

Acheronta

Revista de Psicoanálisis y Cultura
www.acheronta.org

Número 30
Julio 2018



Seminarios de Lacan

A topologia e o tempo (1978 - 1979)

Artículos de:

*Guy Le Gaufey, Federico Abostaiman, Guilherme Oliveira Silva,
Cristian Landriel, Manuel Hernández, Manuel Coloma Arenas,
Agustina Saubidet B., Fernando Ramirez, Juliana Zariategui,
Christina Ingo Lenz Dunker*

www.psicomundo.com
PsicoMundo
LA RED PSI EN INTERNET

Número 30
Julio 2018

Sumario

Editorial – Sara Elena Hassan

Enseñanza de Lacan

[A Topologia e o Tempo](#) - Seminario 1978 e 1979 - Tradução, organização e notas de *Frederico Denez e Gustavo Capobianco Volaco*

Psicoanálisis

Presentación - Consejo de Redacción de Acheronta

[Símbolo, símbolo e símbolo](#) - *Guy Le Gaufey* (Francia)

[Da carta à letra: construção do conceito de letra nos primeiros seminários de Jacques Lacan](#) - *Guilherme C. Oliveira Silva* (Brasil)

[Acerca del objeto y el supuesto atolladero en cuanto a su sustituibilidad](#) - *Cristian Landriel* (Argentina)

Psicoanálisis y Antropología

Presentación - Consejo de Redacción de Acheronta

[Psicoanálisis y Antropología / Homenaje a Carina Basualdo](#) - *Federico Aboslaiman* (Argentina)

[Homenaje desde el psicoanálisis](#) – *Manuel Hernández* (México)

[Lo que Jacques Lacan aprendió de Maurice Leenhardt: La acción de la palabra y la construcción de un cuerpo](#) - *Manuel Coloma Arenas* (Chile)

[Lacan y Levi-Strauss. La causalidad estructural: senderos que se bifurcan](#) – *Fernando Ramírez* (Argentina)

[Sobre el problema de la universalización del complejo de Edipo. Antropología y psicoanálisis](#) - *Agustina Saubidet B.* (Argentina)

[El problema de la dicotomía naturaleza/cultura en psicoanálisis](#) - *Juliana Zaratiegui* (Argentina)

[Psicopatología psicoanalítica y perspectivismo animista](#) - *Christian Ingo Lenz Dunker* (Brasil)

Libros y Revisas recibidos

LIBROS

[Las vueltas de un revés freudiano](#) (sobre el libro "*Freud Atormentado*" de Gloria Leff) - *Sara Hassan* (Brasil)

REVISTAS

[Formas del acoso](#) - Revista "Psicoanálisis y el Hospital" n° 53

Editorial

Sara Elena Hassan - Federico Aboslaiman

Llegamos, después de un tiempo considerable, a dar forma final al número 30 de Acheronta.

Contamos esta vez con tres secciones que abordan temas insistentes o actuales del psicoanálisis desde diferentes ángulos.

La Enseñanza de Lacan en uno de sus últimos momentos resuena para Frederico Denez y Gustavo Capobianco Volaco, autores brasileiros que trabajan la versión al portugués del seminario La Topología y Tiempo (1978-1979).

Una traducción del texto original de Guy Le Gaufey sobre diferentes acepciones del término "símbolo" y la teoría del simbolismo en psicoanálisis abre espacio para un asunto que, de un modo u otro, va a aparecer en este mismo número de Acheronta, en los abordajes sobre lo simbólico, desde la antropología.

Guilherme de Oliveira Silva investiga la gestación del concepto de letra en los primeros cuatro seminarios de Lacan; Cristian Landriel discute, en este capítulo, la cuestión de la sustituibilidad, para Freud, del objeto en el duelo .

En homenaje a la psicoanalista y antropóloga Carina Basualdo, fallecida en 2017, inauguramos la sección Psicoanálisis y Antropología con una colección de trabajos en los que se ofrecen varias perspectivas que articulan ambas disciplinas. La dicotomía naturaleza/cultura; las referencias de Lacan a la antropología, estructuralista o no; el complejo de Edipo; el estatuto de la causalidad; la articulación del psicoanálisis con algunas de las líneas actuales de la antropología son sólo algunos de los temas que atraviesan los trabajos de Federico Aboslaiman, Manuel Hernández, Manuel Coloma Arenas, Fernando Ramírez, Agustina Saubidet, Juliana Zaratiegui y Christian Dunker.

