francesa– despliega en *Les constructions de l'universel* (1997), la idea de que la consideración de lo universal en los esquemas responde al fantasma no notificado, masculino, de Lacan. Esto tiene efectos en su teoría: impone distinciones y valoraciones que se pretende que estructuran ambos sexos y que, sin embargo, no serían sino una parcialidad elevada a generalidad justamente por desconocimiento de las fuentes pulsionales que como construcción animan.

Juan Bautista Ritvo, psicoanalista argentino, despliega en *Figuras de la feminidad* (2009) la idea de que el falo, y su fecundidad para articular el deseo en una primera lectura de Freud por Lacan, es reducido estérilmente a una función lógica con el fin de escribir un soporte lógico del complejo de Edipo. El efecto de esta reducción implicaría que el trabajo de la diferencia sexual que opera en los esquemas se reduce regresivamente a una oposición binaria simple donde la

diferencia sexual es la oposición entre ausencia o presencia de un único rasgo que es el falo.

Ambos analistas, pese a sus diferencias en lo que respecta al falo, coinciden en que los esquemas están afectados fantasmáticamente; son la escritura de una proyección que involucra al sujeto (poseedor de un rasgo absoluto; *masculino es lo que lo tiene*), al pensamiento (binario, categorial) y la universalidad del concepto (como ideal de una escritura de la estructura al margen del escritor).

¿Qué leen estos psicoanalistas para llegar a conclusiones como estas? Veamos en qué consisten.

Juan Bautista Ritvo realiza una apreciación crítica respecto a los efectos que sufre el falo y su significación al ser ubicado como función en los esquemas. El argumento es que esta conversión de la significación fálica, que era el mérito de Lacan en su lectura del Edipo freudiano, se reduce al concebirlo como una función lógica. Reducción que puede entenderse en dos sentidos: por una parte, se reduce, se estanca, se vuelve regresiva la sutil relación presencia-ausencia que la significación fálica implicaba. Por otra, esta reducción conlleva un efecto mistificador de los goces sexuales que de ello derivan. Así, a juicio de Ritvo, Lacan se ve llevado a efectuar una separación entre el goce femenino y el goce masculino con la consecuente mistificación del goce femenino; el sentido de esta mistificación se descubre como punto fantasmático de Lacan. ¿En qué sentido?

Los esquemas de la sexuación establecen una relación contingente y no necesaria de lo femenino al falo, que posibilita un goce habilitado por el falo, pero –y es el punto crucial– más allá del falo. Toda esta idea, central en el argumento de Lacan, sería aquello que lo masculino necesita “poner” en lo femenino. Como punto a fijar de lo contingente, lo masculino se vería en la necesidad de fijar en el cuerpo femenino aquella falta de referencia que habita el lenguaje, aquel foco fugaz que se deshace y deshace lo idéntico. Igualmente, se deriva de aquí esa supuesta relación de lo femenino con lo irrepresentable, lo que no puede decirse. Lo masculino convierte al femenino en eso que “está en el corazón de toda representación como su polo ideal de ausencia” (Ritvo, 2009, p. 15).

En otros términos, lo femenino “en sí” se resuelve de acuerdo a la diferencia que opera en la recepción del falo, vía la recepción sexual del órgano. Lo que haría a la mujer no puede sino pensarse a partir de esta donación-recepción. La recepción del falo, poner y dar “su” cuerpo, vuelve al ser femenino una identidad compleja “preñada” de efectos paradójales. ¿Cuál sería la razón de estos efectos paradójales? En razón del objeto recibido. En otros términos, eso femenino a lo que la mujer da cuerpo (don y contra-don) introduce una movilidad, una inquietud que desestabiliza una identidad fija de lo femenino y la involucra en vaivenes de don y sustracción (su enigma) que la convierte en una máscara no de algo fijo “tras” sino precisamente máscara de nada (ausencia del objeto) que induce en contrapunto donar cuerpo a lo invisible.

Como conjunto, la formulación escrita y las líneas de relación que dibujan los esquemas de la sexuación fracasan de acuerdo a la siguiente proposición central: la transmisión de lo inasimilable lo desmiente como tal (Ritvo, 2009, p. 52), que atañe a la cuestión de la inscripción de la imposibilidad. En atención a la distinción entre lo imposible de ser escrito y la escritura de la imposibilidad, Ritvo encuentra que en Lacan opera una confusión de ambos niveles. O al menos una continuidad inaceptable entre ambos.

Es muy interesante que, por razones exactamente opuestas, Monique David-Ménard sostenga una conclusión similar en cuanto al fracaso del proyecto de escribir una lógica de la sexuación al margen de la posición sexual del que escribe (en este caso, Lacan). Lo que se puede sintetizar con el argumento de que lo que fracasa en el proyecto de Lacan es que sus escritos no serían sino una versión fantasmática de la sexualidad.

Decimos por razones radicalmente opuestas en tanto para David-Ménard, a diferencia de Ritvo, son el falo y la castración los que deben cuestionarse como principios para definir la sexualidad femenina.

La manière dont une femme symbolise les difficultés propres de son désir ne son résout pas principalement, en effet, par le dispositif qu'on nomme la castration : la possibilité de faire le deuil d'un objet d'amour n'emprunte pas le scénario de ce qu'il

faut perdre comme partie de corps pour qu'un renoncement à un objet soit représentable (David –Menard, 1997, p. 114).¹⁵⁸

Probablemente la oposición de David-Ménard se comprenda en los términos de su cuestionamiento radical a lo que podríamos llamar los principios del falo y la castración, pero no para reinterpretarlos según otros dispositivos (como lo hizo Lacan) desprendiendo la castración del temor imaginario a perder un objeto (en su articulación simbólico-imaginaria) para comprenderla como efecto del lenguaje en el cuerpo (pérdida e inscripción del goce). Para David-Ménard se trata de situar a la mujer en principio por fuera de los referentes fálico-castración. “Cela est de quelque conséquence, puisqu’il s’agit de reconnaître que le phallus n’est pas l’emblème de tout accès à la symbolisation du désir” (David-Menard, 1997, p. 116).

Si on accepté l'idée qu'une formule écrite peut recevoir plusieurs interprétations, on remarquera en même temps que la nouvelle interprétation, du “pas tout” par le seul fait qu'elle existe, conteste que l'interprétation lacanienne du féminin comme énigme soit une vérité, indépendante d'une position sexuée de son auteur (David-Ménard, 1997, p. 116).

¿Cuál es el límite de las lecturas de un dispositivo? ¿Cómo o con qué elementos decidir entre lecturas? Estas preguntas se orientan en la perspectiva de nuestro trabajo en el sentido de apuntar a la posibilidad de resolver –o no– el potencial de la letra en relación al goce, incluso reducida a su función imaginaria ¿Qué define la efectividad de un imaginar respecto de otra?

Si la escritura de los esquemas para David-Ménard se sostienen y re-velan un fantasma, Lacan –en contrapunto– concibe y extrae algo diferente del marco fantasmático que atraviesa cualquier textualidad al situar y re-velar las

¹⁵⁸ Nótese la manera de concebir –para rechazar– la castración, reducida a su dimensión imaginaria como la pérdida de una parte del cuerpo.

consecuencias lógicas de la diferencia sexual, ¿estamos ante una diferencia de doxa? ¿Una consecuencia de esa misma diferencia sexual? ¿Por qué **no** son los esquemas el fracaso de un proyecto al develarse como el producto de la necesidad de lo masculino de situar a lo femenino como enigma? Ciertamente, esta es una cuestión de la escritura y también de lo Real de una escritura. Lo Real que es o no capaz de alojar el semblante.

¿Pero en qué sentido Lacan con estas letras de sexuación aspira a lo universal?

Las fórmulas de la sexuación son suplencias que permitirían llenar este vacío producido por la imposibilidad de la relación sexual. El nuevo axioma que aparece es entonces “no hay relación sexual”, que se diferencia y opone al axioma fantasmático, ya que el fantasma en su lógica intenta escribir la posibilidad de la relación sexual. El fantasma sostiene la relación entre los sexos, o sea el coito (Fischman, 1995, p. 83).

Por ello es importante entender el aspecto-contrario que las fundaciones de lo universal implican. ¿Pudo con ello escribir la imposibilidad de la relación y desprenderse por tanto del fantasma? ¿Puede una escritura desprenderse del fantasma de quien la escribe?

Lo sexuado en el pensamiento, es el punto de enganche entre el fantasma y el concepto, el proceso por el cual todo pensamiento se elabora a partir de una posición subjetiva y se aparta de ella, apartamiento que debe pensarse como una modalidad de transición (David-Ménard, 1999, p. 153).

Lo que quiere decir que el pensamiento se definiría entonces por ese proceso de apartamiento y no por su universalidad. Porque lo universal sería como borrar la procedencia fantasmática del pensamiento.

No se puede al mismo tiempo definir un pensamiento por lo universal de los conceptos y estar atentos a los procesos de apartamiento de éstos con respecto a las apuestas pulsionales que aquél transforma (David-Ménard, 1996, p. 157).

¿Pero podemos considerar que lo que Lacan pretende con los esquemas de sexuación resulta finalmente en una afirmación en lo universal del concepto? ¿No resulta ser en este caso un pensamiento sobre la falla de ese universal?¹⁵⁹ Al contrario de lo que para David Ménard no se “podría al mismo tiempo”, Lacan –en lo que se refiere a las relaciones del *parlêtre* al goce del lado que se dice femenino (desde el cual los esquemas pueden leerse)– sostiene y exige esta lectura simultánea. Así comprendemos la expresión *pas-tout*.

De otra forma, nos parece que tanto la lectura de Ritvo como la de Monique David-Ménard comprenden de una cierta manera qué es la escritura y sobre qué se escribe, cuando se escribe acerca de la no relación sexual. Como hemos mostrado, la escritura *no hay relación sexual* conlleva el vaciamiento de uno de los términos. Esta es una condición de la escritura de la relación que implica la no escritura de la relación como tal. Evoquemos los términos:

Es justamente porque uno de los términos **deviene el lugar** donde se escribe la relación que esta ya no puede ser (...) relación, ya que el término cambia de función **que deviene el lugar donde se escribe** y que la relación no es sino al ser

¹⁵⁹ “El goce extra femenino proviene –inversamente del conocimiento por doble vía que tiene una mujer de lo que es del orden de la falta– de la fisura real **que agujerea a los universales**. Este cruce entre Simbólico y Real emparenta a **una mujer a la letra, a lo textual como frontera** o litoral entre los registros. Una mujer está en posición privilegiada para escribir la carta (*lettre*) de amor; es decir, para ceñir el borde de la falta del que ama. Los místicos, colocados (más allá de haber nacido varón o mujer) del lado femenino de la sexuación, dan testimonio en sus poemas de este alcanzar al Otro divino en su falta misma, en su evanescencia o en su división (Amigo, 2014, p. 68, negritas mías).

escrita justamente en el lugar de dicho término. Uno de los términos debe vaciarse para permitirle, a esta relación, que se escriba (Lacan, 2012, [1971-72]).

El goce Otro, como agregado demás (Ritvo) y el goce Otro como agregado innecesario (David-Ménard) resultan así afirmaciones que no consideran el agregado del Otro en su doble faz: Otro Simbólico (para ambos lados de las fórmulas) y lo que escapa a su dominación. Si la faz divina del Otro es soportada por el goce femenino, entonces...

¿Y por qué no interpretar una faz del Otro, la faz de Dios, como soportada por el goce femenino?

Como todo esto se produce gracias al ser de la significancia, y como ese ser no tiene más lugar que el lugar del Otro que designo con la A mayúscula, puede apreciarse el extravío de lo que ocurre (Lacan, 1975 [1972-73], p. 71).

¿Cuál es ese extravío? Esa vía extra que se agrega:

Y como es allí también donde se inscribe la función del padre en tanto es con ella que se relaciona la castración, se puede ver que esto no da dos Dioses pero tampoco da uno solo. (Lacan, 1975 [1972-73], p.71).

De ello resulta que el envés de ser de la significancia se volverá la superficie de una escritura para el psicoanálisis.

3. Un caso: decepción, falo y goce Otro

La luna es una ausencia

Federico García Lorca

El falo es una ausencia

Slavoj Žižek

Distintos ángulos de lectura se desarrollan a partir de la relación doble de lo femenino a ϕ y a S (A,) según se dibuja en los esquemas. En doble dirección *La* inaugura un goce que no es sin la castración pero que resulta suplementario del falo. Una dinámica opera como relación a esa hiancia que se abre entre dos formas de la falta y en cuya abertura Lacan escribe el objeto a. Dos formas que, leídas desde el punto de vista de la relación de una mujer al falo, traducen el enigma del ser femenino. O más precisamente, cuando una mujer intenta responder a la pregunta por su ser *siendo el falo*, lo que ocurra con su mascarada decidirá la encrucijada de los goces que puedan o no abrirse en esa doble dirección. ¿Qué puede hacer una mujer con la nada?

Varias son las alternativas: decepcionarse, volverse deseable, desear, gozar. ¿De qué depende? La mascarada femenina¹⁶⁰ nomina y conjuga estos destinos en tanto encierra la paradoja de ser amada y deseada por lo que la mujer no es. La mascarada vela la falta en la estructura en la exhibición de lo deseable vía identificación al falo. Así, se puede afirmar que la mascarada satura la castración del Otro en su hacer como si ser, velando lo Real.

¹⁶⁰ La mascarada siempre es femenina aunque la porte un hombre, en el sentido que siempre pone en relación un trabajo de la apariencia donde se trata de hacer a-parecer que *hay* ahí donde no hay (Miller, 2002).

Dicho así, ¿podemos sostener que la mascarada puede ser el camino hacia la apertura de los vectores del goce de *La* mujer si aparece como todo lo contrario? Esta es una pregunta fundamental, porque precisa y permite mirar en detalle el por qué el goce Otro no es sin el falo. O, en otros términos: el goce Otro es un contrapunto a la salida histérica pero que requiere del semblante. Utilizar el semblante para hacer otra cosa con él. ¿Cuál sería la astucia? ¿Será posible volverse el Otro sin adherirse al uno?

Es interesante que, como veremos en el caso a continuación, estas preguntas están articuladas a la función que una mujer debe cumplir en relación al fantasma masculino. No se trata solamente en la histeria de su identificación al falo, su lazo al padre muerto o al amante castrado, sino eso a lo que la conmina el fantasma masculino para volverse objeto causa del deseo. Lacan notó cómo esta identificación al significante del deseo implicaba un rechazo de lo femenino, al disfrazarse o vestirse de lo que no era.

¿Puede la mujer vestirse de lo que un hombre necesita (y ella también en tanto *la mujer se tienta tentando*) para insertarse en el fantasma sin adherirse a esa identificación imaginaria y quedar adherida en la realidad del *Penisneid*?¹⁶¹

Ahora, si es verdad que el deseo masculino en su relación al objeto está ligado al escenario de la fantasía, al que una mujer en el goce sexual es conminada a ingresar, el hiato fundamental, la **disimetría misma** que ella puede introducir – por su relación más inmediata al Gran Otro en el goce–, es una relación diferente al objeto “pequeño a”, y esto puede también flexibilizar en su pareja masculina el carácter de la conminación que presentifica para él la fantasía en el automatismo de su escenario. Y aquí ella puede relanzar el escenario sobre bases

¹⁶¹ Con esta expresión de Freud –la envidia del pene– se quiere mostrar esa lectura que confunde al falo simbólico con el pene órgano y, por tanto, vuelve al falo un ser cuya potencia necesita de una encarnación. Aquí se amarra el destino de la histeria respecto de la excepción $\exists x \Phi x$, donde busca advenir La Mujer.

más radicales y más justas; o sea, **asir la fantasía en su vacilación**, como aquello que domestica lo real en el goce sexual. El goce puede hacer percibir la encrucijada, iba a decir casi metafísica de la fantasía (Lacôte-Deatribats, 1994, p. 66).

Dicho en otros términos, ¿puede una mujer hacer como si hubiese algo donde hay nada y al mismo tiempo no caer en su propio juego de simulación? O, más sutilmente, caer no-toda en su propio juego.¹⁶²

¿Cuáles serán los efectos considerados en términos de la función de la mascarada y del valor del falo? ¿Qué sostiene la mascarada femenina? ¿En qué se sostiene el brillo fálico de la mascarada femenina?

Lo que Phi sea o no sea aquí resulta decisivo para lo que significan las coordenadas de un goce complementario (lectura de los esquemas) que se experimenta en el cuerpo. Y que puede compartir la vía de la decepción, pero cuyo destino no será la decepción.

Las implicancias de las lecturas

¿Cuál es la relación íntima entre el falo y la mascarada? ¿Qué comparten el falo y la mascarada femenina? Son seres de apariencia. Y detrás, ¿nada? Se trata justamente de operar con la nada en tanto el vacío no es simplemente nada.

El valor del velo y su función respecto de este vacío no están referidos a la ausencia del órgano (*Penisneid* freudiano) sino al falo simbólico. Lo femenino puede ser la interrogación del falo simbólico si no es detenido en el camino de la fetichización del objeto fálico, manteniendo la brecha entre el deseo y el objeto.

¹⁶² No olvidemos que no se trata de creer a medias sino estar tan toda en el juego sin excepción; que la falta de límite vuelva a la totalidad del juego inconsistente. ¿Qué hará ella con esa inconsistencia? ¿Decepcionarse? ¿Gozar de ella? Correcta lectura del no-todo. El goce como una decisión de lectura.

Esto tendría consecuencias a nivel de la represión primaria, en tanto estos velos indicarían una relación con aquella. Aquí se juega la posibilidad de una relación no solamente al goce fálico (en tanto objeto que una mujer ocupa en la fantasía de un hombre como objeto causa de su deseo) sino otra relación que resultaría de la articulación de Otro goce al goce fálico.

La histeria inmoviliza en dicotomía, en separación, aquello que puede ser articulación: “En vez de articularlos, la histérica separa goce fálico y goce otro; se indigna por la limitación fantasmática de la relación masculina al objeto, y es por esto que puede estar desilusionada por su mascarada” (Lacôte-Desribats, 1992, p. 68).

Es en este sentido que se puede considerar que es cómplice de lo que denuncia.

Lo que les voy a contar es una historia topológica; la manera como una mujer, absorta ante una caja que se encontraba en una vitrina de un almacén, pide a su compañero la compra de la caja. El compañero, buen Príncipe, más aún, gran señor, compra enseguida esta caja maravillosa, pero le dice, tomándola bajo el brazo después de haberla cerrado muy bien, a pesar de que estaba vacía: “¡Es una maravilla! Verás, voy a poder guardar los sombreros de mi madre”. ¡Horror! ¡Decepción! como pueden ver, esto es el comienzo de una escena conyugal.

Decepción... y luego, lo que sucede es justamente esta especie de estupor, en francés diríamos que la mujer está ‘consternada’. ¿Por qué? Porque la dama, la madre, había muerto hacía quince años. ¿Qué significa esto? Después la mujer se da vuelta hacia un gran paisaje –podemos imaginar que está en viaje de bodas o algo así– y percibe una gran nube que se extiende sobre un panorama infinito. Entonces él, distraídamente, la toma por la cintura y la lleva a ver este paisaje. En ese momento, la mujer siente que el deseo la

invade. Lo que quiero decirles es que el deseo sexual en una mujer puede precipitarse, aún, por los caminos trazados por el dolor de la decepción. Lo que les cuento es una historia optimista y les voy a explicar por qué. La mujer podría haberse detenido en su rabia: “¡Dios mío, sólo piensa en su madre! ¡Dios mío, me frustró de un regalo!” Ustedes verán que es la positivación del *Penisneid* del que les hablaba (Lacôte-Destribats, 1994, p. 70).

¿Cuál es la razón de que no ocurriera aquello esperable? Algo ha atravesado la decepción. La alternativa que la mujer tenía era cerrarse, limitarse en esa caja (fetichizarla). Lo que se abre o se puede abrir “depende de una interpretación”. ¿Puede esta alternativa equivaler a un consentimiento de lo Real?

O sea que los que les muestro en esta imagen esta tal vez la articulación entre el goce fálico y el goce del Otro, el Otro goce. Es decir que este dolor de decepción va a trazar un poco de vacío, ¿no es cierto?, en el que el deseo de la mujer va a precipitarse, a condición –claro está- que la caja se abra, que sus bordes sean límites topológicos entre el interior y el exterior, que constituyan un paso, un pasaje, y no un contenido-continente (Lacôte-Destribats, 1994, p. 70).

Que la decepción pueda ser el camino hacia la experiencia de Otro goce nos parece que –más que consignarse como un camino necesario– muestra qué es posible “con la decepción”, a pesar de “la decepción”. Ocurrido el vaivén, la mujer siente deseo por ese hombre, porque tal vez ha distinguido algo entre su deseo y ese hombre; uno podría preguntarse cuál es la función de la interpretación en la apertura a esa dicotomía. En otros términos, ¿qué puede llevar a una mujer a no identificarse a la mascarada? En este caso Lacôte-Destribats apela a dos órdenes que podríamos identificar con estas razones.

Pero lo que intento contarles es otra cosa, ya que después de todo, cuando el hombre tomó la caja diciendo “Voy a meter los sombreros de mi madre”, ¿qué es lo que hace?, ¿qué es lo que mete? Deposita en el interior de la caja los elementos de la mascarada femenina de su propia madre. ¿Están ustedes de acuerdo? O sea –él constituye lejos de un lazo incestuoso con la madre– una primera separación de la madre. Encierra la mascarada materna en la caja. Si hablo de una caja que él cierra, en la cual encierra a la vez los sombreros y la voz de la madre –todas las viejas habladurías que estaban bajo el sombrero– es para decirles que él constituye la caja como una especie de cerco, y se convierte en un apologista para explicarnos cuál podría ser el encuadre de la fantasía, y para qué sirve, por ejemplo, en relación al Edipo masculino (Lacôte-Destribats, 1994, p. 70).

¿Dónde situar esta razón, esta significación que haría comprender el porqué se produce la abertura en tanto se lee de este modo, que encierra liberando, y que muestra que el hombre lejos de querer aferrarse a su madre se separa de ella? Si el no-todo no se lee al modo de “una parte del toda la mujer no está sometido al falo” no resulta factible que esta interpretación represente el mejor sentido dentro de los sentidos posibles.

La segunda razón que se llama “topológica” refiere al vacío y al límite. Nos parece que de manera más ajustada a lo que trata al apelar al sentido, pero acentuando lo que en Lacan aguarda para la poesía y la interpretación *efecto de sentido y efecto de agujero* (Lacan, 1976-77). Nos referimos a lo que sucede con esta caja y sus bordes. Caja que finalmente media entre la mujer y la madre de su pareja.

Cerrarse, por su estupidez a la **limitación** de esa caja, a una cierta fetichización; o bien de abrir sus velos, que soñaba al

interior de la caja, abrirlos hasta las nubes... (Lacôte-Deistribats, 1994, p. 70, negritas mías).

¿Cómo se puede abrir algo que se cierra sin que ello sea simplemente abrir algo que se cierra? Es decir, ¿cómo puede ocurrir una transformación del espacio del deseo? Una cuestión de lo que se pueda hacer con el vacío y su borde.

El vacío creado por la decepción resulta el lugar crucial para zanjar lo que puede ser un cierre o una apertura que tiene la facultad de alterar las relaciones entre lo interior y lo exterior. La articulación del goce fálico y el goce Otro comprendería el goce femenino.

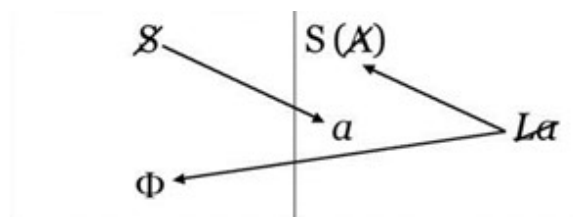
En este caso el paso solamente ha sido posible por esa alteración del lugar dónde la creación de un vacío pueda inaugurar lo Otro que la oposición entre lo vacío y lo lleno, la ausencia y la presencia.

Este movimiento y fundación de una nueva frontera para el goce se puede comprender con la proposición de Lacan que articula el espacio y el tiempo según el modo del centro y el modo de la ausencia. *El entre centro y ausencia*.¹⁶³

Esta mujer, en su gesto donde la apertura de la caja modifica la función del borde: lo convierte en un borde topológico. Este borde evoca el “entre” donde Lacan sitúa lo femenino: *entre el centro y ausencia, entre centre et absence* (Lacan, 1971, [2001]). El desenlace amoroso y del deseo de esta mujer por su pareja, opera acorde a su situarse en ese *entre*. ¿Cómo comprender ese entre? Como una intersección entre el saber y el goce, pero que –a diferencia de un espacio común o un elemento común que medie entre ambos– se configura un *litoral*. Esta mujer se ha desprendido de la decepción; mejor dicho, la ha atravesado operando una ruptura, un descentramiento entre saber fálico y goce Otro. Esta creación de una frontera-litoral, escrita en los esquemas como punto. Mejor dicho, como letra que permite alojar hacer hueco al goce en el saber.

¹⁶³ La proposición es un verso del poeta Henri Michaux: “entre centro y ausencia, en el Eureka, en el nido de burbujas” (“Entre centro y ausencia”).

Entre centre et absence entre savoir et jouissance, il y a un littoral qui ne vire au littéral qu'à ce que ce visage, vous puissiez le prendre le même, à tout instant (Lacan, 1971 [2001]). Podemos reencontrar este punto desde el cual salen los vectores hacia el falo y el S (A), su articulación en vaivén en el *viraje que crea el entre*. Viraje de lo litoral a lo literal.



Leemos en ese poco de vacío que para esta mujer procede de la decepción –pero no se reduce a la decepción– un corte, una discontinuidad que vuelve no recíproco lo que hubiera en ese *entre saber* y goce, entre centro (saber fálico) y ausencia (goce Otro). Es esa discontinuidad, esa *frontera infinita*, los virajes, tal como Lacan los entiende, son un pasaje en lo literal. “La letra escribe así un saber sobre el goce y cifra también un goce del saber” (Bassols, 2014). Él es el vértice o punto “común” de este ángulo.

¿Qué saber le permitió a esta mujer convertir la caja de sombreros en una frontera, en un paso para su goce? Precisamente no se trata de saber, o más bien se trata de un saber no sabido que podríamos concluir después de efectuado ese paso. ¿Y ese paso fue hacia el interior o hacia el exterior?

Considerando que en la exigencia del amor, el goce de una mujer la divide, ello que significa que *convierte la soledad en su pareja dejando la unión en el umbral* (Lacan, 1972 [2001]). Si Lacôte-Destribats sitúa la apertura de la caja como el momento donde la relación continente/contenido es transfigurada por una relación con límites topológicos entre lo interior y lo exterior (pensemos en la banda de un solo borde y una sola cara), lo que del semblante se aloja al interior ¿no significa la torsión que –como en una superficie autoatravesada– la sitúa en lo éxtimo?

Si agregamos a la interpretación de Lacôte-Deleury lo que una lectura literal invita; esta caja de sombreros es una caja para alojar la *sombra* ¿Una mujer sin sombra? No. Una mujer para alojar la sombra rechazada. Si el sombrero es la sombra de la madre, de lo femenino en el inconsciente (Montrelay, 1977),¹⁶⁴ estos bordes que pueden cerrarse porque podrán abrirse han sido el paso en la letra con que esta mujer se ha creado un nombre.

¹⁶⁴ Lo femenino como sombra rechazada en el inconsciente está sometida a la censura y no a la represión y no es por lo tanto sujeto de interpretación. Es la escritura su posibilidad de pasar a la nominación.

4.1. Una mujer y el agujero

Detrás los fuegos arde

La hoguera no encendida

“La convidada”, Gabriela Mistral

La mujer que escribe Lacan en el vértice, cuyas aristas señalan la dualidad en el goce, plantea una aporía que entreteje la vicisitudes de la vida de una mujer. Lo que una mujer hace de su ser pasa por un *hacer* con su identidad. *¿Qué es ser una mujer?* es la pregunta, ¿pero cuáles son las respuestas? No hay respuesta. Más bien no hay *una* respuesta. No hay la respuesta *Una* a la falta de respuesta. Dicho esto, es posible observar las vías por las cuales *esa falta* puede conjugarse (*C'est un façon de nommer l'innommable à la place du féminin* (Farías, 2010). Maneras, cada una a su manera, para algo o más bien nada de las cuales se puede padecer. La clínica de lo femenino está atravesada por este innombrable y el imposible de escribir. “Hay en la clínica femenina testimonios de un dolor psíquico ligados al sentimiento de no ser, de ser nada, definido como ausencia de sí” (Russo y Vallejo, 2011, p. 15).¹⁶⁵

Esta ausencia en movimiento puede tomar el lugar de un vaivén de desaparición y convocación. La histeria se hace llamar por los otros, o su misterio se transporta en el deseo de ser solicitada. Veamos en otro lugar como es convocado este padecer de sentido y de agujero.¹⁶⁶

El poema lo dice así:

¹⁶⁵ Un analizante dice que no es que no realice actividades. Es más, el problema es que realiza más cosas de las que puede realizar. Y persiste una sensación de que no cumple con su deber, en tanto esa multiplicidad de actividades se le vuelven *cosas mentales*. Como si no sucedieran *realmente* o como si perdiesen la cualidad de *cosa vivida*. Con lo cual se agudiza una sensación de no hacer nada, de estar vaciada, de estar “siempre par(t)iendo de 0”. Su lapsus señala algo de su posición: como en una gestación eterna, nunca algo nace porque nunca termina de gestarse. Se le citan sus propias palabras de hace años: “hubiese querido siempre quedarme dentro de mi mamá”.

¹⁶⁶ La histeria padece de lo que la sublimación transforma en poesía, tal como Lacan lo subraya, *efecto de sentido y efecto de agujero* (Lacan, 1976-77).

Del plenilunio me arrancaron
Y bajé a la gruta de plata
Sin pedirla a un Dios ni quererla
(...)
La gruta era blanca,
(...)

Mi cuerpo se volvió de plata
Y yo me lo vi en ella misma
Que era ella y era mi espejo
Y me di gozo y me di miedo
De aprenderme blanca y cabal
Como los mares de mi Dios antes
De ser varada en esta orilla

La gruta había todo el cuerpo
Hecho mirada, hecho mirada
La mirada de un búho blanco
Iris, pupila y pico blanco,
Fija, triste y sin lagrimal
Y yo hurtándome al búho quieto
Me hallaba en prado de ojos blancos
(...)

Olvidándolo él se sumía
En la mar blanca sin dejarme
Cuerpo con que huir y salvarme

La blancura quieta avanzaba
En mí como ola de olvido,
Y yo iba entregándole todo

Cerros rojos, mares verdes
Y grecas pintadas del mundo
(...)
Entonces en única albura
Sin borde de ningún color,
Y con mi vida concedida,
Ella y yo una como la mano
Sobre la mano, me dormí
Flecha muerta dentro de su aljaba

Quién me saco yo no lo sé
Alguien del mundo, que me amaba,
Alguien del mundo, que pensó
En mi cara roja de antes,
Y mi cabella quemada
Y que me levantó de mí.

Gabriela Mistral, "La gruta de Plata"¹⁶⁷

La histeria afirma su existencia (se levanta de sí) a través de hacer tomar cuerpo al agujero del Otro. Digamos, su castración. Lo que implica –en el fondo– volverse contra la incompletud del Otro, contra S (A). Obtener ser desde del falo se abre para una mujer como una vía parcial y en principio posible. Nos interesa destacarla como un tratamiento, un hacer que tiene la consecuencia de inscribirse contra-real. ¿Porqué contra-real? En el sentido que su montaje no da lugar a la castración del Otro. Por lo mismo, la castración del Otro, su ausencia y la propia, se vuelve *leitmotiv* de su ex-sistencia. En esto será crucial el auxilio de otra mujer (o la presentificación

¹⁶⁷ Al momento de escribir este poema se encontraba viviendo en Estados Unidos. Se notifica para ese entonces más de un episodios de desmayos y pérdidas de conocimiento de la Mistral.

de la Otra mujer como lugar del misterio) y una constante desvalorización de lo viril (en virtud de la causa, *su causa* será sostener la impotencia del padre).

Car sa féminité lui est étrangère, elle vénère a son propre corps le mystère de l'Autre femme, qui détient le secret de ce qu'elle est, elle essaye par l'intermédiaire d'une autre femme, d'un autre réel, de lui donner corps (Farías, 2010).

Esta búsqueda del ser vía el anclaje al falo, este empuje a lo fálico *masque-lin de la femme* (Miller, 1998) se despliega en un conjunto de movimientos que podríamos considerar *movimientos forzados de una escritura de lo imposible*. Movimientos que arrastran la posición subjetiva y fuerzan las escenas cotidianas a partir de un subtexto que se afana en resolver el qué, el cómo y el cuándo de lo femenino. Este guión se apoya en una identificación masculina. *Haciendo (el) de hombre* (Lacan, 1986 [1972-73]), la histeria interroga y produce un saber en cortocircuito, que a su vez cierra la posibilidad de abrirse a través del hombre a un goce suplementario que el fálico.

Su amar al hombre evita al Otro, en tanto su amar está forzado a responder la pregunta por su ser. Con lo cual el amor es a la vez el interés por el síntoma de su otro, “en otras palabras, su objeto con la salvedad de que solo lo alcanza por la mediación de quien es el Otro para ella, aquí, el hombre” (Soler, 2000, p. 192). Esta relevancia del objeto del hombre que ama se trata de ella pero en Otra, observada desde el punto de vista de él. Punto de vista que ocupa y desde el cual interroga por procuración su propio deseo. Buscándose se pierde, pero convirtiéndose en ese Otro masculino. Es la primera trampa. La segunda es que este interés por el objeto del hombre –como es desde el punto de amor y deseo de él–, no se trata de ella sino de lo que una mujer es para un hombre. ¿Y qué es una mujer para un hombre según hemos leído en los esquemas? O mejor, ¿qué significa para un hombre y qué consecuencias tiene para una mujer el ser el objeto de su fantasma? La consecuencia es quedar *eclipsada por el objeto a del fantasma del hombre* (Soler, 2000, p. 192).

¿Por qué alguien se entramparía doblemente? ¿Por qué es tan común la histeria? Y de otra forma, ¿por qué se entiende que el psicoanálisis comienza interrogando este forzamiento de la escritura del goce femenino?

Debe haber algo, alguna razón que empuje al falo como medida de distancia y alejamiento de lo Otro. *Si el hombre serviría de relevo para que la mujer se convirtiera en otra para sí misma* (Lacan, 2002 [1960]). ¿Cuál es la razón de este rechazo de sí que implica desplazar esa *Otra para sí misma*, a otra mujer?

Debe haber algo de ese goce Otro y la nada de la que se nutre, de la cual temer.¹⁶⁸ ¿A dónde se puede llegar o no llegar a través del deseo masculino?¹⁶⁹ Para *no llegar* a la feminidad¹⁷⁰ se puede llegar a una totalización de la lógica fálica. Lo que de paso le impide ocupar el lugar de objeto en el fantasma masculino. Es decir, el rechazo a lo femenino (goce suplementario) impide consentir a participar del goce fálico.¹⁷¹

Esta identificación al falo puede leerse como una defensa contra la duplicidad del goce (ϕ , $S(A)$), que conlleva apartarse de un dilema que no se reduce a ser todo o ser nada sino a ser el Otro sexo (Laurent, E., 1999). Es más, lo femenino se reescribe a partir de aquí no exclusivamente como el problema de tener o no tener el falo sino en cómo, apoyada en el falo, puede acceder a Otro goce.

Debe comprenderse que la búsqueda de consistencia en el Otro conlleva la adoración. Y Lacan trata de desprender-la (y desprender-se) de esta solución del ser mujer que la condena al llamado a un hombre para rendirse y rendirle culto como su

¹⁶⁸ Esas *ansias carnívoras de la nada*, que escriben el verso del poeta Vicente Huidobro y que el escritor Alejandro Jodorowsky destacara, convirtiéndola en título de un libro.

¹⁶⁹ En el movimiento de una cura cabe la pregunta de si la relación de una mujer a Otro goce que no es sin el falo implica necesariamente un paso por la histeria. Una suerte de cortocircuito necesario o al menos el camino "silvestre" por el que transita la una posición femenina. Esta pregunta puede volverse homóloga a interrogar si es necesario pasar por el sentido para modificar una posición de goce (Russo y Vallejo, 2011).

¹⁷⁰ Es una mala expresión porque justamente la histeria es el intento de llegar a la feminidad. A la feminidad no se puede llegar como quien llega a un lugar para habitarlo. El vaivén del falo y el goce Otro pone en tensión esta dialéctica (sin resolución) entre estar sin lugar y lugar sin habitar.

¹⁷¹ Ello no anula la afirmación anterior de Colette Soler donde, mujer en el montaje de *La mujer –histeria–* se eclipsa en el objeto *a* (al ser la causa del deseo en el fantasma de un hombre). Al contrario, justamente como no hay sino lo absoluto del ser vía el falo, este eclipse en el objeto *a* se vuelve imposible de soportar. Con lo cual el drama de la histeria se vive como un dolor amoroso en permanencia, al no poder ubicarse respecto a su *partenaire* sexual.

Otro. “Es un hombre castrado o un amante muerto o incluso los dos en uno, el que se oculta para la mujer detrás del velo, para solicitarle allí su adoración” (Lacan, [1960] 2002, p. 711).

¿Cuánto sabe la mujer que detrás del semblante fálico hay nada?

“Lacan señala que la mujer sabe, mucho más que el hombre, que detrás del semblante hay una nada, mientras que el hombre confunde el semblante fálico con el órgano” (Russo y Vallejo, 2011, p. 146).

Entonces, ¿por qué si lo sabe no sabe que lo sabe o según la expresión de Lacan *no quiere saber nada de eso?* (Lacan, 1986 [1972-73]).

Lo Real que hay del lado femenino, esto sería lo que los dos sexos no quieren saber. Y las razones de este rechazo son que ese Real puede conducir a lo peor (*ou pire*). Por el otro costado, es el abismo de un goce Otro sin pasar por el falo. Reencontramos aquí la tendencia vuelta imperativo en la nominación que le da Lacan: *surmoitié*. Es decir, un superyó que obliga hacia y con lo que sería la mitad que no falta, pero tomando la vía de acercarse al goce Otro.

¿Qué se espera de un análisis aquí? En primer lugar, el abandonar, renunciar, soltar la espera y la esperanza de que sea el Otro quien diga quién ella es, quien *la diga mujer*.

Reiteremos con otras palabras la paradoja que ello implica: “La mujer se dirige a su hombre para que le diga qué es ella como mujer, pero cuando este le dice algo, lo que le dice la encuadra en la medida fálica, y allí sobreviene el rechazo, al verse forzada a entrar toda en el falo” (Russo y Vallejo, 2011, p. 66).

Hacer un caso

Los despliegues del relato *La última niebla* de la escritora María Luisa Bombal (1941) son leídos aquí como puestas en escena, montajes de estas vías y sus momentos de apertura y de cierre.

Hemos seguido el hilo narrativo, marcando un primer momento en que una mujer es llevada de la ausencia de sí a la necesidad de hacer algo con esa nada. Luego un momento de solución, marcado por dos escenas: una intriga dónde es de

crucial importancia la presencia de un Otro mujer, y otra escena de erotización y rechazo fálico. El tercer momento de la consecuencia la lleva a una experiencia alucinatoria de amor absoluto.

Para seguir este “hilo dado”¹⁷² partimos de algunos supuestos: que la consecuencia narrativa está determinada por los momentos anteriores y que las cadenas causales son impredecibles en un punto. Ambos, en apariencia contradictorios, responden a la relación causal de la lógica del no-todo. Lo femenino como interrupción de la cadena causal, según hemos consignado en los esquemas de sexuación, encuentra en este relato una singular mostración.

Momento 1

Una mujer se ha casado con su primo y llegan a vivir al campo de este. Él hace poco tiempo ha quedado viudo de la mujer que amaba. ¿Qué hay entre ella y su marido, Daniel? No hay deseo en el asunto. El matrimonio no se consuma.

-Qué te pasa –le pregunto.

-Te miro –me contesta–. Te miro y pienso que te conozco demasiado...

-¿Para qué nos casamos?

-Por casarnos –respondo (Bombal, 1941, pp. 34-35)

No duermen juntos esa noche. Él llora recordando a su mujer amada, muerta. Ella hace como que no se ha dado cuenta.

Daniel deja escapar una pequeña risa.

-¿Sabes que has tenido una gran suerte en casarte conmigo?

¹⁷² La expresión –como se sabe– es de Derrida: *¡Hay que saber seguir el hilo dado!*

-Sí, lo sé –replico, cayéndome de sueño.

-¿Te hubiera gustado ser una solterona arrugada que teje para los pobres de la hacienda?¹⁷³

-Me encojo de hombros (p. 35).

Con un salto (blanco en el texto) se pasa a otra escena: una mujer muerta; la protagonista virgen, no amada, la contempla: “Ahora bien cuando debía producirse la iniciación erótica, tiene en cambio lugar la iniciación *tanática*. En efecto al no relato sigue la narración /descripción de una muchacha muerta en un ataúd blanco” (Ostrov, 1994, p. 40).

La muchacha que yace en ese ataúd blanco, no hace dos días coloreaba tarjetas postales (...). Ahora está aprisionada, inmóvil, en ese largo estuche de madera, en cuya tapa han encajado un vidrio (...).

Me acerco y miro, por primera vez, la cara de un muerto (...). Esta muerta (...) me sugiere de pronto la palabra silencio. Silencio, un gran silencio, un silencio de años, de siglos, un silencio aterrador que empieza a crecer en el cuarto y dentro de mi cabeza (p. 37).

Se encoje de hombros porque yacía en el silencio desde que vio a la muerta. Más bien es como si ahora comprendiera que es ella la que anegada de silencio está en el lugar de *aquella*. Estando muerta para Daniel, ocupa su lugar, aquel de (la amada muerta). Y por lo mismo no puede ser amada, porque está viva y muerta la amada, muerto el amor, o está muerta y entonces no hay quién para revivir el amor.

¹⁷³ Se aparta del destino de sus hermanas. De su historia sólo sabemos esto: ninguna de las hijas se ha casado; solo ella por la lástima de Daniel. ¿Y por qué él se ha casado con ella si ama a la que está muerta? El texto lo señala: porque desde que conoció el amor ahora teme estar solo. ¿Y por qué se ha casado ella? ¿Para no quedarse sin casarse? El encuentro es con las huellas del exilio de la relación: “Il. n'y a pas de meilleur terme [l'exil] pour exprimer le non rapport” (Lacan, 2005, p. 70).

Incompatibilidad radical del amor y el cuerpo viviente. Imposibilidad que le ofrece Daniel para ocupar el lugar de objeto causa de deseo.

Esquivo siluetas de árboles a tal punto extáticas, borrosas, que de pronto alargó la mano para convencerme de que existen realmente.

Tengo miedo. En aquella inmovilidad y también en la de esa muerta estirada allá arriba, hay como un peligro oculto. Y porque me ataca por vez primera, reacciono violentamente contra el asalto de la niebla.

¡Yo existo, yo existo –digo en voz alta –y soy bella y feliz! Sí, ¡Feliz! La felicidad no es más que tener un cuerpo joven esbelto y ágil (p. 38).

Primera manifestación de la ausencia para sí misma como borradura perceptual del cuerpo del *objectum*. La existencia de lo ahí presente se afecta como en anamorfosis. Comienza con la pérdida de los contornos. La niebla materializa la invasión nadificante. ¿En qué está sostenido este enunciado de existencia? ¡Yo existo! ¡Yo existo! ¿En la voz alta? ¿A quién se lo dice? Tal vez al que la conoce demasiado como para desearla: opone una carne viva a una carne muerta. Y sin embargo, ¿dónde está el deseo de ese hombre? O más bien, ¿qué sería convertirse en objeto de su fantasma?¹⁷⁴ Sin embargo, no basta un cuerpo joven esbelto y ágil sin deseo. La afirmación desesperada de la felicidad en la oposición simple entre cuerpo-vivo/cuerpo-muerto no alcanza para la experiencia de un cuerpo viviente. Por

¹⁷⁴ Páginas después, años después un encuentro: “Mi cuerpo y mis huesos no pudieron hacerlo temblar, pero lo hicieron como antes pensar en otro cuerpo, en otros labios. Como hace años, lo volví a ver tratando furiosamente de acariciar y desear mi carne y encontrando siempre el recuerdo de la muerta entre él y yo. Al abandonarse sobre mi pecho, su mejilla, inconscientemente, buscaba la tersura y los contornos de otro pecho. Besó mis manos, me besó toda, extrañando tibiezas, perfumes y asperezas familiares. Y lloró locamente, llamándola, gritándome cosas absurdas que iban dirigidas a ella.

Oh, nunca, nunca, su primera mujer lo ha poseído más desgarrado más desesperado por pertenecerle como esta tarde. Quiriendo huirla nuevamente, la ha encontrado de pronto, casi dentro de sí” (Bombal, 1941). Esta es la Otra para ella, que en este caso literalmente es la que él busca en ella. ¿Cómo interrogar a esta Otra mujer?

ello, la niebla como disolución de la forma es también lo que ataca la forma de “sus” contornos corporales. Simultáneamente avanzan el miedo y los signos del hundimiento.

Tengo miedo (...). Un soplo frío me azota la frente. Sin ruido, tocándome casi, ha pasado sobre mí un pájaro de alas rojizas, de alas de color de otoño. Tengo miedo, nuevamente. Emprendo una carrera desesperada hacia mi casa (Bombal, 1941, p. 38).

Primera aparición del pájaro-signo.¹⁷⁵ En semipresencia, como proviniendo desde ninguna parte y yendo hacia ninguna parte.

¿Qué le espera en la casa? Le anuncian la visita del hermano de Daniel, su mujer – Reina– y el amigo Felipe. Aún no lo sabe: Felipe y Reina son amantes.

Momento 2

Escena 1

Entro al salón por la puerta que abre sobre el macizo de rododendros¹⁷⁶. En la penumbra, dos sombras se apartan

¹⁷⁵ Aferrarse a algo; un uno que puede ser algo, del cual se pueda aferrar el sujeto y complacerse en él. Aunque sea para Lacan un rasgo unario, despersonaliza sin cualidad, sin variación y sin contenido; es lo que queda cuando todo se ha perdido (Holguín, 2010). Este rasgo opera normalmente en la neurosis como respuesta a ¿quién soy? En este relato lo que persiste ante la afirmación vacía de la mujer: ¡yo existo! (respuesta sin elaboración a una pregunta que pase por ella). El pájaro “tocándola casi” realiza el *punctum* donde el significante toca el cuerpo. Lacan pensaba que esta pérdida de vitalidad dejaba un resto de goce que el sujeto buscará reencontrar (plus de goce) (Lacan, 1961-62). Pero, en este caso, es como si estuviesen levantados los velos de la identificación. Lejos de dar un soporte simbólico, el pájaro opera más bien como una semipresencia ominosa. Evoca ese momento de encuentro entre significante/cuerpo: Da Vinci recuerda (recuerdo encubridor que como fantasía posterior fue trasladada a la infancia) que estando en la cuna un pájaro le abre la boca con su cola y golpea la cola sobre sus labios (Freud, 1978, [1910]).

¹⁷⁶ Hay una gradiente de color entre las alas rojas de otoño –soplo frío sobre la frente– y lo que aquí anticipa otro encuentro: rododendro rojo (*rhododendron rouge*)

bruscamente, una de otra, con tan poca destreza, que la cabellera medio desatada de Reina queda prendida a los botones de la chaqueta de un desconocido. Sobrecogida, los miro (...).

Pienso en la trenza demasiado apretada que corona sin gracia mi cabeza. Me voy sin haber despegado los labios (p. 39).

La sorpresa. La que sorprende resulta sorprendida. Visión de la invitada –su cuñada– y el amante.

El desconocido. ¿Por qué lo llama el desconocido si ella no conoce en realidad a ninguno de los tres? El desconocido, para ella, el que no corresponde ahí, el hombre que desea a un cuerpo de mujer viva. Y por tanto, el hombre que despierta su deseo, no será su marido sino el amante. Justo ahí cae en cuenta que algo de su imagen está en juego. ¿Hace cuánto? ¿Alguna vez pensó en cómo llevar el pelo? La consistencia en el entramado Simbólico-Imaginario que puede alcanzarse para una mujer vía la mascarada supone un juego entre presencia-ausencia, parecer-ser.¹⁷⁷

El piano calla bruscamente Reina se pone de pie, cruza con lentitud el salón, se allega a mí casi hasta tocarme. Tengo muy cerca de mí su cara pálida, de una palidez que no es en ella falta de color, sino intensidad de vida, como si estuviera siempre viviendo una hora de violencia interior.

Reina vuelve a cruzar el salón para sentarse nuevamente frente al piano. Al pasar sonrío a su amante que envuelve en deseo cada uno de sus pasos.