¿Cómo llegamos a este conjunto? Tenemos, por un lado, dos modalidades de inclusión de los trabajos, previa lectura e intercambios por email entre los miembros del Consejo de Redacción: algunos autores hacen llegar sus textos y otros autores son convocados e invitados.

Por otra parte, los miembros del Consejo de Redacción no siempre partimos de un consenso inicial sobre la temática que, en este número de la revista, fue decantando a partir de interlocuciones, lecturas y contingencias diversas.

Es en ese sentido que no podemos menos que festejar cada vez que el producto de estos trabajos pone a Acheronta en condiciones de navegación por ese océano textual en que se ha convertido hoy la Internet.t6

Enseñanza de *Lacan*

Presentación de la sección "Enseñanza de Lacan" Sara Elena Hassan

Frederico Denez y **Gustavo Capobianco Volaco** arriesgan, no sin espanto, traducido en sus palabras preliminares, una versión al portugués del seminario "**Topología y tiempo**", una de las últimas intervenciones de Jacques Lacan.

Parafraseando A. Saubidet rescatamos, del enmarañado de nudos, cadenas y trenzas, la condición de acto de un Lacan debilitado aunque siempre poeta, que avanza "hacia el acto final de dejar la palabra a los otros. Aparecen así intercaladas las voces de Vappereau, Didier Weil, Nasio, entre otros, gestos para nada menores, y que aunque desapercibidos en su lectura más política, no dejan de ser una marca para pensar la posición final de Lacan ligada al acto de ceder la palabra, ceder el lugar, el topos, desde donde se enuncia lo que se enuncia, '*soltar la cosa*'."

A topología e o tempo
Seminario 1978-1979
Jacques Lacan

Tradução, organização e notas de
[Frederico Denez](#) e [Gustavo Capobianco Volaco](#)

Um seminário da ausência, da hiância e do silêncio, é como poderíamos chamar esse *A Topologia e o Tempo*. Marcado desde o início por longas pausas e urdido por frases soltas e mal construídas, o que se testemunha, aqui, entre 1978 e 1979, é um Lacan já carcomido pela doença e bem longe da famosa enunciação de um père-severe que siderou todo um mundo.

Aqui, tudo parece ir na direção do silêncio fatal – que chegará, definitivamente, daqui a dois anos. Na terceira aula até o som resolve se ausentar. Na nona, Lacan desaparece depois de uma curta frase e deixa lugar para as atrapalhadas elucubrações de Didier-Weill. E fará o mesmo na última, pois serão Nasio e Vaperreau que tomarão a palavra (com menos tagarelice)

Para alguém que vinha falando tanto em cadeias, em cadeinós e tranças o que temos é um desencadeamento constante, um cadê nós e um destrançamento que entristece sem parar. Talvez a única saída fosse, mesmo, sair!

Lacan está confuso e embaralhado – ele mesmo nota isso mais de uma vez – frente aos nós que tece ora em suas mãos, ora no quadro negro. As aulas são curtas, curtíssimas – 1 hora, em média – mas algumas duram menos que isso. Já não temos os jogos de palavras que caracterizaram seu ensino desde *L'étourdit* e a afasia toma conta do debilitado mestre francês.

É, verdadeiramente, o t....

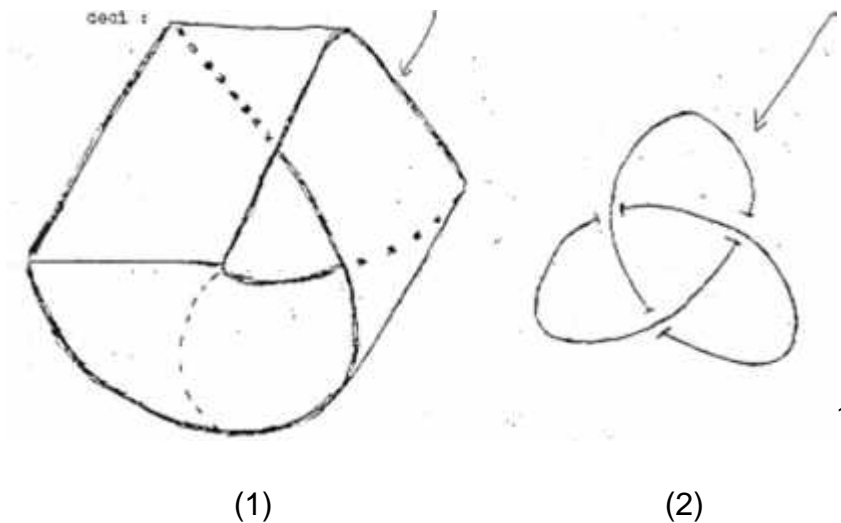
e.....m.....p.....	
o d.....e u...m....	<i>a</i>
t.....o.....po.....	
l..o.....g.....i	<i>a</i>