¹⁷⁷ Aquí convendría recordar la distinción entre la histeria y la mujer respecto de lo que “quisieran” Para la histeria se trata del plus de ser. Una histérica quiere ser, una mujer quiere gozar (Soler, 2003). En estos caminos la mascarada femenina jugará distintas funciones, según se trate o no de enmascarar la falta y proteger el tener del Otro. En todo caso, detenida en la forma en que se enlazan sus trenzas, ya está en apertura hacia lo que podría ser ella para Otro como objeto de deseo.

Pareciera que me hubieran vertido fuego dentro de mis venas.

Salgo al jardín, huyo.

(...) Entonces me quito las ropas, todas, hasta que mi carne se tiñe del mismo resplandor que flota entre los árboles. Y así, desnuda y dorada, me sumerjo en el estanque (...). El agua alarga mis formas, que toman proporciones irreales (pp. 40-41).

Del pájaro sin sonidos el piano que envuelve la casa: una gradación sonora da lugar a otra semipresencia que otra vez “casi toca”. Sin embargo, esta vez hay algo diferente. Una pregunta por el misterio de lo que Reina vela, una intensidad que percibe y a través de la cual se pregunta.

La segunda vez que ve a la pareja de amantes se muestra a sus ojos la distancia le permite participar de la escena. Esta vez no los encuentra sorpresivamente. Los contempla.

Atrapada en el guion de otros y ya envuelta en la intriga, algo revive en su cuerpo muerto. Fuego, deseo y la forma del cuerpo vivo pierde unidad (¿se fragmenta?), se desrealiza en sus límites, que se vuelven líquidos.¹⁷⁸

“El histérico cautiva ese objeto en una intriga refinada y su ego está en el tercero por cuyo intermedio el sujeto goza de ese objeto en el cual encarna su pregunta” (Lacan, 2002 [1953]).

El efecto del deseo la empuja y le permite una salida al problema de su identificación: *Soy reina*.¹⁷⁹

¹⁷⁸ La tensión de esto que ocurre en el cuerpo vivo de esta mujer se recorre entre las fórmulas de lo que un hombre provoca en una mujer y lo que busca la histeria. La diferencia entre “volverse Otra para sí misma” y buscar “mismarse” en el Otro. (Lacan, 1986, [1972-73]). El agua en esta imagen pareciera ofrecer un soporte, un vaivén en tránsito. La pregunta por la Otra mujer, vendrá a ella en lugar de volverse Otra para sí misma.

¹⁷⁹ Recuerda esta relación de la experiencia de goce (cuerpo viviente) y la búsqueda de una referencia identificadora, la experiencia de Juanito (Freud) donde Lacan enfatiza el momento en que comienzan en este niño sus primeras erecciones, lo que actualiza la presencia de su madre y el lugar del padre. En ese caso la experiencia de goce en su costado Real muestra, en la deficiencia de una vectorización, el desencadenamiento de la fobia donde el miedo a los caballos encarna y regula las coordenadas espaciales por donde circula el niño y dan un punto de orientación, que la deficiencia del padre no ha realizado.

Escena 2

Me recuesto sobre los peldaños de la escalinata y aguzo el oído. Hora tras hora espero en vano la detonación lejana que llegue a quebrar este enervante silencio. Los cazadores parecen haber sido secuestrados por la bruma... (...). Oigo el jadeo precipitado de los perros.

-¿Buena suerte? –interrogo con júbilo.

-¡Maldita niebla! –rezonga Daniel, por toda respuesta.

Hombres y animales vienen a desplomarse, exhaustos, a mis pies. Se alinea delante de mí una profusión de alas muertas, de pobres cuerpos mutilados, embarrados.

El amante de Reina deja caer sobre mis rodillas una torcaza aún caliente y que destila sangre.

Pego un alarido y la rechazo nerviosa. Mientras todos se alejan riendo, el cazador se obstina en mantener, contra mi voluntad, aquel vergonzoso trofeo en mi regazo. Me debato largamente llorando casi de indignación. Cuando él afloja su forzado abrazo, levanto la cara.

Me intimida su mirada escrutadora bajo los ojos. Al levantarlos de nuevo, noto que me sigue mirando. Lleva la camisa entreabierto y de su pecho se desprende un olor a avellanas y a su sudor de hombre limpio y fuerte. Le sonrío turbada. Entonces él, levantándose de un salto, penetra en la casa sin volver la cabeza (pp. 42-45).

En esta escena se cristaliza lo que la historia compromete en su destino respecto al falo, al hombre y a lo que –parafraseando a Lacan– llamaríamos *su hora de la verdad*. Anticipada por la caza que ocurre en las afueras del campo, la persecución

del objeto, del objeto imposible, la presa imposible. Los hombre se han ido a buscar y la mujer puede identificarse con la presa en el juego de la aproximación.¹⁸⁰ ¿Qué ocurre si, cuando cazada la presa, el hombre encontrara en su lugar el objeto *petit a*, la causa de su deseo? ¿Cómo la mujer puede o no consentir en ocupar ese lugar en el fantasma?

Un hombre, una mujer un objeto. Un algo entre ambos a raíz de lo cual cada uno de ellos se vincula. Esta es la pregunta: ¿se vincula con qué? Si lo que no se puede escribir es la relación sexual, lo que se escribe con el falo será cómo cada uno de los sexos se relaciona con el goce mediado por el falo. ¿Cómo ancla y desancla la *torcaza caliente*? ¿Cuál es su relación al agujero en lo Real (*agujero Real*)?

Se trata de la articulación entre lo imposible y el falo. La manera en que se relaciona la imposibilidad de escribir la relación sexual y el falo como significante. Que el falo sea un significante quiere decir que no es un significado. El falo es el significante (no el significado) del deseo. Por lo mismo, en su cualidad de semblante, como el semblante de los semblantes, hace parecer qué hay en el lugar de la nada.

Es crucial aquí la articulación entre el falo y la desaparición.

Es decir como signo el mismo de la latencia que adolece todo significable, desde el momento en que es elevado (*aufgehoben*) a la función de significante (...) El falo es el significante de esa *Aufhebung* misma que inaugura por su desaparición (Lacan, 2002 [1955], p. 662).

La negación-elevación del falo como tal lo deja en el lugar de lo que borra y lo borrado. Leído a nivel de lo decible es el punto no decible, en lo dicho. *Opera* y

¹⁸⁰ Lacan articula la escena de la caza en el mito de Diana y Acteón (Lacan, 2002, [1955]). Se lee ahí la imposible caza de la verdad toda, *la que se escabulle apenas aparecida*. Desde el ángulo del cazador se trata de lo que ocurre cuando se levanta el velo de mujer-verdad, que mancha con su mirada la desnudez de-velada. Aconteciendo una distancia entre lo visto y lo relatado, esta brecha es allí el agujero real (Marco, 2016). En esta escena lo que se vuelve indecoroso, restableciendo esa brecha, es producido por el objeto pájaro ensangrentado “cazado” que, como ofrenda obligada “demasiado presente”, crea esa distancia y la necesidad de apartarse, de velarla.

representa la latencia en lo significable, no sin incidir en el cuerpo. Por ello, es a la vez la borradura y el significante de lo que, vivo en el cuerpo, está reprimido. Es el borrador, la borradura y el registro de lo borrado.

Por lo mismo, leído en la relación al Otro, el falo suple el lugar donde en el Otro desaparece la significancia.¹⁸¹

En esta escena comprenderemos la participación del falo como nudo que trae su ser de objeto (Imaginario), su ser de significante del deseo (Simbólico) y su función que verifica lo Real.¹⁸²

¿Es una escena de conjunción o de disyunción? Se puede articular la “maldita niebla” que hace obstáculo a Daniel (materialización de la borradura) y el pájaro muerto-caliente que dona el amante a la mujer.

Es la contingencia de un encuentro. Y en tanto tal *algo cesa de no escribirse*. Pero ¿en qué medida lo que no se consuma para esta mujer resulta una escritura de lo imposible para ella? El efecto de la torcaza entre sus piernas es desencadenar el pudor. El velo que cae cuando, encarnado el objeto, se devela como barrante. Es decir, sacado el velo ¿qué se verifica? La naturaleza significativa del falo barra sobre el significable y barra sobre el sujeto. La torcaza es una marca que cae.

Por un costado, cuando esta mujer “recibe” el objeto, atrapa el signo de una ausencia. Pero hay que detenerse en que esta recepción tiene la forma de una imposición, de un dejar caer provocador, violento, forzado. Y en esa violencia se lee también la desarticulación de la intriga. El interés por ese hombre lo era en tanto

¹⁸¹ Por ello, en tanto significante y escritura del deseo de la madre (tal como opera en la metáfora paterna), el falo no explica lo que la madre desea (no es un significado de su deseo); al contrario, el falo dice que el deseo de la madre es impenetrable (Žižek, 2017), quedando a distancia y permitiendo el juego de la aproximación. Paradojalmente no es inusual que la dificultad para algunas mujeres de mantenerse en el juego de la aproximación (lo que es y no es) con un hombre signifique en algunas mujeres jóvenes querer saltarse ese momento y “tener sexo como un ejercicio”.

¹⁸² “El único real que verifica cualquier cosa, es el falo (significante que crea todo significado) y sólo el falo verifica ese real” (Lacan, 2008, [1975-76]). Encontramos aquí ese mismo doblez donde el falo es Real y a la vez verifica lo Real. ¿Cómo comprender esto? Verifica que hay de lo Real en tanto es semblante orientado hacia lo Real. Si no hay referente, no hay detrás. La verificación se puede comprender como el ejercicio de la distinción entre Simbólico y Real. Lo que impide que lo Simbólico sea Real (Vinciguerra, 2010). También como cortocircuito, el falo es la unión de los opuestos sin disolución, la discontinuidad o brecha entre el cuerpo erótico y el cuerpo biológico. En esta perspectiva ese doblez se lee *brecha* (Žižek, 2003). Entre la profundidad y la superficie del cuerpo no hay continuidad. Esta falta de la continuidad es el falo.

Una analizante queda perpleja cuando deja perpleja a su pareja, que es dentista. Resulta que en el acto sexual ella le pregunta cómo encuentra sus dientes. El cortocircuito interrumpe el acto.

amante de Reina.¹⁸³ ¿Qué ocurre aquí donde se atraviesa la demanda del deseo y el deseo del Otro? Sólo podremos saberlo en definitiva por sus consecuencias, que ocurren en lo que denominaremos el Momento 3. ¿Fue ella objeto del deseo de un hombre vivo? Y si lo fue, ¿fue objeto del deseo de qué? ¿Debiéramos pensar que se trató de un deseo de avergonzarla?

¿O de volver vergonzoso trofeo lo que pudo ser lo que una mujer puede no-toda recibir de un hombre? Y sobre todo, ¿qué empezó a ser ella cuando, luego de la mirada que la investiga como objeto, encuentra otra mirada a la que responde turbada? Luego de que Otro cuerpo se le ofrece:

Al levantarlos de nuevo noto que me sigue mirando. Lleva la camisa entreabierta y de su pecho se desprende un olor a avellanas y a su sudor de hombre limpio y fuerte. Le sonrío turbada. Entonces él, levantándose de un salto penetra en la casa sin volver la cabeza pp. 44-45).

Se trata de lo que ella empieza a ser cuando él huye de ella. ¿Qué sucede entre ese cuerpo fuerte y la torcaza muerta-caliente-sangrando?

Momento 3

La niebla se estrecha, cada día más, contra la casa. Ya hizo desaparecer las araucarias cuyas ramas golpeaban la balaustrada de la terraza. Anoche soñé que, por entre las rendijas de las puertas y ventanas, se infiltraba lentamente en la casa, en mi cuarto, y esfumaba el color de las paredes, los

¹⁸³ Como otra versión del momento en que el señor K hace caer el juego confesándole a Dora "mi mujer no es nada para mí", abriendo la pregunta insoportable ¿Si ella no es nada para usted qué es usted para mí? (Lacan, 2002 [1951]).

contornos de los muebles, y se entrelazaba a mis cabellos, y se me adhería al cuerpo y lo deshacía todo, todo... Sólo, en medio del desastre, quedaba intacto el rostro de Reina, con su mirada de fuego y sus labios llenos de secretos (p. 45).

La causa de estos efectos no se aprehenden simplemente. A la mirada que escruta e inhibe otra mirada de él le ha permitido la segunda vez responder, sonriendo turbada.¹⁸⁴ Sin embargo, el efecto de la niebla y su poder desrealizador ha vuelto con más fuerza. ¿Cuál es la razón del desastre? ¿En qué punto el deseo no detiene la desaparición para esta mujer? Y si es necesario rechazar el goce para alcanzarlo por la escala invertida de la ley de deseo (Lacan, 2002 [1960]), en esta ocasión esta mujer ha despertado para algo que comienza a resultar insoportable. La niebla que antes borraba el paisaje ahora entra en su casa, penetra en su cuerpo. Un exceso de vida lleva a la muerte (Vegh, 2004).¹⁸⁵

Algo que permita recuperar el cuerpo.¹⁸⁶

-Me ahogo. Necesito caminar. ¿Me dejas salir?

-Haz lo que quieras –murmura y de nuevo recuesta pesadamente la cabeza en la almohada (...).

Un hombre está frente a mí, muy cerca de mí. Es joven; unos ojos claros en un rostro moreno y una de sus cejas, levemente

¹⁸⁴ La diferencia en lo que una mirada de un hombre puede hacer en una mujer: "si tú me miras yo me vuelvo hermosa / como la hierba que bajó el rocío, / y desconocerán mi faz gloriosa / las altas cañas cuando baje el río. / Tengo vergüenza de mi boca triste / de mi voz rota y mis rodillas rudas / ahora que me miraste y que viniste, / me encontré pobre y me palpé desnuda" ("Vergüenza", Gabriela Mistral).

¹⁸⁵ Aquí comprendemos dos dimensiones de la muerte en Lacan: aquello que opera como efecto del significante sobre el cuerpo y aquello del cuerpo que, liberado sin referente, colapsa en tanto Real traumático. ¿Cómo será posible que esto que aparece en lo Real para esta mujer pueda elaborarse?

¹⁸⁶ Si bien no se trata aquí de afinar un diagnóstico, puede ser la ocasión de plantear alguna diferencia entre lo que sería un delirio psicótico en tanto construcción simbólica frente al exceso de goce que retorna en lo Real y lo que sería la locura en la neurosis como retorno de lo reprimido a nivel Simbólico, que es dialectizable y cuya significación no es plena (Redero, 1997). En este punto los esquemas de sexuación permiten aclarar que el delirio como posibilidad generalizada se refiere a la falta de referencia S (A), en tanto la psicosis se refiere a una forclusión del Nombre del Padre.

arqueada, presta a su cara un aspecto casi sobrenatural. De él se desprende un vago pero envolvente calor.

Y es rápido, violento, definitivo. Comprendo que lo esperaba y que lo voy a seguir como sea, donde sea.

Entonces él se inclina sobre mí; rodamos enlazados al hueco del lecho. Su cuerpo me cubre como una grande ola hirviente, me acaricia, me quema, me penetra, me envuelve, me arrastra desfallecida.

A mi garganta sube algo así como un sollozo, y no sé por qué empiezo a quejarme, y no sé por qué me es dulce quejarme y no sé por qué es dulce a mi cuerpo el cansancio infligido por la preciosa carga que pesa entre mis muslos (...).

La aldea, el parque, los bosques, me parecen llenos de su presencia. Ando por todos lados con la convicción de que él acecha cada uno de mis pasos.

Grito “¡te quiero!” “¡te deseooo!” para que llegue hasta su escondrijo la voz de mi corazón y de mis sentidos (pp. 46-60).

Rápido, violento, definitivo. Se encuentra lo esperado. Algo parece haber definitivamente cambiado. Una aparición Real, un hombre, un amante, una relación. “¿Acaso la necesidad de amor puede llevar a una mujer a la locura? ¿O será que delirar con ser amada le permite a una mujer intentar escapar de la locura? ¿Se trata de un fenómeno de la locura o un recurso contra la locura?” (Colovini, 2004). El lugar de este hombre desde el primer encuentro mantiene este matiz irreal que nos lleva a preguntar por lo que en esta mujer ha ocurrido. Se ha inventado un amante ante la amenaza que se viene gestando de una desaparición encarnada en la niebla. Ante la falta y la significación de lo femenino el amor cumple la función de tramitar esta pregunta por la identidad unitaria, con lo que la pérdida del amor tendrá el valor de castración para una mujer, como lo señaló Freud. Esta tramitación vía el amor no significa solución. Al contrario puede ser la ocasión de demanda y de retorno de

demandas absolutas. Porque lo que la mujer “tiene” es en el fundamento su partición (Lemoine-Luccioni, 1982).

Realizar una suplicia de este modo puede tomar presentaciones muy diferentes y mostrarse en un abanico que va desde el amor fantaseado y anhelado, pasando por el modo de hacer relato de las aventuras amorosas adjudicando siempre la iniciación al *partenaire*, hasta la convicción delirante del amor del Otro. Lo que se conserva en todas las presentaciones es precisamente la indicación de que este amor anhelado, soñado, relatado o delirado es una necesidad (Colvini, 2004, p. 13).

Ayer una voz lejana respondió a la mía: “¡Amooooor!” Me detuve, pero aguzando el oído percibí un rumor confuso de risas ahogadas. Muerta de vergüenza caí en cuenta de que los leñadores parodiaban así mi llamado.

Sin embargo –es absurdo– en ese momento, mi amigo me pareció aún más cerca. Como si aquellos simples hubieran sido, inconscientemente el portavoz de su pensamiento (p. 60).

¿Qué vino a ser este hombre para ella? *Comprendo que lo esperaba y que lo voy a seguir como sea.*¹⁸⁷ “El estilo de amor erotomaniaco” conlleva la certeza de que es el Otro el que ama y que es el Otro el que (me) habla, que hay signos de la palabra del ser amado.¹⁸⁸ Oye su voz, oye su voz en las voces de los otros. Y –notable indicación– la certeza que cede ante la percepción de la burla que responde retorna con más fuerza. Es cierto que es en la presencia de su amor-amante donde se

¹⁸⁷ Como si entonces, cuando este hombre ocupó un lugar, ella hubiese comprendido de qué se trataba: que lo esperaba y que lo seguiría a donde fuera. Pero ¿cuál es ese lugar?

¹⁸⁸ Las referencias sobre la erotomanía y la certeza en el amor están tomadas por Lacan de De Clérambault, su maestro en psiquiatría.

reconoce la diferencia entre lo que ella creía respuesta percibida y los hombres que no son él.

Me ahogo, necesito caminar... No me mires así. ¿Acaso no he salido otras veces, a esta misma hora?

-¿Tú? ¿Cuándo?

-Una noche que estuvimos en la ciudad.

-¡Estás loca! Debes haber soñado. Nunca ha sucedido algo semejante...

(...).

-¿No te hablé? Ya ves, era un fantasma...

Esta duda que mi marido me ha infiltrado (...) (pp. 67-68).

Como dos series que en algún punto se cruzan, los acercamientos de esta mujer a Daniel la sumen en la agonía de sentirse traicionando a su amante. En pedirle perdón. Como si ante la duda de que el desconocido exista se sumara la culpa por la experiencia de amar al que existe (Daniel).

En otra ocasión ambas series se atraviesan de la forma siguiente:

A menudo no queda de mí, en la superficie, más que un vago remolino; yo me he hundido en un mundo misterioso (...). Recojo extrañas caracolas, cristales que al traer a nuestro elemento se convierten en guijarros negruzcos e informes (p. 58).

Como una necesidad de resolver la existencia en “su elemento”, la mujer se decide a propósito de la necesidad de viajar a la ciudad en buscar la evidencia de que su desconocido amante existe. Ello coincide con la noticia de que Reina ha intentado suicidarse en la casa de su amante. ¿Cómo relacionar estos dos elementos? La acentuación de la duda que la llevará a buscarlo por primera vez en la “realidad” coincide con la muerte que se presenta en Reina, que que mantenía una posición de

obtención del agujero de la niebla. Se aprecia en el sueño que adviene posterior al encuentro con el amante de Reina (episodio de la torcaza) Volvemos al sueño:

Anoche soñé que, por entre las rendijas de las puertas y ventanas, se infiltraba lentamente en la casa, en mi cuarto, y esfumaba el color de las paredes, los contornos de los muebles, y se entrelazaba a mis cabellos, y se me adhería al cuerpo y lo deshacía todo, todo... Sólo, en medio del desastre quedaba intacto el rostro de Reina, con su mirada de fuego y sus labios llenos de secretos (p. 45).

Este lugar fijo, la imagen y la significación de Reina (la Otra mujer) lograban hasta aquí crear un borde y un límite a la desarticulación. En el mismo sentido, en el primer encuentro con su amante desconocido, señalaba: “La noche y la neblina pueden aletear en vano contra los vidrios de la ventana, no conseguirán infiltrar en este cuarto un solo átomo de muerte” (p. 49).

Nos parece que este movimiento en la posición de Reina por su función de la Otra mujer desestabiliza el lugar que ocupaba la fantasía, y desarma los bordes entre zonas que, si bien mantenían relaciones, debían mantenerse excluidas, como en una suerte de desanudamiento.¹⁸⁹ Uno podría preguntarse si la “experiencia” con el desconocido ha anudado algo para esta mujer luego de los episodios con Regina y su amante. Pero luego de la duda puesta por Daniel y el intento de suicidio de Reina algo en el anudamiento ya no alcanza como una respuesta. Ciertamente se trata de la vacilación del sujeto luego de la lectura que hace de lo que la condiciona y determina de la Otra (Bruner, 2015). No solamente se encuentra esta mujer con algo sino que ese algo tiene o no tiene lugar en su lectura.

¹⁸⁹ Como se sabe, Lacan liga la locura a la no relación de los registros Real, Simbólico e Imaginario. (Lacan, 1973-74). A una locura “estructural” de no relación de los registros (sincrónica) se distingue una locura del desencadenamiento, donde lo que ha sido anudado por el *sinthome* se desencadena (Bruner, 2015).

Mi amante es para mí más que un amor, es mi razón de ser, mi ayer, mi hoy, mi mañana.

(...)

Tan solo un recuerdo mantiene mi vida, un recuerdo cuya llama debo alimentar día a día para que no se apague. Un recuerdo tan vago tan lejano, que me parece casi una ficción.

(...) Busco una casa de persianas cerradas, de rejas enmohecidas. ¡Esta neblina! (...). Recuerdo que se encuentra en una calle estrecha (...). Recuerdo, también, que se halla muy cerca de una plazoleta donde el desconocido me tomó de la mano...

Pero esa misma plazoleta tampoco la encuentro (...). La niebla, con su barrera de humo, prohíbe toda visión directa de los seres y de las cosas, incita a aislarse dentro de sí mismo. Se me figura estar corriendo por calles vacías (...).

Estoy frente a la casa de mi amante (...). Contemplo gozosa el jardín abandonado. Me apreto a las frías rejas, para sentir las muy sólidas contra mi carne. ¡No fue un sueño, no!

(...)

Un criado me invita a pasar, con la mirada (...).

-Avisaré a la señora –insinúa el criad y se aleja.

¿La señora? ¿Qué señora? (...). ¿Y esta casa tiene que ver con la de mis sueños?

(...)

Un gemido lejano desgarrar el silencio (...). Para orientarme, cierro los ojos y como en aquella lejana noche de amor, subo, a tientas una escalera que noto ahora alfombrada. Ando a lo largo de estrechos corredores, voy hacia el gemido que me llama siempre. Lo siento cada vez más cerca, empujo una última puerta y miro.

(...)

Bajo una lámpara, y parado frente a un atril, hay un niño estudiando violín.

Al pie de la escalera, el empleado me espera, respetuoso.

-La señora no está.

-¿Y su marido? –pregunto, de súbito.

Una voz glacial me contesta:

-¿El señor? Falleció hace más de quince años.

-¡Cómo!

-Era ciego. Resbaló en la escalera. Lo encontramos muerto...

Me voy, huyo.

(...)

La casa, mi amor, y mi aventura, todo se ha desvanecido en la niebla, algo así como una garra ardiente me toma, de pronto, por la nuca; recuerdo que tengo fiebre (pp. 74-81).

A la diferencia entre las series en la que se afirmaba su creencia, ahora se cuele la inquietud por la existencia del amante. ¿Será que existe? Lo que se juega en esta pregunta es decisivo: *si más que un amor una razón de ser*, entonces, disuelto el amor, ¿qué queda?

“Me apreto a las frías rejas, para sentir las muy sólidas contra mi cara, ¡No fue un sueño, no!” (p. 79). ¿O sí? ¿Pero de qué tipo de garantía se trata para ella? ¿Qué podría probar que él existe? La realidad, al contrario de soportar su historia, la deja caer. Esta mujer no está loca del todo.¹⁹⁰

Busca una demostración, certeza vuelta creencia que esta matizada por la duda.¹⁹¹

¹⁹⁰ ¿No-toda locas o locas por el no-todo? (Muñoz et al. 2010) Reencontramos la pregunta: ¿se trata de la locura en lo universal o de la locura del lado del encuentro con S (A)?

¹⁹¹ Aquí, al contrario de la certeza delirante, donde la indeterminación angustiante da paso a la certeza sin lugar a dudas (la certeza es proporcional al vacío enigmático, no sabe lo que quiere decir pero ese querer decir compromete de manera absoluta), esta certeza se desmorona y da paso a la duda angustiada.

El corazón me da un vuelco. Veo a Reina desplomándose sobre un gran lecho todavía tibio. Me la imagino aferrada a un hombre y temiendo caer en ese vacío que se está abriendo bajo ella y en el cual soberbiamente decidió precipitarse. Mientras la izaban al carro de la ambulancia, boca arriba en su camilla, debió ver oscilar en el cielo todas las estrellas de esa noche de otoño. Vislumbro en las manos del amante, enloquecido de terror, dos trenzas que de un tijeretazo han desprendido, empapadas de sangre.

Y siento, de pronto, que odio a Reina, que envido su dolor, su trágica aventura y hasta su posible muerte (p. 83).

Pareció tratarse de una decisión –así lo lee esta mujer–, pues no basta solamente con que un vacío se abra, hizo falta la decisión de Reina para precipitarse. No sabemos sus motivos ni lo que ocurrió con su amante. Permanece el misterio en torno a ella. No sabemos si fue un mensaje dirigido a alguien o si se trató de huir hacia lo Real. Sin embargo, para esta mujer lo que ha sucedido con Reina ocupa un lugar en su propio tejido. Retorna la visión de la muerta. Ahora ella ocupa ese lugar. Sin embargo, su decisión de precipitarse en este caso pareciera haberse tratado de un mensaje. O por lo menos alguien la retiene: otro desconocido.

Me asalta la visión de mi cuerpo desnudo, y extendido sobre una mesa en la Morgue. (...) El suicidio de una mujer casi vieja, qué cosa repugnante e inútil (...).

El hecho de lanzarse bajo las ruedas de un vehículo requiere una especie de inconsciencia. Cerraré los ojos y trataré de no pensar durante un segundo.

Dos manos que me parecen brutales me atraen vigorosamente hacia atrás (...). Tambaleo y me apoyo contra el pecho del imprudente que ha creído salvarme.

Entreveo la cara roja y marchita de un extraño. Luego, me aparto violentamente, porque reconozco a mi marido (pp. 83-84).

¿Se ha lanzado para probar que él sí existía, o se arriesga a morir y luego él existe?

Daniel me toma del brazo y echa a andar con la mayor naturalidad. Parece no haber dado la mayor importancia al incidente. Recuerdo la noche de nuestra boda... A su vez, él finge, ahora, una absoluta ignorancia de mi dolor. Tal vez sea mejor, pienso, y lo sigo.

Lo sigo para llevar a cabo una infinidad de pequeños menesteres, lo sigo para vivir correctamente, para morir correctamente, algún día.

Alrededor nuestro, la niebla presta a las cosas un carácter de inmovilidad definitiva (pp. 84-85).

Algo pareciera anudarse nuevamente. Una especie de equilibrio al parecer definitivo. Más que equilibrio se parece a una inercia. A un movimiento sin más sorpresas. Más valen las trenzas apretadas que cortadas.

4.2. La letra de los goces: un caso de flagelación

El hecho de que la posición *pas-tout* plantee el goce de *La* mujer como un goce Otro, pasando por la referencia fálica, implica que tanto el goce fálico como el goce Otro (resto de goce) están anudados a la castración. La desarticulación entre el falo y la castración sería lo estructurante de la perversión (Groel, 2011, p. 2), lo que conlleva una totalización del goce fálico. El lugar de excepción $\exists x \overline{\Phi x}$ es la extensión del goce no castrado ni castrable y empuja al “todos” a un derecho a gozar del Otro, como voluntad de goce elevada a ley del “para todos”. El argumento del matema se vuelve imperativo de la perversión.

Tengo derecho a gozar de tu cuerpo, puede decirme quienquiera, y ese derecho lo ejerceré, sin que ningún límite me detenga en el capricho de las exacciones que me vengan ganas de saciar en él (Lacan, 1966 [1963]).

Se puede desplegar desde aquí la diferencia entre el goce del Otro y el Otro goce.¹⁹² Afirmamos que hay escritura de algo distinto en cada uno de ellos. Algo de lo Real que incumbe a la relación al Otro soporta esta diferencia. Para abordarla situamos ese goce Otro como nombre de un goce hétero en oposición al cual el goce perverso se presenta como una recusación del goce femenino (luale, 2012).

Se despeja la diferencia entre el goce Otro (hétero) y el goce del Otro a través de la relación que la perversión mantiene con cada uno de esos goces.

Perversión.....gocce Otro.....gocce del Otro.

La proposición a desarrollar es la siguiente: el perverso se vale de la suposición del goce en el Otro para recusar el goce Otro como indicio del no-todo.

¹⁹² Las afirmaciones de los psicoanalistas son variadas entre quienes lo misman o los separan tajantemente.

Por su parte, para la neurosis, el goce del Otro es el goce en tanto supuesto. Supuesto bajo la figura de que es el Otro quien quiere o demanda la castración. En tanto este goce no existe, porque el Otro no existe, se instala su condición de supuesto, lo cual no quiere decir que no opere.¹⁹³ De forma tal que la neurosis desarrolla una serie de montajes para defenderse de aquello. El neurótico identifica el lugar de la falta del Otro con su demanda, y frente a ella rechaza ofrecerse a ese lugar o se ofrece como división subjetiva.

El perverso, por su parte, se ofrece a ese lugar de operación ficcional lealmente. Dedicar su ser a convertirse en un objeto al servicio del goce. Aquí, el objeto causa (objeto *a*) se muda a imperativo, en una escena de repetición que intenta atrapar el goce.

La palabra que conviene es restitución, devolverle al Otro el goce que perdió y ofrecerse como instrumento para tal causa. No hay amor en el asunto. Hay ofrecimiento para suplir el desgarramiento, la brecha que el significante introduce en el cuerpo.

¿De qué lado queda el goce en un montaje así?

La escritura del goce: *flagellum* o la gloria de la marca

¿Qué sucede cuando los objetos de la pulsión –tal como Lacan los define: lo no visto en lo visto, lo no oído en lo oído– se vuelven presencia?

Será una escena silenciosa entre una madre y su hijo la que nos permita desplegar estas preguntas. Una escena de miradas y golpes. Sólo hay dos en la escena. No se sabe del padre.¹⁹⁴ Y si es verdad que lo que se muestra siempre se

¹⁹³ Tal como señala Kant para la modalidad de Dios: es el único ser que para gobernar no necesita existir.

¹⁹⁴ Esta pregunta sigue siendo *obligada*: ¿dónde está el padre que debiera, de acuerdo a las coordenadas del Nombre del Padre, reordenar el goce? Sin embargo, es necesario atender a lo que Lacan llamó *el niño generalizado* (Lacan, 1968). ¿Dónde están los adultos hoy? ¿Los hay? ¿Qué estatuto tiene el padre moderno? Como se sabe, este punto es de gran controversia en el mundo lacaniano. "Aquí sentimos efectivamente que hay un estatuto que se reorganiza y que para asegurar la distribución del goce de manera conveniente ya no contamos con el padre. Los discursos organizan el mundo y el sujeto va a inscribirse allí, podríamos decir ¿a

ofrece a una mirada, a un no visible, ¿este será el caso para interrogar qué ocurre cuando se intenta obturar lo que agujerea la imagen?¹⁹⁵ “A propósito de la escena fantasmática, siempre cabe hacerse, por tanto, la siguiente pregunta ¿para qué mirada se escenifica? ¿A qué narración permite servir de soporte?” (Žižek, 1999, p. 25). El objeto del soporte narrativo y la mirada hacia la cual este montaje se dirige guían nuestro análisis de un destino posible del goce, interroga a un hijo y muestra una madre. En este destino la relación entre marca (letra) y cuerpo toman un relieve singular. En la novela de Diamela Eltit *Los trabajadores de la muerte*, esta escena muestra un encuentro inesperado de goce e inscripción. Las coordenadas lógicas de la puesta en escena se despliegan con una tonalidad perversa.¹⁹⁶

Podemos preguntarnos cuál es el estatuto de esta tonalidad perversa. Se trata de un niño¹⁹⁷ que aunque no se precisa en el comienzo su edad se desprende que no ha llegado aún a la adolescencia. En todo caso, se trata de una puesta en acto del destino que podría determinar una posición futura respecto al goce.¹⁹⁸

Por otro lado, se trata de una madre. ¿Cómo ligar la madre y la perversión? ¿Cómo pensar aquí a la mujer? Se lo puede tomar desde la perspectiva de que la perversión femenina siempre es una perversión materna (Granoff y Perrier, en. Thompson, 2012), y que por el valor de la maternidad su idealización ha impedido encontrar sus aspectos perversos.

“Se olvida con la fascinación por la relación madre-hijo, que el hijo ocupa el lugar de un condensador de goce (...). Que el maternaje, el ocuparse de los niños,

pesar del padre? ¿Más allá del padre? ¿Podemos decir todavía que el padre de un niño es un padre en el sentido freudiano? (Laurent, E., 1999, p. 35).

¹⁹⁵ La mirada es el objeto *a* en el campo de lo visible (Lacan, 1995 [1964]). En cuanto tal, la mirada es lo que no se ve, es la pérdida que organiza las imágenes.

¹⁹⁶ *La perversión generalizada* que pone entre el sujeto y el *partenaire* al objeto del fantasma condiciona nuestras costumbres. “Hoy se sabe que el fantasma es el aparato de conducción de goce de los sujetos. Cuando digo ‘se sabe’, quiero decir que se lo tiene en cuenta en todos lados, y hasta en las prácticas eróticas (Soler, 2000, p. 172). Por lo mismo, la necesidad de replantear las relaciones entre neurosis y perversión.

¹⁹⁷ Como recuerda Eric Laurent, (1999) “a partir de 1969, para Lacan hay una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de los niños: la sexualidad femenina” (p. 37). La pregunta por la sexualidad femenina apunta al lugar que un niño puede o no puede ocupar para una mujer (madre). Particularmente las diferencias en la articulación ($S(A), \phi$) en los esquemas de la sexuación entre *La* mujer y el objeto *a*.

¹⁹⁸ Si bien con el mismo argumento se podría decir que ya debiera ser una escena repetida, una escena primaria aún no escrita.

es una actividad sexual y no educativa o sublimada” (E. Laurent, en. Thompson, 2012).

La perversión implica un *juego con el objeto petit a*. Juego que (a diferencia de la neurosis) al intentar hacer tapón a la falta del Otro se ofrece como aquél que sabe lo que el Otro quiere. Lo que sujeto es para el Otro (su narrativa)¹⁹⁹ **es una experiencia decisiva** para la constitución del sujeto definida por las coordenadas de la perversión polimorfa infantil (lo que es el niño en tanto objeto para el Otro) que se distingue al volverse una impresión constitutiva (fijación diría Freud) y moviliza una existencia dedicada a colmarlo con la convicción de poseer el saber *cómo hacerlo*.²⁰⁰

Es posible trazar algunas coordenadas entre la perversión en su condición y su posibilidad con aquello que ese hijo fue como objeto para su madre. Es decir, cómo se constituyó ahí el fantasma o narrativa respecto del goce materno.

En el lugar de la constitución fantasmática ocurre una inscripción del significante en el cuerpo. Marca en la piel, *la gloria de la marca* conmemora la irrupción del goce (Lacan 1992 [1969-70]). En el cuerpo golpeado se lee el cuerpo glorioso en tanto es el cuerpo que mereció del Otro el esfuerzo para dejar allí su huella (Miller, 2011b).²⁰¹

El goce del cuerpo vivo conjuga la inscripción de goce por el significante. La incidencia del significante en el cuerpo del hablante encuentra el punto que anuda la marca y el goce.²⁰²

¿Qué entre el significante y el cuerpo? ¿Qué entre el cuerpo del significante – letra– y la carne?

¹⁹⁹ La identificación del niño al objeto imaginario de la madre impide que tenga su versión del falo. Ciertamente es distinto ser el falo que *tener una relación con él por haberlo sido*. (Laurent, E., 1994, p. 30)

²⁰⁰ El padre de una niña, que le había *mostrado* películas pornográficas y realizado tocaciones, sostenía que justificaba sus actos en tanto a él le correspondía enseñar-le lo que se refería a la iniciación sexual por cuanto *nadie mejor que un padre sabe lo que su hija teme*. En otro contexto Lacan muestra como el místico Silesius presenta una relación a Dios donde es Dios quien lo necesita. Un dístico se nomina *Dios no puede nada sin mí*. Al mismo tiempo en esta relación Dios se realiza a través de su mirada.

²⁰¹ ¿Qué tiene de glorioso? Se intrincan el amor y odio en el golpe y marcan las posiciones respecto al golpeador o golpeadora, en cuento a ser elegido. El fantasma de ser golpeado muestra toda la complejidad en la gramática del caso de Freud “Pegan a un Niño” (1919)

²⁰² El S1, esta marca primera que el sujeto recibe, es letra y goce: una escritura que es conmemoración.

¿Cómo se presenta esto en una escena de flagelación. ¿Cómo leer la relación entre la marca significativa en el cuerpo y el golpe en el cuerpo?

Ah, lo inesperado un color que empieza a precisarse, el encuentro oblicuo con una figura que no alcanza a esconder la dimensión de un rencor crónico guarecido tras un gesto que busca desesperadamente una acogida. Comprendí de manera precoz lo inesperado, lo comprendí cuando me encontré ante un cuerpo lívido que se castigaba a sí mismo, se golpeaba con la fuerza que necesitaba para revivir después que se hubiera producido ya el colapso de sus emociones (Eltit, 1998).

Un niño espía a su madre por la brecha de una puerta entreabierta. Espía la presencia de su madre golpeándose frente al espejo –interroga–, lo interroga y lo convoca como aquel llamado a acoger el gesto del golpe que se autocontempla. Se trata de un encuentro contingente con algo exterior. Esto que ocurre narra el trayecto de lo éxtimo hasta ser incorporado en las redes simbólicas del niño. Nos permite detenernos en esta relación entre los espacios interiores y exteriores y su compleja topología.

Con vista s a conservar un mínimo de consistencia, el sujeto ha de agregar su ser a algún “fragmento de lo Real”, “éxtimo” en el sentido lacaniano del término, representa el ser más íntimo del sujeto (...) integración gradual de una intromisión traumática (una huella mnémica sin sentido) en la trama vital del sujeto durante la interpretación psicoanalítica (Žižek, 1997, p. 226).

Sin embargo, debe atenderse a dos condiciones precisas. El fragmento a integrar (en nuestro caso la visión de su madre golpeándose), debido a su condición imprevista traumática, siempre mantendrá para el niño (cualquier niño) un carácter ambiguo en cuanto a su integración. “*La indecidibilidad* entre lo presupuesto y lo que se pone,

como nos enseñó Freud, un trauma, entendido como el meollo de lo imposible-real que se destaca y se resiste a la simbolización, no deja de ser un producto retroactivo del propio proceso de simbolización” (Žižek, 1997, p. 226). Por lo cual, convendría indicar primero el final de la escena y hacer como si la leyésemos hacia atrás, como elaborando sus efectos.

Pero después hube de olvidar la sorpresa que me había brindado mi madre, pues dispuse todas mis energías para lograr ser habitado por mí mismo porque todo lo externo se presentaba menoscabado ante mis ojos (Eltit, 1998).

Olvidar, la necesidad de olvidar lo hétero para dar lugar al habitar de lo mismo. En estado “aparte”, lo Real debe permanecer (reprimido) para que algo así como la realidad se enmarque establemente para el sujeto.

La otra condición confiere a este principio una singularidad que trata de una experiencia única: el encuentro de un niño con el goce en tanto visión del goce que se autoprovoa su madre. Leemos lo que ocurre como si el cuerpo del niño recibiera una marca en el cuerpo como incidencia de goce, en la visual autoerótica en la que la madre se estimula a sí misma a través de la marca del golpe.

Es un encuentro repetitivo con una serie posible del goce. ¿Qué tipo de encuentro es ese? Más de una vez, más de un día el niño encuentra la puerta entreabierta como si se lo esperase para asistir secretamente al ritual de su madre al encuentro oblicuo, al *troumatisme*.²⁰³ El hijo buscará escribir su propio goce contabilizando los golpes de la madre. ¿Pero el goce del Otro es alguna vez el goce del uno?

¿Cómo se distingue el hijo del goce de la madre?

¿Cómo un niño no queda encerrado en el fantasma materno?

²⁰³ *Trou*, marca de agujero, lo traumático como encuentro con lo real (Lacan, 1974).

Construir el fantasma consiste para el niño en asegurarse de entrada de que su cuerpo no va a responder al objeto *a*, que no sea el condensador de goce de la madre, para decirlo rápidamente que no sea el objeto de goce de la madre (...). Más que confiar en los padres es asegurarse de alguna cosa de este tipo, de una ficción que permita al niño responder a la pregunta sobre el goce de la madre, sobre el goce de una mujer, sin considerar por ello que todo deba apuntar a una identificación edípica (Laurent, E. 1994, pp. 40-41).

Mi madre se golpea frente al gran espejo de su habitación y yo, encucillado tras el resquicio de la puerta, entendí que era un castigo merecido el que se infligía, un castigo que día a día le era necesario para enfrentar lo que iba a ser su agobiante día. Vi a mi madre humillarse cuando se atacaba con sus palmas enrojecidas sobre el rostro y me quedé, permanecí invisible para ella tras el vano de la puerta para llevar fielmente la cuenta de cada uno de esos golpes (Eltit, 1998)..

El niño entra en la escena como lo que en la escena no es visible. La mira como si ella no supiese que en la cadena de sus repeticiones una mirada la observa por una rendija. La madre necesita mirarse en el espejo. El hijo la mira mirarse. La madre supone que el hijo la mira. Y tal vez el pequeño *voyeur* ya siente que ella se sabe mirada. O al menos que re-marca en una serie la continuidad de sus golpes. ¿Qué se puede decir de este juego de miradas y de golpes? Un encuentro demasiado pronto o demasiado tarde.

El encuentro con el goce como encuentro anticipado. La *tyche*²⁰⁴ que descentra la repetición de los signos. Su encuentro imposible, precoz con el castigo, le cae como marca directa traumática en el cuerpo iniciando la cuenta; el *automaton* de los signos.²⁰⁵

Hay aquí multiplicación de la mirada: ella mira a la mujer golpeándose. Como si la visión de su imagen en el espejo necesitara de una re-afirmación que confirmara su presencia. Para revivir es necesario el castigo. Ella se mira golpearse-se (no basta solamente con el golpe), se ofrece a la mirada para que la vea golpearse. Ella se ofrece para ser vista por la mirada encarnada en su hijo (no basta con el espejo). Redoblada, pues, intenta clausurar el vacío en la imagen y el punto de vista de la exterioridad simbólica. “Nunca me miras desde donde yo te veo” (Lacan, 1995). La escena pareciera montarse para desmentir esta afirmación. En la tensión del castigo visible, manipulando la presencia invisible del hijo (ofreciéndose a ser vista gozando) el goce de la madre encierra al hijo, convirtiéndolo en una pieza necesaria. ¿Necesaria para qué? Necesaria a su cifrado. El niño lleva la cuenta, su mirada es la cuenta. La cifra escribe porque coincide con la incidencia directa de la mano sobre la carne. Se cuentan los golpes.

Sin embargo, como pliegue en la imagen, resulta que el encuentro es un encuentro de lo que ya en la cuenta se ha convertido en repetición de los signos (todos los días, un golpe).²⁰⁶

²⁰⁴ “La tuché, c’est la rencontré du réel, en tant qu’elle est rencontre manqué, Cette rencontre ne peut donc être qu’accidentelle et elle ne peut passer que par le hasard, c’est-à-dire ni par le pensée, ni par la programmation” (Galabrun, 2015).

Una mujer relata que de niña la pareja de su madre –músico– las llevó a escuchar jazz. Cuando empezaron a sonar los acordes del saxofón ella le dijo a la madre: jeso es lo que yo quiero tocar! La madre le dijo eso no es para mujeres. Pese a esas palabras o contra esas palabras hoy se dedica a lo que ella define *curar con la música*, tiene una fundación internacional y piensa *que la música es lo único que puede superar las diferencias del planeta*. Su marido también es músico. ¿Qué encontró en esa audición que determinó su vida? La no aceptación de su madre de que ella se dedicara con ese instrumento a la música (siendo que su pareja lo era o tal vez por lo mismo). Pero también como punto ininterpretable lo “Real” que ella escuchó ese día. Lo Real que hay en la música. Porque la música no se traduce. Así, un bemol no reenvía a ninguna significación sino a un Real (Didier-Weill, 2008).

²⁰⁵ “Lacan trouvera la forme clinique de la *tuché* –le traumatisme sexual où se dénote l’incompabilité du sexuel et du signifiant” (Castanet, 2008, p. 78).

²⁰⁶ Habría que interrogar si, en el caso de los golpes, el uno de cada vez logra constituir una serie. Así como la copa de más del alcohólico nunca logra ser demás realmente porque siempre es cada vez la copa uno, aquí apareciera que la cifra no hace serie.

Fue entonces cuando mi madre me abrió la visión de lo fortuito, me empujó de bruces hasta el centro mismo del impacto de una mujer sumergida en un exacerbado ritual del cual yo no tenía noticias y en el que, sin embargo también yo estaba participando. Cuidadosamente me hice parte de los golpes (Eltit, 1998).

¿En qué momento el niño cae de bruces en el centro del impacto? En el momento que cae en cuenta de que se hizo parte de los golpes. Participaba sin tener noticias de que lo hacía. ¿Cuál es el impacto? ¿Que la mujer estuviese sumergida en el ritual o que el fuese parte del ritual de su madre?

¿O solamente puede abrirse la visión de lo Otro cuando lo uno se descubre en su hacerse parte de eso que hay entre el uno y el Otro?

¿Cómo opera la mirada? Como ese entre, que vacía el uno del Otro, El uno más el objeto de la mirada. O mejor dicho, la mirada como objeto.

La madre y el hijo en esta escena de flagelación hiperlúcida están ciegos. Porque miran demasiado. Al punto que lo que miran se confunde con que “son vistos”.

Al amanecer (porque sucedían al amanecer los golpes) me deslizaba hasta su cuarto y allí permanecía agazapado contra el vértice de la puerta ligeramente entreabierta que me permitía formar parte de esa ceremonia matutina. Aunque reconozco que espiaba a mi madre, mi actitud estaba más allá de la curiosidad, porque lo que en realidad buscaba era verme a mí mismo en el espejo, observar cuánto estaba yo contenido en ese espejo, entender qué de mí estaba incrustado al vidrio frente al cual ella se combatía (Eltit, 1998).

Cuando el espejo se transforma en vidrio ¿será cuando se ve de través? ¿O cuando, por esos espejos dañada, su superficie se asoma su fondo opaco, material que anula la posibilidad del reflejo? Lo incorporal apresado en el colapso de los registros. Hay diferencia entre buscar un lugar en la imagen que la madre le ofrece a un hijo, apoyado en las barandas de las líneas simbólicas, que incrustarse en el espejo reducido a su soporte material de vidrio. En este caso, la confusión entre S (\bar{A}) y el objeto *petit a* puede apreciarse.²⁰⁷

Como el niño ha encarnado el lugar desde el cual se mira, es posible que caiga dentro de la escena.

“*En qué parte del espejo soy yo que miro a esa que se mira golpearse*”. ¿Y por qué cuando intenta ver ese lugar en el que es en el espejo, este se convierte en vidrio? La diferencia entre estar reflejado en un espejo (el niño mira, se vuelve al Otro que lo mira mirarse, allí donde el reflejo le devuelve su imagen jubilosa, el Otro ratifica el gesto) y estar incrustado en el vidrio (como en una inversión de la escena del espejo de Lacan, aquí no hay donde volverse, un punto de vista, una perspectiva que desde fuera de la escena organiza la escena).