(Tradução, organização e notas de Frederico Denez e Gustavo Capobianco Volaco)

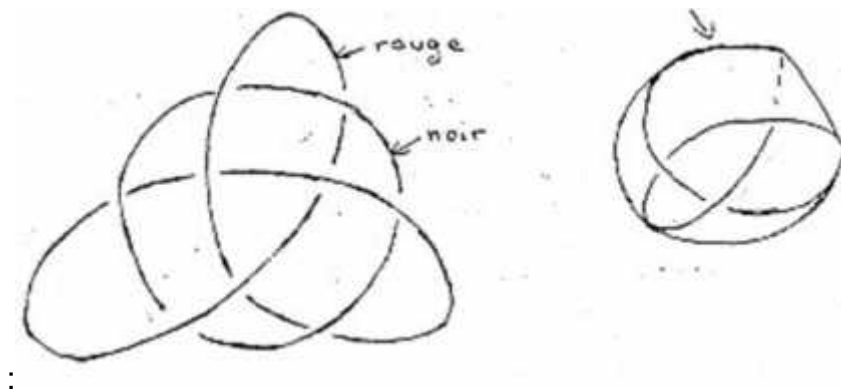
Aula 1 21 de Novembro de 1978

Há uma correspondência entre a topologia e a prática. Essa correspondência consiste nos tempos. A topologia resiste, é nisso que a correspondência existe.

Há uma banda de Moebius que já fizemos seu traçado (1). É o que se chama uma banda tripla. Se pode assinalar que essa banda tripla, o que a caracteriza, é que ela tem bordas, e que suas bordas são quase como isto (2):



Sua bordas são assim, para dizer melhor, assim:



Se vocês dobram essas bordas, obtêm algo que se parece com isso:

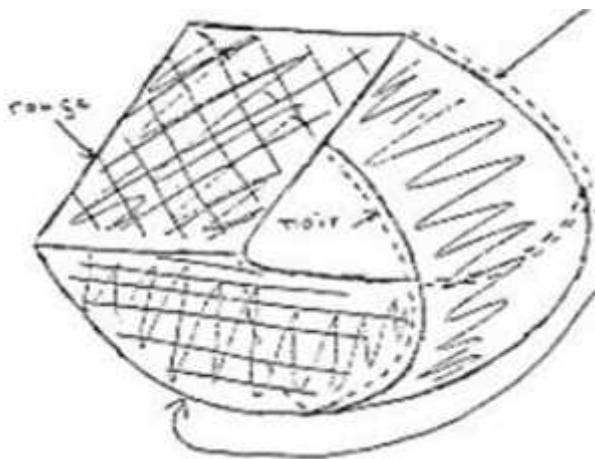
¹Não tivemos tempo nem paciência para refazer esse e os demais desenhos. Simplesmente os recortamos das versões francesas e os colamos aqui. Mas ficamos, claro, abertos a contribuições.



E o círculo negro toma então esse aspecto. Isso é aproximadamente o que acontece. E aqui o círculo negro é branco.

(Lacan mostra uma montagem feita com um anel de cordão branco passando pelo interior de um enrolamento de cordão amarelo)

Aqui está, lhes faço o passo. Há um modo, nessa banda, de cobri-la. Depois disso, isso passa por trás da banda seguinte. Mas o que é preciso ver, é que o que passa por trás da banda seguinte é, precisamente, o que retorna, retorna para frente na banda 3, e depois isso retorna para trás, o que está ali inscrito, quero dizer, por trás da banda tripla de Moebius.