Logré mi afán después de días de observación, lo conseguí sin buscarlo debido a un pequeño descuido esa mañana en que un súbito vaivén de mi cuerpo me obligó a apoyarme contra la puerta y entonces, abruptamente, se encontraron nuestros ojos a través de la superficie del espejo. La mirada fue el aliciente que faltaba, un asombro que sería incapaz de describir porque se confundió con mi temor. Allí estábamos prisioneros en un asalto mutuo que nos hacía uno. Me retiré con suavidad, salí sin la menor prisa y dejé a mi madre volcada solitaria en el

²⁰⁷ La perversión del lado femenino implicaría tomar la referencia $\bar{\forall}x\phi x$ (sin la proposición que niega la existencia: no existe uno que no). De otra forma la interpretación del no-todo puede reenviar a un fuera del falo como en la posición mística de un goce Otro. En la interpretación perversa implica un escapar a la castración y autoriza al sujeto a un goce no negativo. En el primer caso: *pas-tout du sujet relève du registre phallique*. En el caso perverso: *pas-tout du sujet est soumis á la castration* (Martin-Materra, 2014).

espejo que le entregaba esa imagen que desesperadamente necesitaba de sí misma (Eltit, 1998).

¿Cuál era el afán esperado y en qué sentido fue logrado? Este es el momento esperado: el *inesperado*. En esta ocasión lo que cesa de no escribirse opera como una succión. El afán de ver la mirada es experiencia muda que vuelve el asombro en temor. ¿O el afán era volverse uno con el Otro, siendo esa mirada que desesperadamente la madre parecía necesitar a sus ojos? ¿O solo un invento (un fantasma) necesario para el niño, la escena donde su madre que se golpea necesita de su mirada para cifrar el goce mortuorio y poder revivir su catástrofe?

En su valor de relato, lo ficcional muestra un imposible (si fuese el fantasma de la madre que apresa al hijo o la invención del hijo para no separarse de su madre). Se muestra que la coincidencia “haciéndose uno”, el amor de la madre y el hijo, es la matriz del amor que se busca en el uno.

La mirada fue el aliciente que faltaba. ¿El aliciente que faltaba para qué? ¿Para quedar presos como si fueran unos? ¿Habrá encontrado el niño su lugar en la escena o se habría encontrado con el estallido de los lugares y las cifras?

De vuelta a mi cama, en medio de una paz inamovible, conseguí dormir en las horas siguientes a ese amanecer. Recuerdo que en esas horas experimenté mi primer sueño incendiario, un sueño en que una incipiente llama circulaba en forma juguetona y descarada a través del subsuelo, justo debajo de la zona donde se guardaban los manuscritos más preciados allí agazapados entre los anaqueles yo asistía a la génesis de lo que iba a ser el gran incendio de la Biblioteca de Alejandría, pero aunque veía la magnitud del desastre que se avecinaba, estaba impedido de emitir la menor señal de alarma. No sé cuales fuerzan me lo prohibían o quizá en el absurdo que portaban los sueños, yo era sólo un ojo, una mirada

omnipotente que únicamente con la mera función de comparecer allí como mirada (Eltit, 1998).²⁰⁸

El asombro y el temor dan paso una paz inamovible que se parece a la muerte. Descansó en paz. ¿Eternamente? El sueño nos indica de qué se trata. En el sueño resulta quemada la letra por el goce. Si el soñante, según Freud, puede identificarse a todos los elementos y personajes del sueño, su asistencia al incendio, su paralización ante el desastre, es también lo que de él que se perderá, se olvidará como registro, memoria (*unterdrück*). ¿Pero qué se perderá con el fuego de la letra almacenada? ¿Qué significa que se pierda?

Ya no concierne solamente a la marca en el cuerpo, más bien concierne a la marca sobre el cuerpo de la letra al modo de una marca sobre marca: fuego en lo escrito. Y si seguimos a Lacan en esto, siendo máscara el fuego que quema, un sustituto de lo Real: lo Real es el fuego frío, *feu froid* (Lacan, 2005, [1975-76]).²⁰⁹ ¿Qué quiere decir esto? Precisamente esto: ya no se trata de lo que quiere decir.

Un Real en este sueño se indica allí donde se quema el sentido (*sens*) dejando una localización (*réparage*): *estas letras ya no serán para leer*. El sentido de las letras almacenadas en el anaquel, ¿qué fue de su valor de marcas?

Encontramos un pliegue en este texto, como si aquello con lo que el niño sueña diese las claves para interpretarlo. En verdad, alertarse, alertar la catástrofe de la huella, pudo constituir un gesto de obediencia a la prohibición, una defensa como reverso del empuje a la consumación del goce. En verdad sería, si pudiese haber dimensión de la verdad en el asunto.

¿Tiene verdad el sujeto reducido a su ser de goce? Una ambigüedad se nos presenta en la interpretación de este fuego en referencia al lugar que ocupa respecto al goce de su madre. Como si el desenlace dejara todavía en una ambigüedad

²⁰⁸ Uno podría utilizar las operaciones de alienación y separación (Lacan, 1990 [1963-65]) interrogando si este niño ha podido separarse de sus marcas (alienación en lo significantes del Otro) y de la posición que ha ocupado como objeto en el goce del Otro (separación de su posición de objeto), cuando en la escena –ahora de lo que fabrican sus sueños– queda reducido a la mirada.

²⁰⁹ «Ça met le feu à tout, le Réel, mais c'est un feu froid. Le feu qui brûle est un masque, un substitut, si je puis dire, du Réel. Le Réel est chercher du l'autre côté, du côté zéro absolu" (p. 137).

preliminar el desenlace o los efectos para este niño de lo que habrá sido su experiencia de lo inesperado.

Desperté cuando la mañana estaba a punto de declinar, desperté con una sensación de ahogo que persistía sólo para obligarme a no olvidar la imagen de las llamas. Cuando me levanté, busqué a mi madre y la encontré en la sala realizando sus quehaceres. Allí estaba. Me recibió con una sonrisa ausente de tensión, me miró con amabilidad y me ofreció la acostumbrada taza de leche. Hacía frío, sé que hacía frío, sé también que la leche consiguió entibiarme, sé que no tenía más de siete años ese día. Sé que el espejo de mi madre no fue un sueño porque el verdadero sueño, yo sabía, era el comienzo del incendio, lo sabía, aunque la actitud que tomaba mi madre lo desmintiera (Eltit, 1998).

Las llamas, se trata de las llamas que conducen al “referente inexistente” de lo que ha ocurrido.

¿Hay realmente un referente de goce? Se olvidan los libros, los saberes, la articulación de las letras, persiste la llama, la letra consumada, en medio del olvido, olvidará el hijo, olvidará la madre.

Comienzo de la trama: la articulación, el saber, *sé que hacía, frío, sé que la leche logró entibiarme*. El fuego frío da lugar a la leche tibia de la madre. Establecido el límite (inferior) es posible ahora ingresar en la cuenta: *se que no tenía más de siete años ese día*. Pero, sobre todo, *sé que el espejo de mi madre no fue un sueño*. ¿Cómo lo supo? ¿Qué permite que se sepa lo que no es un sueño? La respuesta es clara, es un sueño (lo Real en él) lo que determina las extensiones de la fantasmática ensoñación.

El verdadero sueño, el sueño verdadero en tanto transporta un Real hasta el límite del despertar.

¿Qué zanja la diferencia? ¿Por qué distinguir el sueño verdadero del sueño no verdadero, distinguir el sueño de la realidad? ¿Queda de un lado la verdad (sueño) y del otro la realidad (la escena con su madre). ¿Dónde está lo Real? ¿Real en la escena o el sueño? ¿Y si la visión de la madre golpeándose, fuese jsolo su sueño, para hacer consistir que ella lo necesita?

Entonces, si tomamos lo Real como un punto imposible, *la curvatura de lo simbólico*, la verdad que se muestra en el sueño –para el niño– se despierta al modo de la imagen de las llamas que queman las letras y su concatenación productora. Es verdad semidicha, se quemará el saber guardado, se quemará la producción del sentido.

Aunque lo sabía, al amanecer siguiente me levanté con el sigilo que había cultivado, acudí tembloroso, atenazado por un alto grado de ansiedad hasta su pieza para presenciar una vez más el espectáculo de los golpes, asistí para encontrarme con la mirada de mi madre en el espejo. Pero su puerta estaba cerrada para mí. Estaba cerrada pese a que yo sabía que mi madre necesitaba siempre dejar un resquicio abierto. Y, sin embargo, ella había clausurado su puerta porque se negaba a compartir conmigo la violencia de sus amaneceres. Mi madre no quería que mi malestar y el suyo se encontraran para confundirse. Ella me expulsaba así de su vista y de mi visión, pero, sin embargo, había sido ella la que había adiestrado precozmente y para siempre mis sentidos. Ella, mi madre, mi Maestra.

Pero después hube de olvidar la sorpresa que me había brindado mi madre, pues dispuse todas mis energías para lograr ser habitado por mí mismo porque todo lo externo se presentaba menoscabado ante mis ojos (Eltit, 1998).

Cuando la puerta del goce de la madre se cierra, el hijo no será ese objeto necesario que falta a la madre. La mirada como *petit a* que en este caso “le hacía falta” o necesitaba serlo para entonces poder consistir.

Para completar el movimiento de esta primera alienación llevándola hacia la separación, el sentido del Otro debe ser debilitado por una pérdida, una caída, donde el niño pueda articular (y esto debe ser avalado por el Otro) que no es solo signo o cifrado de goce que conforme al Otro, sino que también hay algo en él, el objeto *a* en tanto tal, también llamado *rien –el nada–*, que cae fuera del sentido, horadándolo (Amigo, 2007, p. 160).

Algo ha cambiado. La madre se vuelve operación que expulsa. Olvidar a la madre para abocarse a ser habitado por sí mismo constata para el sujeto que a la alienación en la trama del Otro se agrega el encuentro con un punto de inconsistencia. El Gran Otro no posee aquello de lo que carece el sujeto (Žižek, 2015). Nos queda la pregunta sin respuesta: si la visión de la madre fue parte del camino o del desvío. Es decir, ¿era necesario pasar por eso? ¿Pero desde dónde uno podría interrogar aquello?

Ciertamente cuando pueda hacerse necesario lo contingente, si eso es lo que aspira el amor.

4.3. Un Real y la mancha

Es verdad, de todos modos, que eso *negro* que flota delante de la boca del caballo **es la hiancia (*beancé*) real que siempre se oculta tras el velo y el espejo**, destacada siempre sobre el fondo como una mancha” (Lacan, 2005, [1956-57], negritas mías)

Tras el velo y el espejo la hiancia Real. ²¹⁰

La tache comme ce qui, d'entrée de jeu, est produite par hasard sans doute mai produite aussi, par exemple par le froissage, par une opération, est située comme une part de réel irréductible que l'on n'exclut pas, qui n'est pas située pas son exclusion de quelque calcul géométrique, symbolique donc, mais qui fait partie intégrant du processus. Un peu comme le enjeu réel, comme un pari pascalien qui prend le réel même en compte, comme une mise (Lacôte-Destribats, 2011).

En esta apuesta la mancha se muestra como lo que se abre de lo Real en una paradójal inclusión excluyente. En esta fórmula, que atraviesa el trabajo de Lacan, lo Simbólico no es solamente lo que cubre el Real sino que va adquiriendo –a lo largo de su enseñanza– una situación de exclusión, estableciendo una compleja topología de la presencia. ¿Detrás del velo? ¿Atravesando el espejo? ¿Abriéndose en la superficie?

En el trabajo del caso del análisis de una fobia infantil, *El pequeño Hans* (Freud, 1909), Lacan (1955-56) se detiene sobre una mancha que el niño ve en algún lugar de la boca de los caballos de su fobia. Para Lacan el objeto fóbico es una

²¹⁰ El punto Real donde lo Simbólico ya no es recubrimiento sino eso “que excava los agujeros dónde se manifiesta la hiancia de lo real” (André, 2002, p. 68).

especie de refugio frente a lo que se abre peligrosamente para el niño de la castración materna. La fobia recubre este abismo.

Y es en la boca del caballo que queda un resto que no se integra en la operación, siendo la mancha el punto irreductible de lo Real que la fobia no vela. Lo que queda luego de cercar y limitar la angustia a través del objeto a temer.

Como si los caballos recubrieran algo que aparece por debajo y cuya luz se ve por detrás, a saber, esa negrura que empieza a flotar (Lacan, 2005 [1956-57], p. 247).

La *negrura que flota* cautiva la mirada del niño en medio de su temor ¿ Qué ocurre en el campo de la representación? Lacan piensa que con esta mancha en el objeto se abre la grieta por donde se hace visible el límite de lo Simbólico. La trama se disuelve en aquel punto donde la imagen desdibuja sus bordes, donde los colores se vuelven mancha.²¹¹

No sé si la fobia es tan representativa porque es muy difícil saber de qué tiene miedo el niño. Ese caballo blanco, marón, negro, verde, plantea un enigma que permanece hasta el final: esa mancha negra delante de la boca (...). Está claro que nadie sabe lo que es. No es tan simple una fobia, porque incluye elementos casi irreductibles, muy poco representativos (Lacan, 2005 [1956-57], p. 247).

²¹¹ Así como en la técnica de la pintura pasados ciertos bordes las tonalidades de los colores se disuelven y quedan convertidos en mancha. Incluso de la pintura “lograda”. “Algunas pinturas hacen como una gran mancha en sus enormes marcos, y luego uno queda consternado porque dejan un profundo sentimiento de vacío o de insatisfacción; en contra a esto algún simple grabado en madera o una litografía o un aguafuerte, son pasados por alto algunas veces, pero uno vuelve a ellos, y siente más y más apego, y percibe algo realmente grande en ellos” (Vincent van Gogh). Lo sorprendente es lo que se puede hacer también con una mancha: “Me ha sucedido ya, a veces, mirando una nube o un muro, descubrir en ellos manchas que, si bien privadas en realidad de perfección. En algún detalle despertaban mi inventiva, gracias a la perfección de sus movimientos y actitudes” (Leonardo da Vinci).

Los elementos irreductibles, poco representativos, señalan el lugar donde en el campo de lo visible la pérdida de la forma es a la vez un límite.

Lacan se detiene en esa mancha negra, que deja luego en un lugar relativamente marginal de su análisis de la función de la fobia. Miller se ha detenido en esa "detención", y la estira:

Lo borroso, la mancha negra, tal vez tenga cierta relación con (la angustia), como si los caballos recubrieran algo que aparece por debajo y cuya luz se ve por detrás, a saber, esa negrura que empieza a flotar. Sin embargo, Lacan agrega: "Pero lo que vive Juanito, lo que hay en él, es el miedo". Y entonces pasa eso por alto. Esto **llamó mucho mi atención al reescribir el seminario**. Recordaba esa mancha negra y quería ver hasta qué punto había ya, en el análisis tan minucioso que hace Lacan, el presentimiento de un elemento que no llega a nombrar y con el que por otra parte no hace gran cosa, pero que **no obstante destaca sin captarlo totalmente, sin conceptualizarlo ni darle su matema** –algo que ocurrirá mucho tiempo después. "Este elemento borroso", dice, "ésa cabeza de caballo, tan misteriosa, que recuerda algo al caballo del cuadro de Tiziano, encima de Venus y Vulcano" (Miller, 2011, p. 206).²¹²

Se trata de aquello captado en la frescura de una apreciación sin aún recibir la captura del concepto, del nombre

cuya huella es la inquietud de Juanito a propósito de esa mancha negra. Dicho de otro modo, Lacan está a punto de encontrar el objeto de la angustia, un objeto no representativo

²¹² Miller quisiera ver la representación de lo irrepresentable y se afana en la búsqueda de este cuadro en el catálogo del pintor Tiziano. A su juicio se trataría en realidad de una pintura de El Veronés.

que él elaborará más adelante precisamente como el objeto irrepresentable como el objeto a, residuo presente en toda representación (Miller, 2011, p. 205, subrayado mío)

y que manifiesta una presencia de disrupción como resto de las representaciones imaginarias y de la articulación significante.²¹³

El caso de una mancha

El 19 de Agosto de 1882 Freud escribe una carta a Martha, luego de haber pasado unos días juntos en Wandsbek. Le escribe en un tono molesto. A propósito de estas (“furious attacking letters”), en medio de sus reflexiones sobre su estado de ánimo y de su temor de que eso hubiera enojado a Martha, ocurre en su escritura algo que en ese momento no denomina todavía lapsus .

We have after all only opened our poor tormented heart to her and shared with her what we had insight it (...). And then we beg her to consider what and abrupt change took place from the beautiful days in Wandsbek to the loathsome time in this city (Vienna) and how that change inevitably upset the balance of a profoundly excited soul. Freud had made two big ink blots at this point of the letter, around which he drew a circular frame. Inside he wrote, outlining the mechanism of a parapraxis: “Here the pen fell from our hand and wrote this secret sign. We beg

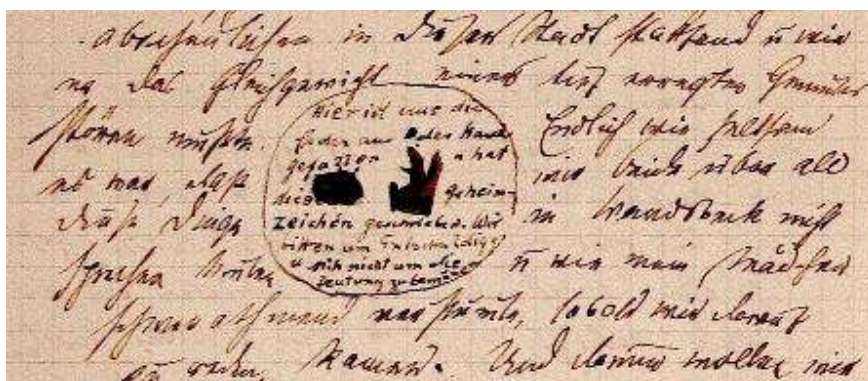
²¹³ El objeto **a** como resto, lo que cae, se encarna en los objetos parciales oral, anal, a lo cual Lacan añade la mirada y la voz. En este plano, esos objetos, en su ser parcial se desprenden de los orificios del cuerpo. La disyuntiva significante/objeto corporal es trabajada según las operaciones de la constitución del sujeto: alienación significante y separación del objeto **a** (Lacan, 1994 [1965]).

Es de notar que a la inconsistencia del A (S (A)) Lacan contrapone la consistencia lógica del objeto **a**, en tanto ello da coherencia al sujeto, le da su *étouffe*. Tomarlo en función de su *consistencia* subraya lugar de vacío (y por cierto borde) en la demanda y alerta de no confundir su función con alguna de sus encarnaciones concretas. Habría que considerarlo como *la sustancia de un agujero* (Lacan, 2008, [1968-69]).

forgiveness and ask you do not to concern yourself with and interpretation” (Ipa, 2011).

Hier ist uns die Feder aus der Hand gefallen und hat dieses Geheimzeichen geschrieben. Wir bitten um Entschuldigung und sich nicht um die Deutung zu bemühen (Sulloway, 1992).

Escrito en otra letra dentro del círculo rodeando los secretos signos:



Luego de reconocer que el lapicero ha escrito su *enigmático signo*,²¹⁴ pide perdón por esta mancha y le sugiere que no se preocupe por una interpretación. ¿Por qué Freud dirá que no a la interpretación? ¿Solamente porque no quiere saber nada de eso y, pidiendo perdón, lo convierte en un error? ¿Entonces por qué lo llama “secreto signo”?²¹⁵ Hay encuentro en Freud mientras esta narrando sus propias “angry letters”, de alteridad, opacidad: es una mancha no-subjetiva, un punto ciego que adviene en lugar del encuentro con la imagen de sí mismo y la *continuidad* de su discurso consciente.

²¹⁴ Recuerda la lectura de Lacan de “Mene, Mene, Tekel, Upharsin” (Lacan, 1966-67). Donde esta escritura surgida en el festín tal como lo señala el libro de Daniel –letras escritas desde ninguna parte, por lo tanto divinas– es para Lacan la teoría del sujeto en tanto surge en el límite del universo de discurso.

²¹⁵ Hay algo tal vez aquí también de lo que muchos años después Lacan distinguirá como inconsciente real al final de análisis del inconsciente transferencial (Lacan, 2012b, [1975]). En tanto real el inconsciente, es lo que irrumpe lo simbólico y lo sobrepasa. Como equivalente al trauma, aquí lo inconsciente es tomado en los límites de la simbolización (Miller, 2012a) y Lacan plantea una disyunción entre este real inconsciente y la interpretación (que supone al Otro).

La mancha es un choque que altera la circulación de los símbolos. Lo Real en relación a lo escrito es lo que no se inscribe –la relación sexual–. El fracaso es la ocasión de rodear el vacío.

Con esta *forma* (de lo sin forma, una mancha) hay inscripción paradójica de lo que no puede superarse de la formalización. Entonces reencontramos nuestra tesis axial: No podemos inscribir lo Real pero podemos escribir su imposibilidad.

Lo Real no es más que esta imposibilidad de inscripción (Žižek, 1992). Así se comprende el por qué para Lacan el sujeto es “respuesta de lo Real”. Lo que se puede trazar es el vacío del sujeto (*circular frame*) a través “su” malogro en la simbolización.

La mancha encarna este fallido en lo visible.²¹⁶ ¿Qué lugar ocupamos respecto de lo que vemos? ¿Estamos dentro o fuera de lo que vemos? En un espacio que no es simplemente perceptual, sino un espacio dónde se despliega el deseo, hay un lugar para el que observa *en lo que observa*. ¿Qué soy en lo que veo?²¹⁷

A la coordenada simbólica del punto de identificación (I (A)) –ese lugar desde el cual me veo pero que nunca miro– se añade el objeto que organiza las imágenes y que no es visible en la imagen. Freud se disculpa de su queja (¿intenta borrar su mancha?) en función de lo que opera en exterioridad a los símbolos ($\exists x \overline{\Phi x}$) y organiza su consistencia. En contrapunto con la materialidad visual del texto escrito, irrumpe como mancha el contorno del objeto de goce.

La mancha como cuerpo extraño a la textura de la imagen, “nunca puede sujetarse a un objeto visual definido” (Žižek, 1992) cambiando la economía del deseo. El § es la mancha en el cuadro que *enfrente se “le” presenta*. Ese punto que no

²¹⁶ La lección de Freud es conocida: el acto que falla es el acto que triunfa, la palabra que tropieza es una palabra que confiesa.

²¹⁷ La lectura de Lacan de una anécdota de su juventud (1995[1964]) apunta a este lugar invisible en lo visible, cuando en su travesía en bote por el mar de Bretaña los pescadores se burlan de él al señalarle *ves esa lata flotando en el agua, ella no te ve*. Lo que quiere decir –contrariamente– que ese es el punto de la mirada, el lugar de Lacan en ese paisaje: una mancha que desentona. Tanto la lata de sardinas (la pesca industrial entonces invadía a la pesca artesanal) como la presencia del joven parisino mezclándose con los hombres de trabajo, desencajan en la escena.

devuelve imagen es el lugar del sujeto Freud, en tanto lo mira como el que desentona en esa intencionada tonalidad de disculpa. Se abre la superficie de la carta como grieta en lo visible.

Caso del sueño de un niño de 6 años

Mi sueño era... se trataba de un mu... musgo verde. Yo partí a la playa y mis hermanos estaban jugando club. Yo me fui a bañar y, entonces, como que algo me agarró un pie. Y yo me ahogué. Mi primo se tiró al agua, Lukas. Y se quedaba ahí mirándome como un tonto. Y mi otro primo Diego, mayor, de 15 años, me fue como a rescatar, entonces como que me sacaba, pero me tiraba del agua y me tiraba a las piedras. Me hacía bolsa la cara.

Y entonces, después subía y me dormía... en el sueño. Entonces me despertaba en el sueño y veo pa' fuera y pura agua y ahí veo el musgo verde con los ojos brillando con un verde muy fuerte... de... claro. Eso fue todo. Se llama el muuussgo verde.

El pliegue en este sueño (sueño en el sueño) marca dos zonas de aparición de los bordes de los contornos visuales señalados como *musgo verde*. ¿Hay una diferencia entre esas dos apariciones?

En su primera aparición, las figuras masculinas que rodean al niño marginado del club que conforman sus hermanos no lo sostienen, o directamente lo atacan. Es particular la reiteración de que el destino de esos gestos de auxilio (tirarse al agua, ser rescatado) se coagula en su despliegue. Se transforman y lo dejan caer, ya sea por impotencia (Lukas es un tonto) o por su traición (Diego, que lo salva para después violentarlo). La polaridad que inscriben estas dos nominaciones masculinas leídas como el *decir del ego* (Di-ego) y su aspecto/mirar (Luk-look-as) y la culminación de borrar los rasgos visibles de su cara ("hacerla bolsa"). El despertar en

el sueño del sueño separa un nuevo espacio exterior en el interior (*miraba para afuera*).

A la aparición el primer momento del musgo verde (se presenta en la ambigüedad de ser el sueño de el musgo verde o de tratarse de) le sucede en las capas del sueño un segundo momento compuesto por dos lugares: ser visto por el musgo “allá al frente”, *musgo verde con ojos luminosos verdes*, y nombrarlo a modo de título: “se llama el musgo verde”.²¹⁸ ¿Cómo leer el desplazamiento de estos lugares? El decir y la mirada aparecen como los dos registros donde se debate una identidad en vías de una consolidación siempre por venir. El lugar del ego en la palabra se articula con la imagen proyectable (*look*). Sin embargo, dos destinos quiebran estas pretensiones. La violencia con que el rasgo facial se descompone, pierde su forma (un masculino le “hace bolsa” la cara). Luego el aspecto visual del musgo se intercambia –alterando el punto de vista–, la visible mancha *se vuelve ojo luminoso verde que mira*. Al momento de brecha y de lo que podemos suponer que coincide con el despertar, ahí cuando hay encuentro con lo Real, el cierre (“eso es todo”) se apoya en la nominación que adviene al lugar indeterminable: *se llama el muuuuusgo verde*. El tono de parodia es el rastro de lo innombrable en lo nombrado.²¹⁹

Un dibujo y una letra

Realizado en transferencia, el dibujo se presta a ser abordado según una lectura que no habrá de ser única si atiende a la

²¹⁸ La poesía lo comprende como musgo verde primario. Verde porque “el verde es el fondo de la naturaleza, porque el verde se desposa fácilmente con todos los demás tonos” (Baudelaire). Primario por primero: “Montaña vacía / Ya no hay nadie a la vista; / solamente se escuchan todavía algunas voces. / Los rayos retornados penetran el bosque profundo, / de nuevo iluminan el musgo verde” (Wang Wei). De este poema, Cheng ha dicho: “En el curso de su paseo por la montaña, dice este segundo cuarteto que el poeta entra en estado de vacuidad, como la montaña que se vacía al atardecer. En el tercer verso, los ‘rayos retornados’ designan los rayos del sol poniente que se vuelven para iluminar la tierra y significan en sentido espiritual, la inversión del hombre. Basta que el poeta regrese [¿como Orfeo?] y mire otra cosa que la simple caída del día para ver que la luz no desaparece ilumina lo que está oculto en profundidad, el ‘musgo verde’ que representa la presencia del lugar original. El artista debe situarse, más que otros, en el corazón del doble reino” (2015).

²¹⁹ Parodia no en el sentido de género literario sino en el sentido que trabaja Agamben como un recurso para subjetivar el límite o fracaso del lenguaje, y que es relativo a las condiciones de irrepresentabilidad del objeto.

singularidad del sujeto. Ella nos enseña que los traspies en la grafía son ajenos al talento artístico o pictórico del autor; el punto donde el trazo se detiene sitúa un fracaso que no es del artista sino del sujeto. Esta perspectiva, comprobada en mi experiencia, me lleva a subrayar que **leer un dibujo** es una de las vías posibles de liberación de la letra en los tiempos de la infancia” (Flesler, en Vegh, 2006, p. 104).

Los tropiezos del trazo no sometidos a las reglas educativas o correctas generales permiten encontrar lo que la singularidad inscribe. Que se transfiera el bien decir y el bien leer al analizante es que aprenda de algún modo fuera de toda pedagogía (Miller, 2011).

¿Cuál es entonces la letra a liberar? No solamente la letra que porta un relación a otras, arrastrando una significación; también hay la letra de goce. Si leer en análisis es en principio enseñar a leer, en el caso del dibujo hay una decisión respecto a interpretarlo, leerlo a la letra o considerar que se trata de que el niño aprenda corrigiendo su representación. *Legere*. El analista supone que el sujeto del inconsciente sabe leer y supone que puede aprender a leer (Lacan, 1986, [1972-73]).²²⁰

¿Quién lee y qué lee?

Luego de realizar un dibujo un niño señala que es el auto de su papa con los colores de su mamá. Luego dice que le va a poner un nombre.

²²⁰ Es interesante que Lacan destaca el intervalo a mantener entre lo que un analizante puede aprender a leer en análisis y lo que un analista puede escribir de ello como caso.



Observa lo que ha escrito y pregunta: *¿cómo se escribe auto?* Seguramente la respuesta que escucha esta pregunta a un cierto nivel se escribe A-U-T-O. El niño ha cometido un error y se le podría responder que la letra que le falta es la letra A.



Si auto es lo que se realiza por sí mismo, con esta respuesta, la “correcta”, el niño tomando la respuesta del Otro cerraría lo singular que hay en su omisión.

Este niño es hijo único y vive con su madre. Desde que se separaron los padres (por una infidelidad del hombre), un cierto alejamiento en los encuentros padre-hijo está atravesado por la palabra de la madre, que desde el día en que se produce la separación no duda en referirle a su hijo cada vez que habla de su expareja “*lo perdimos*”.

¿Cómo leer y liberar la letra en este dibujo? En primer lugar, leyendo lo que en el dibujo está escrito.

EL-U-T-O de la familia, el auto del papá con los colores de la mamá.

El luto de la familia, que es esa sombra que cae sobre lo que él intenta desarrollar por sí mismo (su “auto”), es la escritura que él realiza –sin saberlo–.

Por esto, la respuesta a *cómo se escribe auto* es “tal como lo escribiste”, es decir, *luto*: el luto que la madre deja caer sobre él constantemente pintando (otra vez el verde) con los colores de su propia pérdida el “auto” (auto-ridad/auto-nomía) que el padre debe ofrecer a un hijo para que le sea posible sostener una posición “por sí mismo”.

La opacidad de ese goce en la pérdida –“ lo perdimos”– con que se tropieza el niño es el intervalo, agujero entre las letras, que la pregunta del niño encierra, destaca, señala.

Dos preguntas se abren a partir de aquí: quién es finalmente el que lee y en qué temporalidad se articulan el dibujo y el inconsciente.

Para la primera la respuesta es simplemente compleja. Hay un punto de indeterminación que ofrece el trabajo en transferencia.

Imposible saber quién lee. Sólo se sabe que hay escritura en el inconsciente y que la transferencia tiene que ver con situar en el analista el sujeto supuesto saber leer de otro modo (Lacan, 1977-78).

La materialidad de la letra, aquí destacada como la letra ausente que, en tanto tal, al no escribir el universal abre la grieta para la escritura singular del sujeto.

Respecto a lo segundo, la temporalidad de la letra, que como tal se materializa una vez leída, es la temporalidad *nachträglich* en que se constituye el sujeto del inconsciente y que conjuga anticipación y retroacción.²²¹

Lo sorprendente de la ejecución del dibujo-sigue siéndolo hoy, ya que no se puede sino aceptar, observándolo con atención-es que su mano era guiada por, a falta de otra cosa, algo que

²²¹ La temporalidad en que se constituye un sujeto requiere entonces de nominaciones anticipadas y de verificaciones retroactivas sin fin. En palabras de Žižek, el retorno de lo reprimido paradójicamente proviene desde el futuro (Farrán, 2016).

debemos llamar una forma que preexistía a su presentación. La pregunta muda planteada por esa figuración concierne al estatuto de esa forma y al saber que allí se representa (Yaelevich Yankelevich, 2002, p. 117).

La escritura creada con el alfabeto singular es establecida en el *après coup* de una lectura.

Un dibujo y una mancha

Ciro es un niño de 8 años. Presenta –a juicio de sus profesores– cierta inhibición y retardo en el aprendizaje. El padre recientemente ha abandonado la casa familiar luego de ser sorprendido en una relación extramarital. Ha dejado de tener contacto con los hijos y ha dejado de cumplir sus obligaciones económicas con la familia. Tiene un hermano 7 años mayor. En el transcurso de una sesión, luego de ver unos lápices de colores, pregunta si los lápices son para hacer dibujos.

Ante la invitación a dibujar, señala:

–Yo creo que no hago dibujos porque los encuentro feo.

Digo que puedo acompañarlo a intentarlo.

-Es que el dibujo va a salir feo.

-¿Por qué piensas eso?

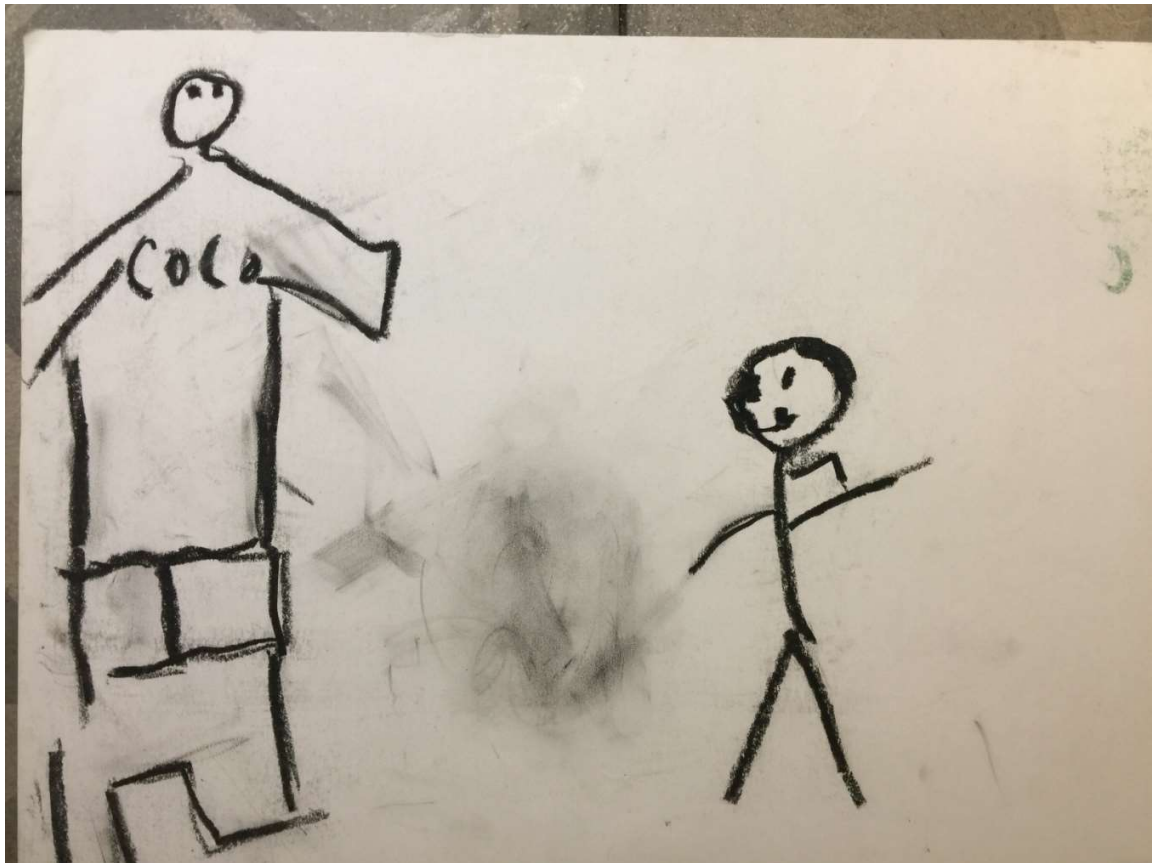
-Porque no sé dibujar.

Digo que puede hacer un dibujo feo o lindo, que eso aquí no es importante (toma los lápices, los examina y en silencio comienza a dibujar).

Mientras dibuja, dice:

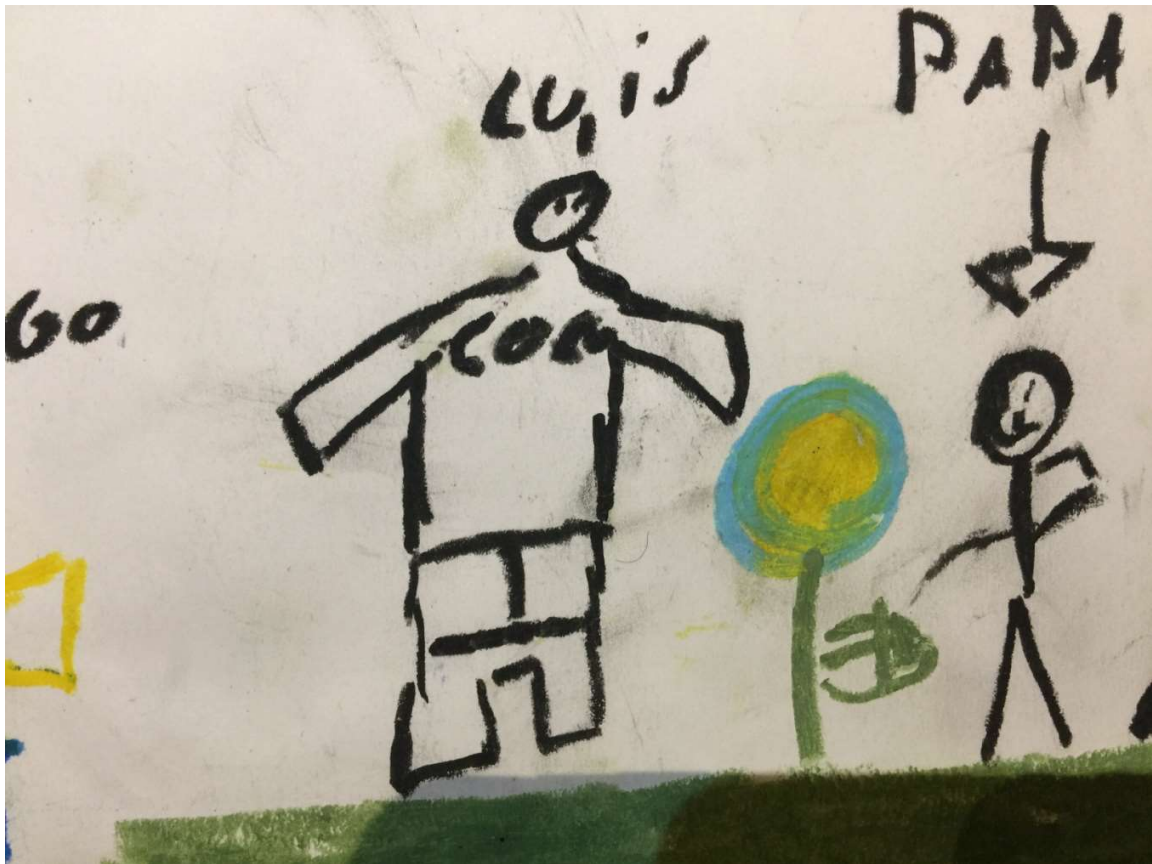
Yo este dibujo lo hago por mi familia y por mis amigos en el parque. Aproveché un arcoíris que estaba soleado... y cómo... lo puedo decir ha na'... no sé cómo lo puedo decir.

Al dibujar los miembros de su familia se interrumpe y con un tono angustiado señala:
¡Encontré una mancha!





*Las manchas pueden arruinar el dibujo... Y eso... a ver...
Se ve feo... yo creo que no voy a poder dibujar.
Les pondré nombres para que sepa quién son.*

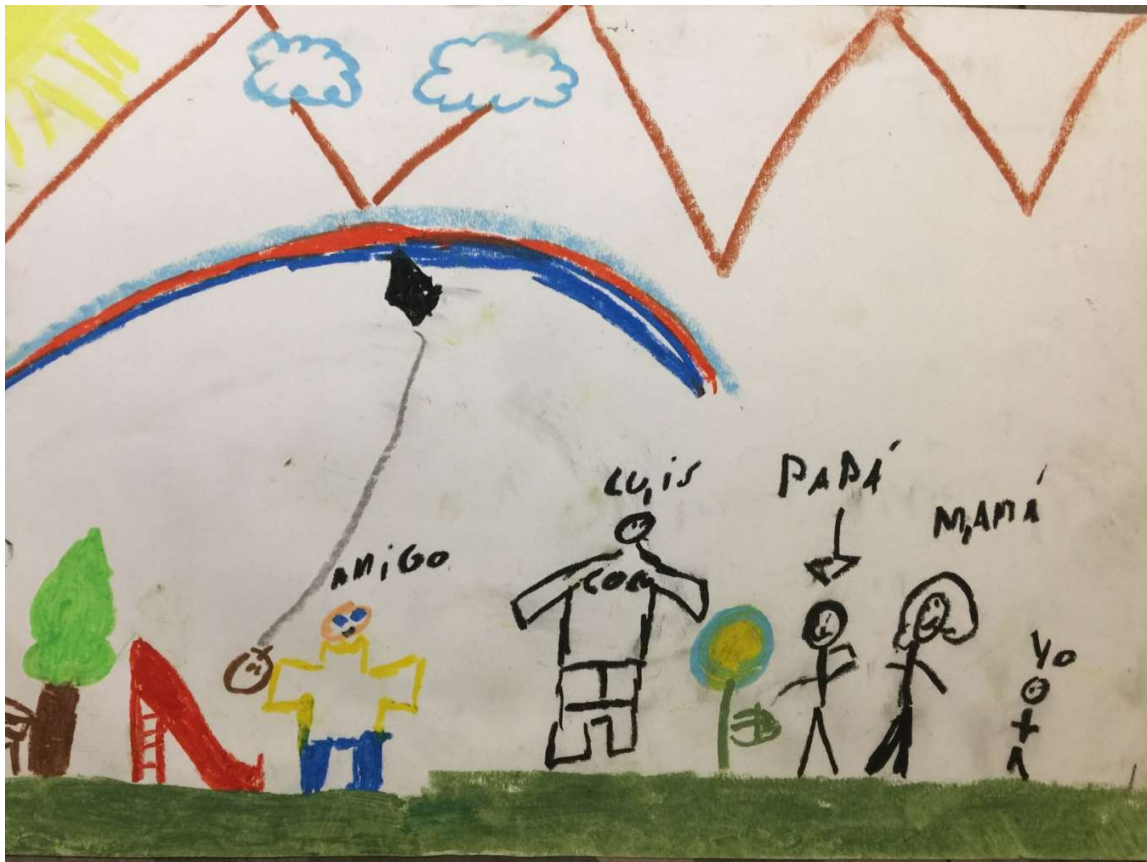


¡Le hice una flor porque se veía feo... y eso.

Este es grande y creo que aquí hay más pasto.

Están estas manchas negras porque –cómo se llama– por aquí hay sol y por allá está nublado.

Y eso.



En el dibujo final dividido, entre la zona de color y las figuras en tono negro/gris de los miembros de la familia, la flor dibujada sobre la mancha establece una continuidad. Es curioso que la zona de máxima indeterminación –el punto en que el dibujo se reduce a la materialidad de la mancha– luego pase a ser el eslabón que, colorido, restablece esta continuidad. Se puede observar también la pequeñez del padre en relación al hermano y al amigo, que además de tener una corporalidad mayor está situado en la zona de color. ¿Qué podemos decir de la dificultad de este niño para comenzar a dibujar, su sensación de incapacidad y el encuentro sorpresivo con algo que en su trazo lo impacta, lo difumina, lo detiene? ¿Qué ha ocurrido entre esa mancha angustiante y la flor que la cubre? Han sido bautizadas las figuras. Ha puestos los nombres y luego ha dibujado la flor. Lo que –sin embargo– no ha hecho desaparecer totalmente los rastros en el dibujo de lo que él considera manchas. Sin embargo, luego de estos trazos de letras y dibujos, las manchas no resultan

amenazantes. La aparición de la mancha en el dibujo, sin consentimiento entre lo que luego se estabilizará como “padre” y “hermano mayor”, opera ante nuestros ojos como una abertura donde falla la operación simbólica que establece la diferencia de las generaciones y la función del nombre –al margen de su visión concreta–. Del lado del cuerpo de este niño se manifiesta un asombro inquietante. La realización y el paso de este momento de su dibujo, sin embargo, le permiten crear un puente en ese abismo. El lazo transferencial ofrece una cierta confianza en el riesgo que significa seguir adelante con su obra. Luego de poner los nombres que indican el lugar de cada uno, procede a crear la flor sobre la mancha inquietante. Uno podría pensar que también podría haber sido al revés. Primero la flor, luego los nombres.²²² Las letras apaciguan y dan paso al trazo de color creativo. O quizá lo que las letras no pueden terminar de decir ahora puede ser puesto sobre la mancha como una huella femenina, que se representa como aquel objeto que los hijos le disputan al padre. En contrapunto a esta persistencia –ya no amenazante pero sí notoria para el niño– de las manchas en el dibujo, la no correspondencia de las figuras del padre y el hermano quedan como rastro del tropiezo sobre el lugar que ocupa cada quien en el linaje. En esta ocasión este aspecto no fue indicado, esperando abordarlo en otra ocasión con el niño.

²²² Flor que, siendo el órgano sexual de las plantas, como indica Freud, arrastra el simbolismo sexual.

5. Conclusión y perspectiva: viraje a lo literal

Sea el cuerpo de la letra *entre* significancia y Real. En eso concluye lo que de ninguna manera se cierra sino para abrirse al modo de zona que no alcanza lo otro de sí. *La tierra de nadie* se vuelve, aquí, de nada. Pero nada dibujada, es decir, agujero. Y allegadas hasta allí, más bien se trataría de sub-rayar que hemos dicho solamente tres cosas (o de tres maneras hemos rayado la A-cosa). Que no cesa de no escribirse: es imposible que se escriba la relación sexual. Que es contingente que eso cese de no escribirse: hay creaciones y encuentros que no son necesarios. Que *entre* lo imposible y lo contingente se escribe que es imposible de escribir. Que *entre* lo imposible y lo contingente la letra dibuja un trazo que realiza su propio gesto: La 14 es la letra M.

¿Qué dijimos del cuerpo donde, no siendo uno pero tampoco siendo dos, al mismo tiempo se indica la letra encarnada? Que había cuerpo y que era la condición del goce. Dijimos de *esa* que *tenía cuerpo*. Insistimos en la letra. O más, bien es la letra la que nos insiste. Es decir, vuelve, retorna. Como no-todo al que da lugar la experiencia del análisis, para hacer con aquello del *héteros*, que el discurso y su referencia fálica rechazan.

Y porque insiste se puede repetir aquí por última vez en su área más reducida: la letra.

Le bord du trou le savoir, voilà-t-il pas ce qu'elle dessine. Et comme la psychanalyse, si, justement ce que la lettre dit "à la lettre" par sa bouche, Il ne lui fallait pas le méconnaître, comment pourrait-elle-nier qu'il soit ce trou –de ce qu'a le combler, elle recoure à y invoquer la jouissance? (Lacan, 2001).

¿El borde del agujero en el saber, no es lo que ella dibuja? ¿Y como el psicoanálisis, si justamente lo que la letra dice "al pie de la letra" por su boca, no debería desconocerlo, ¿cómo él

podría negar que él sea, este agujero –de lo que al colmarlo, él recurra ahí a invocar el goce?

Lo extraño es constatar como el psicoanálisis se obliga de alguna manera por su movimiento mismo a desconocer el sentido de lo que sin embargo la letra dice a la letra, es la ocasión para decirla, de su boca, errando todas sus interpretaciones en resumen al goce (Lacan, 2001).

¿Se puede negar? Se debería reconocer. Lo Real es aquello imposible que se prueba por la contingencia. El camino para reconocerlo es lecto-escritural. Lacan inventa sus montajes, sus significantes nuevos, funda sus espacios alternativos, sus círculos rodeando agujeros, sus nudos.

La vía no es sin opacidades. No podría no serlo.

Yo sé que en la escritura debo cegarme artificialmente en orden a concentrar toda la luz en un solo lugar oscuro renunciando a la coherencia, la armonía, retórica y todo aquello que usted llama simbólico (Freud, 1983).

Me rompo la cabeza la cabeza –lo cual es ya molesto, porque yo me la rompo seriamente, pero lo más molesto, es que no sé por qué me rompo la cabeza (Lacan, 1976).

Opacidad, oscuridad, incertidumbre por la que hay que transitar si se compromete en aquello que *dibuja el agujero en el saber*.

Varios conclusivos finalmente: que la letra será al pie de la letra. Leer al pie de la letra, para leer a la letra: la que dibuja. ¿Dibujar un agujero? Siempre y cuando haya alguien para leerla y leerla no de cualquier manera. ¿Y entonces, qué es la letra antes de ser leída? ¿Y por qué Lacan vuelve una y otra vez a decir que hay escritos para no ser leídos? Cuando cede la traducción a la **intraducción** ya no esperaremos saber lo que ello quiere decir. Para que advenga lo que en ello habrá *querido* gozar.

O podrá querer hacer con aquel gozar. *Saber hacer* con lo que resta de ese gozar luego de un análisis.

Para un analista que desea *la diferencia absoluta*, también significa la experiencia fuera de sentido, fuera de razón de *romperse la cabeza* de hacerle contra a la *debilidad mental*.