Por essa razão isso retorna à frente. Então o que se tem é:

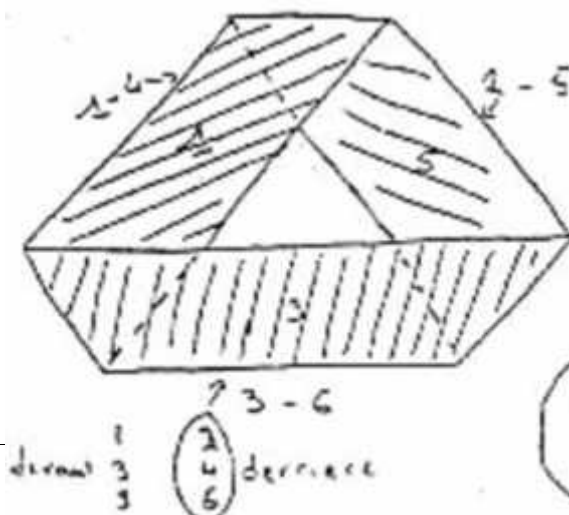
- (1 2).
- Na frente (3 4) atrás 6
- (5 6)
- que junta o 1.

Isso é o que eu tenho, da banda envolvente, marcado. Vocês podem

manipulá-la e até recobrir a banda tripla.

Aqui vocês tem outro exemplar do que eu chamei por um momento a banda envolvente. Vocês podem constatar a identidade com...

O que é surpreendente que a banda Moebius normal aqui um exemplo – uma banda de Moebius normal, dizer uma banda de Moebius assim, tem igualmente o 1 e e o 3 e o 4 no mesmo lugar.



é
– e
quer
o 2

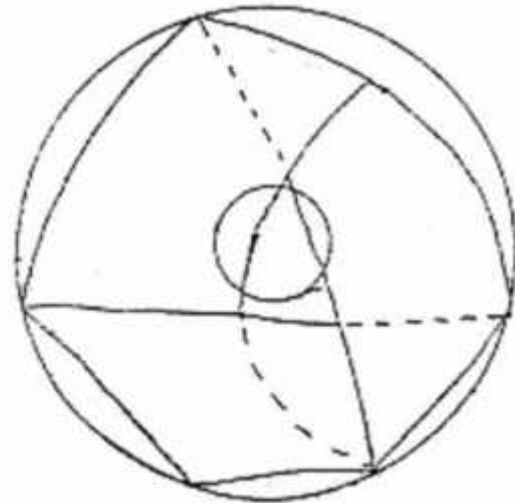
Todos aqueles estão atrás, e estes estão na frente.

E aqui o 1, ele passa aqui por trás do 2 e na frente do 3. No 4, passa por trás, o que permite retornar na frente do 5 e passar por trás para se unir ao 1 que por isso é chamado o 6.

A banda envolvente tem, pois, duas bordas, duas bordas na banda de três, a banda de Moebius de três. O que se vê facilmente na banda que faço circular neste momento.

É um ponto importante. Vocês podem controlá-lo sobre o que faço circular neste momento. Há qualquer coisa em comum entre todas as bandas de Moebius, não seria mais do que essa alternância. É possível - é certo - cortar as bandas de Moebius? Não só se por cortar cada uma, senão que se pode cortar também o que chamo de forro.

O que é o forro? Pode haver um só. Mas nesse caso, é necessário cortar a banda de Moebius, a banda de Moebius é em suma a alma do negócio. Existe maneira de traçar sobre um toro uma banda de Moebius. Aqui está como se a traça, se se trata de uma banda de três. isso é preciso comprimir o toro e anexar duas superfícies que são aquelas do toro. face interior desaparece, é tamponada, esmagada. É também fácil fazer com o uma banda de três... o que eu queria dizer, era que é também fácil fazer uma banda de um.