Para dibujar bien el agujero –no a todos les sucede– bien letrado, el agujero significa que el goce se escribe como borde. Hay seres para los cuales es muy difícil cerrar la boca. Otros no pueden abrir los ojos.

Que quede claro que el agujero no es lo Real. Puede haber Real del goce, pero una fisura separa lo Real del goce bordeado. También pudimos decir bordado. Se quiere establecer lo que es difícil de pensar, se puede “mediar el goce sin medirlo” (Bermejo, 2013, p.12).

Ya la letra está en el dibujo. ¿Dónde está su cuerpo? ¿Cuál su materialidad? Respecto al viejo pintor chino –que pinta su mancha– dijo Gabriela Mistral en *Un decorador chino* (1927): “Hasta en el aire pudo poner su dibujo: así importa poco el zócalo, el sostén, la materia” (p. 114).

Nosotros concluimos que esto no quiere decir que *la* materia importe poco sino que esa no es la materia que soporta su trazo.

Así un poco doblado y con un lomo sin peso, **carnalmente translúcido**, es no más que una hoja de plátano que echa su sombra en el dibujo.

Otro día dibuja él sobre laca y otro día sobre marfil, con igual rapidez, porque el alma suya tiene una misma manera para cualquier material y no sabe que existe un rasgo noble para el material espléndido y otro despreocupado para el común (p. 114).

Tal como no es esa la materia tampoco es ese el rasgo (descriptivo) el que este pinta. Y por lo mismo es el trazo único del pincel. “El único trazo del pincel que contiene en sí los diez mil trazos” (Shitao).

Sesenta generaciones atrás un ultraabuelo suyo hacía este mismo grupo de juncos; y el hijo no ha copiado nunca, por pereza, al padre, PORQUE EN LOS DE SU SANGRE CREAR ES TAN FÁCIL COMO REPRODUCIR Y LO ES MÁS TODAVÍA (p. 114, mayúsculas del original).

Littera se lee en la creación del trazo de pintura, de la caligrafía china y la poesía (escritura visual) que culminarán para Lacan en la invención del anudamiento nominado *sinthome*.

Este trazo “nuevo”, como el trazo único, contiene los diez mil trazos. El uno en el caos de lo múltiple. El gesto del un-trazo en que se junta el pincel, la tinta y el vacío del blanco. El pintor chino pinta con su cuerpo, que por que se **ha vuelto traslucido** vuelve material-corporal el gesto de su pincel. Vacío de descripción, el trazo se vuelve único: un soplo que surge del vacío original (Shitao).

El pintor se vuelve el *sinthome* de su escritura que con-firma que nomina:

No firma sus cartones; se venderán en Occidente, donde él no se llama Yian-Sut ni Chuán-Sé sino únicamente EL HOMBRE CHINO, el que tiene en el ojo negro asentados, **del uno hasta el millón**, pequeños semblantes de criaturas (...). Y el ojo negro es puro espesor de perfiles superpuestos (pp. 114-15, mayúsculas originales, negritas mías).

A Lacan le interesó esta letra-trazo que hace surco. En esta perspectiva, la letra lógica, la letra nodal, vira a poética-pictórica. Se vuelve a encontrar la cercanía del matema y poema, en la vía de re-escribir nuevas formas.

Su tentativa de suavizar el matema (...) tentativa de volver el matema capaz de capturar cosas de finura, pero una tentativa

desesperada, pues las cosas de finura en definitiva no se dejan matematizar (Miller, 2008).

No hay matema que pueda absorber la contingencia del encuentro. En ello el gesto del pincel en el blanco del poema y el agujero. Será fundamental la función del vacío mediador.

Espacio de intercambio y de cambio, donde lo que es sin nombre tiende al nombre.

Por lo mismo, el trabajo con el nombre significa también la demolición, el trabajo con los desechos: *littera, liter*. “La poesía resulta de una violencia hecha al uso cristalizado de la lengua” (Lacan 1977-78).

¿Seguiremos hasta allá? Habrá que volver a leer la primera lección de Freud para comprenderlo y decidirlo: cuál es el uso de las palabras en la experiencia del análisis.

“Si la poesía es efecto de sentido y efecto de agujero, no hay más que la poesía, se los he dicho, que permita la interpretación” (Lacan, 1977-78). Es claro (esta vez): *No hay más*. Concluiremos: por eso hay que dibujar y una sesión de análisis es un esfuerzo de poesía (Miller, 2005b).

Especialmente para nosotros, los analistas, que no somos los alumnos de un profesor, ni el profesor de alumnos, ni los discípulos de un maestro, ni el maestro de los discípulos. Al menos no-todo.

Es decir que hay una pérdida de riqueza en el castellano que utilizamos, no digo ya el castellano de la traducción sino el que efectivamente usamos para escribir de psicoanálisis. Hay una especie de afán de definición, un afán por definir, y lo que muestra un escrito que es analítico es que el **movimiento mismo de lo escrito lleva a una interpretación**, lleva a algo donde aparece un sujeto (que es el analista mismo). Lo característico de una parte todavía importante de la producción en castellano es que el analista demuestra que entendió a

Lacan. Quiere decir que todavía estamos en la escuela. El problema no es haber entendido a Lacan; el problema es, con lo que sabemos, tanto de nuestra práctica clínica como de nuestra práctica de lectura, **escribir de una manera tal que lleguemos a un punto interpretativo** al que no hemos llegado. Eso es formalizar (Yankelevich, 2014, negritas mías).

Lo que no cesa de no escribirse cesa de no escribirse; lo que no cesa de no, pasa a cesar de no. Seguimos en esto a Lacan: *me paso haciendo el pase*.

“S’il y a quelqu’un qui passe son temps à passer la passe, c’est bien moi”
(Lacan, 1975 [1973]).

7. Bibliografía

Abraham, N. y Torok, M. (1996). *L'écorce et le noyau*. París: Aubier-Flammarion.

Abraham, N. y Torok, M. (1999). *Le Verbier de l'Homme aux Loups*. París: Aubier-Flammarion.

Abraham, N. y Torok, M. (2005). *La corteza y el núcleo*. Buenos Aires: Amorrortu.

Aleksandrov, A. D., Kolmogorov, A. N. y M. A. Laurentiev (1994). *La matemática: su contenido, métodos y significado*. Madrid: Alianza.

Allouch, J. (2005). *Hola ¿Lacan?... Claro que no*. Córdoba: Literales.

Alomo, M. (2010). Sujeto y significante en el final de análisis y en la Verwerfung del Nombre del Padre. *Investigaciones en Psicología*, 15 (1), 25-45.

Álvarez, M. (2016). El goce femenino: del silencio a la escritura. *Freudiana*, (77-78), 85-91.

Amigo, S. (2003). *Paradojas clínicas de la vida y la muerte*. Rosario: Homo Sapiens.

Amigo, S. (2007). *Clínicas del cuerpo, lo incorporal, el cuerpo, el objeto a*. Rosario: Homo Sapiens.

Amigo, S. (2013). El partenaire... ¿Surmoitié o causa del deseo? *Imago Agenda*, (168). Recuperado de <http://www.imagoagenda.com/articulo.asp?idarticulo=1895>

Amigo, S. (2014). *La autorización de sexo y otros ensayos*. Buenos Aires: Letra Viva.

André, S. (1986). *Que veut une femme?* París: Seuil.

André, S. (2002). *¿Qué quiere una mujer?* Ciudad de México: Siglo Veintiuno.

Badiou, A. (2011). Formulas de "El atolondradicho" en A. Badiou y B. Cassin, *No hay relación sexual. Dos lecciones sobre "L'Étourdit" de Lacan*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Balmès, F. (2007). *Dieu, le sexe et la vérité*. Ramonville Saint-Agne: Érès.
- Balmès, F. (2008). *Dios, el Sexo y la Verdad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Bassols, M. (2014). Retales [Mensaje en un blog]. Recuperado de <http://blog.elp.org.es/1154/retales-miquel-bassols-barcelona/>
- Bauab, A. y Ruíz, A. (2014). *La traducción como política*. Entrevista realizada a Ricardo Rodríguez Ponte. Recuperado de <http://psychanalyse-et-transferts-culturels.com/wp-content/uploads/2014/11/Entrevista-RRP-si-si.pdf>
- Baudrillard, J. (1997). La seducción o los abismos superficiales en J. Baudrillard, *El otro por sí mismo*. Barcelona: Anagrama.
- Baudry, François (2000). *Éclats de l'objet*. París: Campagne Première.
- Bermejo, C. (2013). Seminario virtual. Recuperado de www.carlosbermejo.net
- Bombal, M. L. (1941). *La última niebla*. Santiago: Nascimento.
- Bousseyroux, N. (2010). *La Surmoitié*, Séminaire du Champ Lacanien, EPFCL, París. Recuperado de www.yumpu.com/fr/document/view/17132815/nicole-bousseyroux-la-surmoitie-
- Braunstein, N. (1982). *El lenguaje y el inconsciente freudiano*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno.
- Braunstein, N. (1990). *Goce*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno.
- Braunstein, N. (1999). *La re-flexión de los conceptos de Freud en la obra de Lacan*, Ciudad de México: Siglo Veintiuno.
- Braunstein, N. (2008a). *Memoria y espanto O el recuerdo de infancia*, Ciudad de México: Siglo Veintiuno.
- Braunstein, N. (2008b). *La memoria, la inventora*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno.

Brodsky, G. (2000). Las enfermedades del Sujeto Supuesto Saber, en *Acerca del Sujeto supuesto Saber*, EOL.

Brodsky, G. (2003). *El principio de reducción*, Jornadas de la EBP, Río de Janeiro.

Brodsky, G. (2004). La eficacia del psicoanálisis, *Revista Electrónica de la Nueva Escuela Lacaniana*. Recuperado de www.yukei.net/wp-content/uploads/2007/01/g-brodsky-la-eficacia-del-psicoanalisis.pdf

Brousse, M.-H. (2010). *Savoir faire féminin avec le rapport. Les trois R: Ruse, Ravage, Ravissement*. VIII^{ème} Congrès de la NLS, Fille, mère, femme au XXI^{ème} siècle", 2010, Ginebra. Recuperado de www.amp-nls.org/nlsmessenger/2009/669.html

Brousse, M.-H. (2016). Saber hacer femenino con la relación. Las tres R: astucia, estrago y arrebató (12/6/2010). Recuperado de www.psicoanalisisinedito.com/2016/02/marie-helene-brousse-saber-hacer.html

Bruner, N. (2015). *El juego en los límites*. Buenos Aires: EUDEBA.

Calligaris, C. (1983). *Hypothèse sur le fantasme*. París: Seuil.

Cancina, P. (2013). *Mostrar la cuerda. Hacia una Clínica Borromea*. Buenos Aires: Letra Viva.

Castanet, H. (2008). Inconscient et réel: une scansion lacanienne. *Cliniques Méditerranéennes*, 2 (78), 77-82.

Caro, M. T. (1999). *La escritura del Otro*. Murcia: Editum.

Castro, R. (2006). *Pensamiento psicoanalítico y matemático*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno.

Carreres, A. (2005). *Cruzando límites: las retóricas de la traducción en Jacques Derrida*. Berna: Peter Lang.

Causse, J.-D. (2014). Le corps et l'expérience mystique. Analyse à la lumière de Lacan et de Michel de Certeau. *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, (13). Recuperado de <http://cerri.revues.org/1345> DOI: 10.4000/cerri.1345

Cheng, F. (2015). *Cinco meditaciones sobre la muerte*. Madrid: Siruela.

Chevalier, F. (2017). La femme mal barrée. Croyances en La femme, de l'hystérie aux théories psychanalytiques. *Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental*, 20 (1), 51-64. <https://dx.doi.org/10.1590/1415-4714.2017v20n1p51.4>

Cixous, H. (1981). The Laugh of the Medusa, en E. Marks y I. de Courtivron, *New French Feminisms: an anthology*. Nueva York: Schocken Books.

Colovini, MT. (2004). *Amor, locura y feminidad. La erotomanía: el delirio de ser amadas: ¿una locura femenina?* (Tesis doctoral). Recuperado de www.aacademia.org/marite-colovini

Copjec, J. (2006). *El sexo y la eutanasia de la razón*. Barcelona: Paidós Iberica.

Cottet, S. (2012). Du concept dans la clinique. *Cause du désir: Nouvelle Revue de Psychanalyse*, (80), 16-51.

Cottet, S. (2013). Un bien-decir epistemológico. *Virtualia*, (26), 8-12. Recuperado de <http://www.revistavirtualia.com/articulos/235/el-concepto-en-la-clinica/un-bien-decir-epistemologico>

David-Ménard, M. (1997). *Les constructions de l'universel. Psychanalyse, philosophie*. Presses Universitaires de France.

David-Ménard, M. (1999). *Las construcciones de lo universal. Psicoanálisis y Filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.

De Campos, S. (2013). Lo que hace agujero en lo real. *Revista Consecuencias*, (11). Recuperado de

www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/011/template.php?file=arts/Alcances/Lo-que-hace-agujero-en-lo-real.html

De Certeau, M. (2006). *La fábula mística (siglos XVI-XVII)*. Madrid: Siruela.

De Saussure, F. (2002). *Curso de Lingüística General*. Buenos Aires: Losada.

Deleuze, G. (1989). *Logique du sens*. París: Minuit.

Deleuze, G. (2011). *La lógica del sentido*. Buenos Aires: Paidós.

Derrida, J. (1975). *La diseminación*. Madrid: Fundamentos.

Derrida, J. (1977). *Posiciones: entrevistas con Henry Ronseg, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine y Guy Scarpetta*. Madrid: Pre-Textos.

Derrida, J. (1987). *Moi - la psychanalyse*, en J. Derrida, *Psyché, inventions de l'autre*. París: Galilée.

Derrida, J. (1993). *La dissémination*. París: Seuil.

Derrida, J. (1996). Conversaciones con Jacques Derrida. *Revista de Crítica Cultural*, (12), 14-21.

Derrida, J. (1997). *Yo - el psicoanálisis*, en J. Derrida, en *Cómo no hablar y otros textos*, Barcelona: Anthropos.

Derrida, J. (1997a). *Por amor a Lacan*, en Biblioteca del Colegio Internacional de Filosofía, *Lacan con los filósofos*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno.

Derrida, J. (1998). *Resistencia del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

Derrida, J. (2001). *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*, Ciudad de México, Siglo Veintiuno.

Di Matteo, I. (2013). *Acerca del Contrapsicoanálisis*. Reunión Lacanoamericana de Psicoanálisis. Escuela Freudiana de Buenos Aires. Recuperado de www.efbaires.com.ar/files/texts/TextoOnline_1665.pdf

- Didier-Weill, A. (2008). *Les trois temps de la loi. Le commandement sidérant, l'injonction du surmoi et l'invocation musicale*. París: Seuil.
- Eidelsztein, A. (2008). Función y campo de la topología en el psicoanálisis. *Imago Agenda*, (120). Recuperado de www.imagoagenda.com/articulo.asp?idarticulo=35
- Eidelsztein, A. (2015). *Lo Simbólico de J. Lacan, o la función del agujero*. Recuperado de https://elreyestadesnudo.com.ar/wp-content/uploads/2015/09/REY4_4-Lo-simb%C3%B3lico-de-J-Lacan-AE.pdf
- Eltit, D. (1998). *Los trabajadores de la muerte*. Santiago: Planeta.
- Escars, C. J. (comp.). (2008). *Declinaciones del Padre*, Buenos Aires: Letra Viva.
- Faimberg, H. (1989). Sans mémoire et sans désir: à qui s'adressait Bion? *Revue Française de Psychanalyse*, 53 (5), 1453-1461.
- Falabella, S. (2003). *¿Qué será de Chile en el cielo? Poema de Chile, de Gabriela Mistral*. Santiago: LOM.
- Farías, F. (2010). *Le corps de l'hystérique - Le corps féminin*. École de Psychanalyse des Forums du Champ Lacanien. Recuperado de www.champlacanien.net/public/docu/1/rdv2010pre5.pdf
- Farrán, R. (2016). El concepto de sujeto político. Lo real, lo parcial, el no-todo y la retroacción en Žižek, Laclau y Badiou. *International Journal of Žižek Studies*, 3 (3). Recuperado de <https://zizekstudies.org/index.php/IJZS/article/view/168>
- Fischman, M. (1995). *Amor, sexo... y fórmulas*. Buenos Aires: Manantial.
- Flesler, A. (2000). Lo Real de la transferencia: lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario en la transferencia, *Cuadernos Sigmund Freud*, (20). Recuperado de www.efbaires.com.ar/files/texts/TextoOnline_309.pdf
- Freud, S. (1978). Carta a Breuer, en, *Estudios sobre la Histeria (J. Breuer y S. Freud)*, vol. 2 (1893-95). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1984). Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos (1925), en *El yo y el ello y otras obras*, Vol. 19 (1923-25). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1984). *La interpretación de los sueños*, Vol. 4 (1900). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1984). *Más allá del principio de placer, Psicología de las masas y análisis del yo, y otras obras (1920-1922)*, Vol. 18. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1984). El sepultamiento del complejo de Edipo (1924), en *El yo y el ello y otras obras*, Vol. 19 (1923-25). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1986). 31ª conferencia. La descomposición de la personalidad psíquica, en *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis, y otras obras (1932-1936)*, Vol. 22. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1986). 33ª conferencia. La feminidad, en *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis, y otras obras (1932-1936)*, Vol. 22. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1986). *Análisis de la fobia de un niño de cinco años (El pequeño Hans) y A propósito de un caso de neurosis obsesiva (caso del "hombre de las ratas")*, Vol. 10 (1909). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1986). Análisis terminable e interminable (1937), en *Moisés y la religión monoteísta, Esquema del psicoanálisis, y otras obras (1937-1939)*, Vol. 23. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1986). Carta a Romain Rolland (Una perturbación del recuerdo en la Acrópolis) (1936), en *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis, y otras obras (1932-1936)*, Vol. 22. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1986). *Cinco conferencias sobre psicoanálisis, Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci y otras obras*. Vol. 11 (1910). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1986). Conclusiones, ideas, problemas (1941 [1938]), en *Moisés y la religión monoteísta, Esquema del psicoanálisis, y otras obras (1937-1939)*, Vol. 23. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1986). Lo ominoso (1919), en *De la historia de una neurosis infantil y otras obras*, Vol. 17 (1917-19). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1986). Sobre la sexualidad femenina (1931), en *El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura y otras obras*. Vol. 21 (1927-31). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. y Andreas-Salomé, L. (1983). *Letters*, E. Pfeiffer (ed.). Nueva York: Norton.

A.A. (2011). *On the courtship letters of Sigmund Freud and Martha Bernays*
https://ipa.world/es/Events_congreso

Galabrun, N. (2015). Dans la durée de l'analyse, un temps qui compte, *Mensuel 98, Seminaire EPCL*, 6-14. Recuperado de
www.champlacanianfrance.net/sites/default/files/galabrun_M98.pdf

Gómez, M. (2005). Cuerpo, Goce y Letra en la Última Enseñanza de Jacques Lacan. Análisis de Algunas de sus Condiciones de Producción. *Aesthetika*, 2 (1), 7-24. Recuperado de <http://www.aesthetika.org/Cuerpo-Goce-y-Letra-en-la-Ultima>

Gorostiza, L. (2011). Los confines de la caridad freudiana. La resonancia de un nombre. *Papers 5, VIII Congreso AMP*, 2-6. Recuperado de
<http://2012.congresoamp.com/es/Papers/Papers-005.pdf>

Graham, G. (2012) Entre matema y poesía. A propósito de un olvido. *Psyché Navegante*, (103). Recuperado de <http://cabado.blogspot.com/2016/07/entre-matema-y-poesia.html>

Grimau, A. (2003). *Los goces y sus vicisitudes*. Buenos Aires: Letra Viva.

Groddeck, G. (1981). *El Libro del Ello. Cartas psicoanalíticas a una amiga*. Madrid: Taurus.

Groel, D. (2011). Los matemas de la sexuación y la posición sadéana. Escuela Freudiana de Buenos Aires. Recuperado de www.efbaires.com.ar/files/texts/TextoOnline_1382.pdf

Guerra, L. (1995). Silencio, disidencia y claudicaciones: los problemas teóricos de la nueva crítica feminista, en A. López de Martínez (ed), *Discurso femenino actual* (pp. 21-32). San Juan: Universidad de Puerto Rico.

Guimarães, L. (2015). *Goces de la mujer*. Brasil: KBR.

Guyomard, P. (1999) *El deseo de ética*. Buenos Aires: Paidós.

Harari, Roberto (2004). *Intraducción del psicoanálisis. Acerca de L'nsu..., de Lacan*. Madrid: Síntesis.

Haruki, N. (2015). La "vraie femme" selon Lacan - Identification au symptôme chez Médée d'Euripide. *Gradiva*, 1 (XII), 3-18.

Hatat, B. (2004). La troisième, *L'en-je lacanien*, 1 (2), 25-32.

Heidegger, M. (1987). El camino al habla. En M. Heidegger, *De camino al habla*. Barcelona: Serbal.

Heidegger, M. (1987). La esencia del habla. 1957, En M. Heidegger, *De camino al habla*. Barcelona: Serbal.

Heidegger, M. (2003). *La proposición del fundamento*. Barcelona: Serbal.

Holguín, C. M. (2010). La orientación Lacaniana, *Radar*, (53). Recuperado de www.nel-mexico.org/articulos/seccion/radar/edicion/61/77/La-orientacion-Lacaniana

Irigaray, L. (1978). *Speculum: espéculo de la otra mujer*. Madrid: Saltés.

Iuale, M. L. (2012). *La posición perversa: una recusación del goce femenino*. IV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XIX

Jornadas de Investigación VIII Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur. Recuperado de www.aacademica.org/000-072/805.pdf

Jabif, E. (2008). *Experiencia del Inconciente*. Coloquio de Verano, Escuela Freudiana de Buenos Aires. Recuperado de www.efbaires.com.ar/files/texts/TextoOnline_1225.pdf

Karothy, R. (1986). *La repetición: lo simbólico y lo real*. Escuela Freudiana de Buenos Aires. Recuperado de www.efbaires.com.ar/files/texts/TextoOnline_1209.pdf

Korman, V. (2004). *El espacio psicoanalítico. Freud-Lacan-Möbius*, Madrid: Síntesis.

Lacan, J. (1955/1978). *Le Séminaire Livre II. Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (1954-1955)*. París: Seuil.

Lacan, J. (1961). *Seminario 9, La identificación (1961-1962)*.

Lacan, J. (1966). Jeunesse de Gide, en *Écrits*. París: Seuil.

Lacan, J. (1966). Kant avec Sade, en *Écrits*. París: Seuil.

Lacan, J. (1966). Propos directifs pour un congrès sur la sexualité féminine, en *Écrits*, París: Seuil.

Lacan, J. (1966). *Seminario 14, La lógica del fantasma (1966-67)*.

Lacan, J. (1968/1987). Discurso de clausura de las jornadas sobre psicosis infantil, en *El Analítico*, (3), Barcelona: Correo-Paradiso.

Lacan, J. (1972-73). *Le Séminaire 20, Nouvelle transcription Staferla*, Patrick Valas.

Lacan, J. (1972-1973a). *Seminario 20, 1972-1973, Otra vez, Encore* (versión crítica de Ricardo Rodríguez Ponte). Escuela Freudiana de Buenos Aires.

Lacan, J. (1973). *Postface au séminaire "Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse"*. París: Seuil.

Lacan, J. (1973). *Seminario 21, Los incautos no yerran (1973-74)*.

- Lacan, J. (1973). *Le Séminaire 21, Les Non-dupes errent (1973-74)*.
- Lacan, J. (1974). *Seminario 22, RSI (1974-1975)*.
- Lacan, J. (1975). Intervention dans la séance de travail "sur le passe" du 3/11/73, *Lettres de l'École freudienne*, (15), 185-193.
- Lacan, J. (1975). *Séminaire Livre XX, 1972-73, Encore*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (1976). *Seminario 24, L'Insu (1976-77)*.
- Lacan, J. (1977). Joyce, el síntoma II, *Uno por Uno, Revista Mundial de Psicoanálisis*, (45), 7-14.
- Lacan, J. (1977). Ouverture de la Section clinique, *Ornicar ?*, (9), 7-14.
- Lacan, J. (1977). *Seminario 25, Momento de Concluir (1977-78)*.
- Lacan, J. (1978). *Seminario 26, La topología y el tiempo*.
- Lacan, J. (1983). *El seminario, Libro 1, Los escritos técnicos de Freud, 1953-54*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1984a). El atolondradicho o las vueltas dichas, 1972, en J. Lacan, *Escansión 1*. Buenos Aires: Paidós
- Lacan, J. (1984). *El seminario, Libro 3, Las psicosis, 1955-56*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1986). *El Seminario, Libro 2, El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica, 1954-55*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1986). *El seminario, Libro 20, Aun, 1972-73*, Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1988). La tercera, en J. Lacan, *Intervenciones y textos II*. Buenos Aires: Manantial.
- Lacan, J. (1990). *Les quatre concepts de la psychanalyse. Le Séminaire libre IX*. Paris: Seuil

Lacan, J. (1990). *El seminario, Libro 12, Problemas cruciales del psicoanálisis, 1965-66*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1991). *Le Séminaire libre XVII. L'Envers de la psychanalyse*. París, Seuil.

Lacan, J. (1991). *El seminario, Libro 7, La ética del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1992). *El seminario, Libro 17. El Reverso del Psicoanálisis, 1969-1970*, Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1994). *Television*. París: Seuil.

Lacan, J. (1995). *El seminario, Libro 11. Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis, 1964*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1997). *Televisión*, en J. Lacan, *Psicoanálisis (Radiofonía y Televisión)*. Barcelona: Anagrama.

Lacan, J. (1998). *Conferencia sobre el síntoma*, en J. Lacan, *Intervenciones y Textos II*. Buenos Aires: Manantial.

Lacan, J. (1999). *El seminario, Libro 5. Las Formaciones del Inconsciente, 1957-58*, Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2001). *L'Étourdit*, en J. Lacan, *Autres Écrits*. París: Seuil.

Lacan, J. (2001). *Lituraterre*, en J. Lacan, *Autres Écrits* (pp. 11-19). París: Seuil.

Lacan, J. (2002). *La cosa freudiana, o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis*, en J. Lacan, *Escritos 1*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno.

Lacan, J. (2002). *La dirección de la cura y los principios de su poder*, en J. Lacan, *Escritos 2*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno.

Lacan, J. (2002). *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*, en J. Lacan, *Escritos 1*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno.

Lacan, J. (2002). Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina, en J. Lacan, *Escritos 2*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno.

Lacan, J. (2002). La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud, en *Escritos 1*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno.

Lacan, J. (2002). Intervención sobre la transferencia, en J. Lacan, *Escritos 1*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno.

Lacan, J. (2002). Kant con Sade, en J. Lacan, *Escritos 2*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno.

Lacan, J. (2002). El seminario sobre "La carta robada", en J. Lacan, *Escritos 1*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno.

Lacan, J. (2002). La significación del falo, en J. Lacan, *Escritos 2*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno.

Lacan, J. (2002). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano, en J. Lacan, *Escritos 2*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno.

Lacan, J. (2002). El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma, en J. Lacan, *Escritos 1*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno.

Lacan, J. (2005). *Le séminaire, livre XXIII, Le sinthome*. París: Seuil.

Lacan, J. (2005). *El seminario, Libro 4. La Relación de Objeto*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2006). *Le séminaire, livre XVI, D'un Autre à l'autre*. París: Seuil.

Lacan, J. (2006). *Le séminaire, livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*. París: Seuil.

Lacan, J. (2006). *El seminario, Libro 10. La Angustia*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2007). *El triunfo de la religión*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2008). *El seminario, Libro 16. De un Otro al otro*. Buenos Aires: Paidós.

- Lacan, J. (2008). *El seminario, Libro 23. El sinthome*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2009). *El seminario, Libro 18. De un discurso que no fuera del semblante*. 1971, Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2010). Lituratierra, en J. Lacan, *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2011). *Le séminaire, livre XIX, ...ou pire*. París: Seuil.
- Lacan, J. (2012). El atolondradicho, en J. Lacan, *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2012a). La equivocación del sujeto supuesto saber, en J. Lacan, *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2012), Posfacio al seminario 11, en J. Lacan, *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2012b) Prefacio a la edición inglesa del Seminario 11, en J. Lacan, *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2012). Proposición del 9 de Octubre. Sobre el psicoanalista de la escuela, en J. Lacan, *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós
- Lacan, J. (2012). *El seminario, Libro 19. ...o peor*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacôte-Destribats, C. (1992). A propósito de lo femenino, *El discurso psicoanalítico*, 4 (1).
- Lacôte-Destribats, C. (2011). *En quoi l'art peut éclairer la psychopathologie*. École Pratique des Hautes Études en Psychopathologies. Recuperado de <https://ephep.com/fr/content/texte/c-lacote-destribats-en-quoi-lart-peut-il-eclairer-la-psychopathologie>
- Larrahondo, M. (2013). *¿Existe una "verdadera mujer"? Una lectura de la posición femenina a partir de la alusión que Lacan realiza de Medea como una verdadera*

mujer. V Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. Recuperado de www.aacademica.org/000-054/745

La Sagna, P. (2012). *El hombre y la mujer, y el psicoanálisis. Leyendo el seminario XVIII de Lacan*. Nueva Escuela Lacaniana. Recuperado de nel-medellin.org/la-sagna-philippe-el-hombre-y-la-mujer-y-el-psicoanalisis-leyendo-el-seminario-xviii-de-lacan/

Laurent, D. (2005). *El analista mujer*. Buenos Aires: Tres Haches.

Laurent, E. (1993). Positions féminines de l'être. *Revue de la Cause Freudienne*, (46), 107-14.

Laurent, E. (1994). Hay un fin de análisis para los niños. *Uno por Uno, Revista Mundial de Psicoanálisis*, (39), 24-41.

Laurent, E. (1998). El modelo y la excepción, *Colección Diva*, (8).

Laurent, E. (1999). *Posiciones femeninas del ser*. Buenos Aires: Tres Haches.

Laurent, E. (2001). La disparidad en el amor. *Virtualia*, I (2), 2-7. Recuperado de www.revistavirtualia.com/articulos/760/destacados/la-disparidad-en-el-amor

Laurent, E. (2002). *Síntoma y nominación*. Buenos Aires: Colección Diva.

Laurent, E. (2009). Sans referent. *Papers*, (1).

Laurent, E. (2010). *Los Objetos de la Pasión*, Buenos Aires: Tres Haches.

Laurent, E. (2012). El Sinthome. En M. Belilos, R. Seidl (organizadores), *Lacan lector de Freud*, seminario llevado a cabo en Lausana, Suiza. Recuperado de www.psicoanalisisinedito.com/search/label/Eric%20Laurent

Laurent, E. (2013). *III Coloquio de la Orientación lacaniana. En referencia al libro "Sutilezas analíticas", de Jacques-Alain Miller*. Buenos Aires: Grama.

Laurent, E. y Brodsky, G. (eds.). (2007). *Coloquio-Seminario sobre el Seminario 23 de J. Lacan, "El Sinthome"*. Buenos Aires: Grama.

Le Brun, J. (2004). *El amor puro. De Platón a Lacan*. Buenos Aires: El cuenco de plata.

Le Gaufey, G. (1997). El más atópico de los dos, en Biblioteca del Colegio Internacional de Filosofía, *Lacan con los filósofos*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno.

Le Gaufey, G. (2006). *Le pastout de Lacan. Consistance logique, conséquences cliniques*. París: EPEL.

Le Gaufey, G. (2007). *El notodo de Lacan: consistencia lógica, consecuencias clínicas*. Buenos Aires: El cuenco de plata.

Lemoine-Luccioni, E. (1982). *Partages des femmes*. París: Seuil.

Levi-Hambra, A. (1996). Entonces tratemos de leer, en H. Morales Ascencio y D. Gerber, *Escritura y Psicoanálisis*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno.

Lombardi, G. (2005). *La pregunta por el goce femenino. Estrategias y variantes en Lacan*. Recuperado de www.forofarp.org/images/pdf/Praxisyclinica/Gabriel%20Lombardi/PreguntaGoceFemenino.pdf

Lombardi, G. (2007). Cantor, la libertad. *Antropos moderno*. Recuperado de www.antroposmoderno.com/articulo.php?id_articulo494

Marco, Z. (2016). El consejo de Lacan sobre cómo acercarse a la verdad [Mensaje en un blog]. Recuperado de <https://zacariasmarcopsicoanalista.com/personal/articulos/el-consejo-de-lacan-sobre-como-acercarse-a-la-verdad/>

Martin-Mattera, P. (2014). Perversion chez les femmes ou perversion féminine. Une question de sexuation. *Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental*, 17 (3), 720-737.

Martínez, J. Algunas disgresiones que, a manera de *divertimento*, surgieron en mi alma a propósito del alma. *Litoral, L'amour Lacan I*, (35), 117-122. Recuperado de <http://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/Litoral-35.pdf>

Matte-Blanco, I. (1988). *Thinking, feeling, and being, Clinical reflections on the fundamental antinomy of human beings and world, The new library of psychoanalysis, Vol. 5*. Routledge: Londres.

Meshreky, S. (2011). *L'Autre jouissance*, Université Paris 8. Recuperado de <https://docplayer.fr/29244302-L-autre-jouissance-par-sandra-meshreky-universite-paris-8-departement-de-psychanalyse-2011.html>

Milán, G. (2015). Guía para neuróticos: la parodia y el ejemplo en Slavoj Žižek. *Ética y cine*, 5 (1), 29-55.

Milner, J-C. (2006). *La obra clara. Lacan, la ciencia y la filosofía*. Buenos Aires: Manantial.

Miller, J. A. (1988). El psicoanálisis, su lugar entre las ciencias. Conferencia dictada en Jerusalén. Recuperado de <https://psicoanalisisyciencia.wordpress.com/documentos/el-psicoanalisis-su-lugar-entre-las-ciencias/>

Miller, J. A. (1991). *Lógicas de la vida amorosa*. Buenos Aires: Manantial.

Miller, J. A. (1993) Ironía. *Consecuencias. Revista digital de psicoanálisis, arte y pensamiento*, (7). Recuperado de www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/007/template.php?file=arts/alcances/Ironia.html

Miller, J. A. (1998). *El hueso de un análisis*. Buenos Aires: Tres Haches

Miller, J. A. (1998). *Recorrido de Lacan*. Buenos Aires: Manantial.

Miller, J. A. (2000). *El banquete de los analistas*. Buenos Aires: Paidós.

- Miller, J. A. (2002). *De la naturaleza de los semblantes*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J. A. (2003a). *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J. A. (2003b). *Matemas II*. Buenos Aires: Manantial.
- Miller, J. A. (2003). *Lo real y el sentido*. Buenos Aires: Colección Diva.
- Miller, J. A. (2005). *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J. A. (2005b). Un esfuerzo de poesía. *Colofón* (25), 7-12.
- Miller, J. A. (2006). *Introducción a la Clínica Lacaniana. Conferencias en España*. Barcelona: RBA.
- Miller, J. A. (2007). Clínica de la posición femenina, en J. A. Miller, *Introducción a la Clínica lacaniana. Conferencias en España*. Barcelona: RBA.
- Miller, J. A. (2008b). A merced de la contingencia. *Consecuencias. Revista digital de psicoanálisis, arte y pensamiento*, (2). Recuperado de www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/002/template.php?file=arts/alcances/miller.html
- Miller, J. A. (2008). *El partenaire-síntoma*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J. A. (2010). *Extimidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J. A. (2011). *Donc. La lógica de la Cura*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J. A. (2011a). L'être et l'Un. *Freudiana* (61).
- Miller, J. A. (2011b). *Sutilezas analíticas*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J. A. (2012a). *La fuga del sentido*, Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J. A. (2012b). *El ultimísimo Lacan*. Buenos Aires: Paidós.

- Miller, J. A. (2013). *Piezas sueltas*. Buenos Aires: Paidós.
- Mistral, G. (1989). Un decorador chino, en G. Mistral, *Prosa de Gabriela Mistral*. Santiago: Universitaria.
- Mistral, G. (2008). La gruta de plata, en G. Mistral, *Almácigo. Poemas inéditos*. Santiago: Ediciones UC.
- Moguillansky, C. (2010). *Decir lo imposible: la función de la silueta en la elaboración simbólica de la catástrofe*. Buenos Aires: Teseo.
- Montalbán Peregrín, M. (2012). Pensar el pase supuesto de Freud. *Letras. Revista de Psicoanálisis de la Comunidad de Madrid-ELP* (3), 57-60.
- Montrelay, M. (1977). *L'ombre et le nom. Sur la féminité*. París: Minuit.
- Mujica, H. (2003). *La palabra inicial. La mitología del poeta en la obra de Heidegger*. Madrid: Trotta.
- Muñoz, P., Leibson, L., Smith, M., Berger, A., Acciardi, M., Castañeda, C., Basile, M., Vaneskeheian, A. y Lancí, M. (2010). La locura en la obra de Lacan: articulaciones con las nociones de cuerpo, manía y sexuación. *Anuario de investigaciones*, 16, 133-142.
- Nasio, J. D. (ed.). (1987). *En los límites de la transferencia*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Nasio, J. D. (1987). *Los ojos de Laura: El concepto de objeto a en la teoría de J. Lacan*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Nasio, J. D. (2000). *Topologería. Introducción a la topología de J. Lacan*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Ons, S. (2006). *Entrevista a Slavoj Žižek*. El Sigma. Recuperado de www.elsigma.com/entrevistas/entrevista-a-slavoj-zizek/10923
- Ortega, E. (1998). "Otras palabras aprender no quiso": la diferencia mistraliana.

Nomadías, (3), 38-43. DOI: 10.5354/0719-0905.2018.50987

Ostrov, A. (1994). La última niebla. La locura de una mujer razonable. *Acta literaria*, (19).

Palomera, V. (2012). *Un nuevo amor... destinos del amor en la experiencia analítica*. XI Jornadas de la ELP.

Paskvan, E. (2014). El lugar de la letra. *Freudiana* (70), 69-74. Recuperado de <https://www.freudiana.com/el-lugar-de-la-letra/>

Pasternac, M. (2000). Lacan, Derrida y “El verbario de Abraham y Torok”,

Relatos de la clínica (1). Recuperado de www.psicomundo.com/relatos/relatos1/verbario.htm

Pellion, F. (2003). *Melancolía y verdad*. Buenos Aires: Manantial.

Pérez, C. (2002). De la negación a la inexistencia. Jornadas de Carteles EFBA. Recuperado de www.efba.org/efbaonline/perez-05.htm

Pessoa, F. (1986). *Fausto. Tragedia subjetiva*. Madrid: Tecnos.

Picchio, M. S. (2004). De la Palabra y el Goce: un recorrido conceptual de su articulación en la enseñanza de J. Lacan. *Nodus*, (XI). Recuperado de www.scb-icf.net/nodus/contingut/article.php?art=164&rev=25&pub=1

Plon, M. y Rey-Flaud, H. (dirs.). (2008). *La Verdad. Entre psicoanálisis y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Polari, P. (2013). *La escritura del sexo, ensayo sobre L'Étourdit*. Buenos Aires: Letra Viva.

Ponce, C. (2016). La pareja-estrago. *Cuaderno de navegación*, (15). Recuperado de www.eol.org.ar/template.asp?Sec=el_cartel&SubSec=cuaderno&File=cuaderno/015/ponce.html

Rahbi, W. (2012). *The Career of the Missed Encounter in Classic American Literature* (tesis de doctorado). Universidad de Montreal, Canadá. Recuperado de <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/>

Rabinovich, D. (1986). *Sexualidad y significante*. Buenos Aires: Manantial.

Rabinovich, D. (1992). *Modos lógicos del amor de transferencia*. Buenos Aires: Manantial.

Rabinovich, D. (2015). *El deseo del psiocanalista. Libertad y determinación en psicoanálisis*. Buenos Aires: Manantial.

Rand, N. (1994). Introduction: Renewals of Psychoanalysis, en N. Abraham y M. Torok, *The Schell and the Kernell*. Chicago: University of Chicago Press.

Redero, J. M. (1997). ¿Delirio en la Neurosis? *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, XVII (61), 63-67.

Richard, F. (2006). La parentalité, une notion à discuter. *Adolescence*, 1 (55), 43-53.

Richard, F. (2008). ¿Se puede hablar del ocaso de la función paterna? *Castalia. Revista de Psicología de la Academia*, (13). Recuperado de <http://bibliotecadigital.academia.cl/handle/123456789/3437>

Richard, N. (2012). La cita académica y sus otros, en M. Valderrama (ed), *Patricio Marchant. Prestados Nombres* (pp. 86-87). Santiago, Buenos Aires: Palinodia, La Cebra.

Ritvo, Juan Bautista (2009). *Figuras de la Femenidad*. Buenos Aires: Letra Viva.

Rodríguez, I. y Ruíz, A. (2014). *Conversación con Héctor Yankelevich acerca de la actualidad de "Lo imposible de traducir"*. École Pratique des Hautes Études en Psychopathologies. Recuperado de <https://ephep.com/fr/content/texte/conversaci%C3%B3n-con-hector-yankelevich-acerca-de-la-actualidad-de-lo-imposible-de>

Rojas, M., Gómez, R., Vélez, G., Vélez, M. y Jaramillo, P. (1999). *Aritmias del logos: ensayos sobre la cultura*. Medellín: Universidad Eafit.

Romero Cuadra, J. L., y Vázquez, R. A. (eds.). (2005). *Psicópolis: paradigmas actuales y alternativos en la psicología contemporánea*. Barcelona: Kairós.

Roustang, F. (1989). *Lacan, del equívoco al callejón sin salida*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno.

Rubín, S. (s.f.). La *pére*-versión, una lectura de la metáfora paterna. Recuperado de <https://docplayer.es/24805094-La-pere-version-una-relectura-de-la-metafora-paterna.html>

Ruiz, C. (2002). *Topología y escritura en psicoanálisis*. Recuperado de www.psicomundo.com/argentina/alvear2002/ruiz.htm

Ruiz, C. (2003). La relación de Lacan con la matemática. *Imago Agenda*, (72). Recuperado de www.imagoagenda.com/articulo.asp?idarticulo=745

Ruiz, C. (2004). *Lo real y la escritura*. Conferencia dictada en las *Jornadas Aniversario 30 años de Escuela (1974-2004)*, Escuela Freudiana de Buenos Aires. Recuperado de www.efba.org/efbaonline/ruizc-01.htm

Ruiz, C. (2008) (2004b). Topología y psicoanálisis: articulaciones. Entrevista de Emilia Cueto. *Imago Agenda*, (81). Recuperado de www.imagoagenda.com/articulo.asp?idarticulo=627

Russo, L. y Vallejo, P. (2011). *El amor y lo femenino*, Buenos Aires: Tres Haches.

Safouan, M. (2011). *El lenguaje corriente y la diferencia sexual*. Buenos Aires: Amorrortu.

Said, E. (2006). *Función fálica y escrituras*. Participación en Taller Sexualidad y Escrituras, Jornadas EFBA.

- Sánchez, B. (2009). De equivocaciones y satisfacciones. *Virtualia* (19), 123-126. Recuperado de www.revistavirtualia.com/articulos/413/variedades/de-equivocaciones-y-satisfacciones
- Soler, C. (2000). *La maldición sobre el sexo*. Buenos Aires: Manantial.
- Soler, C. (2003). *Ce qui Lacan disait des femmes*. París: Éditions du champ lacanien.
- Soler, C. (2004). *La repetición en la experiencia analítica*. Buenos Aires: Manantial.
- Soler, C. (2006). *Lo que Lacan dijo de las mujeres. Estudio de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Soler, C. (2017). Le dire, sexué Ou L'Autre réalité sexuelle. *Hétérité*, (6), 109-119.
- Soler, C. (2010). *Poner lo Real en su lugar*. Conferencia en el 2° Congreso Internacional de la EPFCL, Roma.
- Suárez, B., Martín Lucas, M. B., y Fariña, M. J. (eds.). (2000). *Escribir en femenino. Poéticas y políticas*. Barcelona: Icaria.
- Suloway, F. J. (1992). *Freud, biologiste de l'esprit*. París: Fayard.
- Tendlarz, S. (2006). Salvar al padre o el empuje del superyó. *Ornicar? Digital* (292).
- Teresa de Ávila (1984). *Las Moradas*. Ciudad de México: Porrúa.
- Teresa de los Andes (1993). *Diario y cartas*. Santiago: Carmelo Teresiano.
- Thompson, S. (2012). Madres perversas. *Página12*. Recuperado de www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-207844-2012-11-15.html
- Toro, A. (2013). Aporías de lo femenino. *Affectio Societatis*, 10 (19), 1-13.
- Tort, M. (2015). *Fin del dogma paterno*. Buenos Aires: Paidós.
- Tubert, S. (ed.). (1997). *Figuras del padre*. Madrid: Cátedra.

- Vallejo, M. (2008). *El seminario 20 de J. Lacan: Aún. Entre el otro, el sexo el amor y el goce, Clase 10*, Alfredo Eidelsztejn, Universidad de Buenos Aires.
- Vallejo, Paula (2014). Lo femenino y los límites del lenguaje. *Conclusiones Analíticas*, 1 (1), 87-96. Recuperado de www.editorial.unlp.edu.ar/uploads/docs/conclusiones_analiticas.pdf
- Van Breemen, P. (1992). *Como pan que se parte*. Santander: Sal Terrae.
- Vappereau, J.-M. (1997) *¿Es uno... o, es dos? Expresión acabada de la cuestión previa formulada por Jacques Lacan*. Buenos Aires, Kliné.
- Vappereau, J.-M. (2007) *Curso de lógica para tejer el discurso del psicoanálisis. Clase 4*. <https://docplayer.es/58996532-curso-de-lógica-para-tejer-el-discurso-delpsicoanalisis-jean-michel-vappereau-clase-4.html>
- Vargas Saavedra, L. (1985). *El otro suicida de Gabriela Mistral*. Santiago: Universidad Católica de Chile.
- Vegh, I. (2004). *Paso a Pase con Lacan*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Vegh, I. (2006). *Las Letras del Análisis ¿Qué lee un psicoanalista?* Buenos Aires: Paidós.
- Vegh, I. (2007). *Lectura de L'Étourdit*. Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Vegh, I. (2008). La clínica y la topología: un encuentro posible. *Imago Agenda*, (34). Recuperado de <http://www.imagoagenda.com/articulo.asp?idarticulo=34>
- Vegh, I. (2010). *El abanico de los Goces*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Vegh, I. (2011). *Análisis finito, análisis transfinitos*. Recuperado de http://dimpsy.online.fr/dimensionsdelapsychanalyse/bibliotheque/2011/Isidoro_Vegh__Analisis_finito__marzo-2011__coll-dimpsy_oct-2011.pdf
- Vegh, I. (2017). *El prójimo: enlaces y desenlaces del goce*. Buenos Aires: Paidós.

- Vinciguerra, R-P. (2010). Falo, residuo que verifica *Virtualia*, (21), 4-8.
<http://www.revistavirtualia.com/articulos/344/ecos-del-vii-congreso-de-la-amp-semblantes-y-sintoma/falo-residuo-que-verifica>
- Yankelevich, H. (2002). *Lógica del goce*. Rosario: Homo Sapiens.
- Zaballa, T. (2006). *El inconsciente es la realidad sexual*. Federación de Foros del Campo Lacaniano en España. Recuperado de www.ffcle.es/files/elinconsoleslarealsexualtereko.doc
- Zafirópoulos, Markos (2002). *Lacan y las ciencias sociales: la declinación del padre*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Zanghellini, J. (2004). El decir sustractivo de la interpretación, en *El psicoanálisis y su interpretación II., Heteridad. Revista de Psicoanálisis*, (5), 179-186.
- Žižek, S. (1992). *El sublime objeto de la ideología*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno.
- Žižek, S. (1994). *Goza tu síntoma, Jaques Lacan dentro y fuera de Hollywood*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Žižek, S. (2003). *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, S. (2004). El trauma: un señuelo engañoso. *Psicoanálisis APdeBA*, XXVI (2), 472-493.
- Žižek, S. (2005). *El objeto a en los lazos sociales*, El Sigma. Recuperado de www.elsigma.com/columnas/el-objeto-a-en-los-lazos-sociales-1-objet-a-in-social-links-1/7166
- Žižek, S. (2006a). *Arriesgar lo imposible, Conversaciones con Glyn Daly*, Madrid: Trotta.

Žižek, S. (2007). *El viraje de lo real: Hegel, Nietzsche y Lacan*. El Sigma. Recuperado de www.elsigma.com/filosofia/el-viraje-de-lo-real-hegel-nietzsche-y-lacan/11543

Žižek, S. (ed.). (2010). *Los interlocutores mudos*. Madrid: Akal.

Žižek, S. (1997). *El acoso de las fantasías*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno.

Žižek, S. (2012). *Viviendo en el final de los tiempos*. Madrid: Akal.

Žižek, S. (2013). *Cómo leer a Lacan*, Buenos Aires: Paidós.

Žižek, S. (2015). *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Madrid: Akal.

Žižek, S. (2017). *Contragolpe absoluto*, Madrid: Akal.