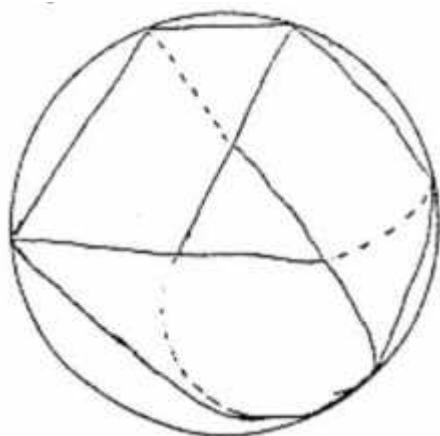


forro

que
uma

Para
as
A

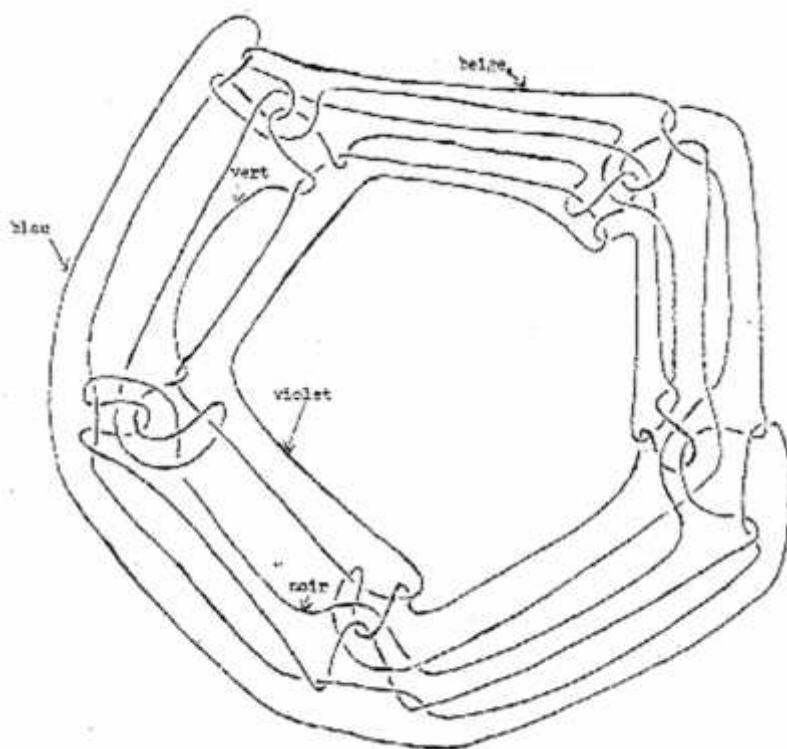
toro



Há, contudo, uma hiância entre a psicanálise e a topologia. E meu esforço, para esta hiância, é de preenchê-la. A topologia é exemplar, ela permite na prática fazer um certo número de metáforas. E existe uma equivalência entre a estrutura e a topologia. É isso, o Isso do qual se trata em Groddeck, é isso o que é Isso.

É necessário se orientar na estrutura. Não há nada como os nós borromeus para isso. Para generalizar o que se chama os nós borromeus, pode haver uma maneira de fazer que não faça que um nó borromeu seja - cortado um - liberado dos outros. E existe uma certa maneira de precisar que, cortando dois sobre cinco, é muito precisamente o que se necessita para que os três restantes fiquem livres. É o que se chama de generalização dos nós borromeus. Cortando dois sobre cinco, os outros três ficam livres. Vou tentar lhes dar um exemplo disso até o fim desse ano.

Muito bem. Eu falei durante uma hora. Obrigado por vossa atenção².



² Ao fim de cada aula indicaremos, como fazemos aqui, as versões francesas que utilizamos para essa tradução:

http://gaogoa.free.fr/Seminaires_HTML/26-TT/L21111978.htm

<http://www.valas.fr/IMG/pdf/1978-11-21.pdf>

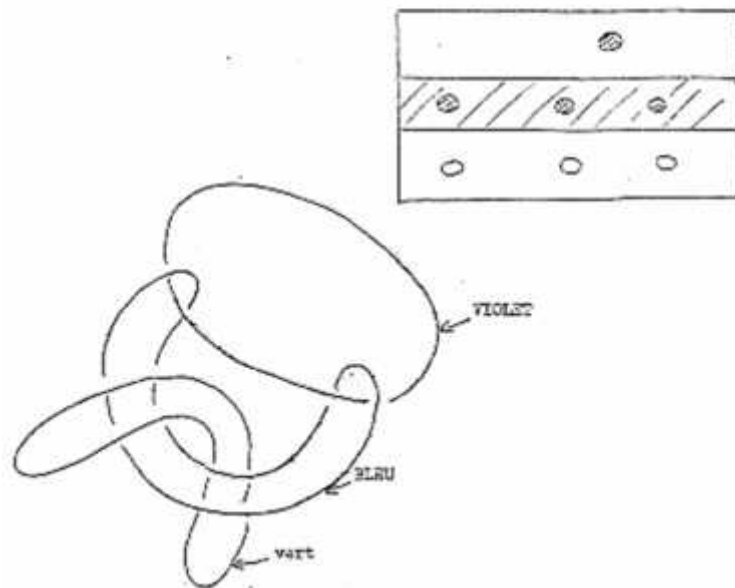
E, logo em seguida, o áudio correspondente:

http://www.valas.fr/IMG/mp3/01_topo21-11-78.mp3

Aula 2 12 de Dezembro de 1978

Dessins de tablettes

12	23	34	45
13	24	35	
14	25		
15			



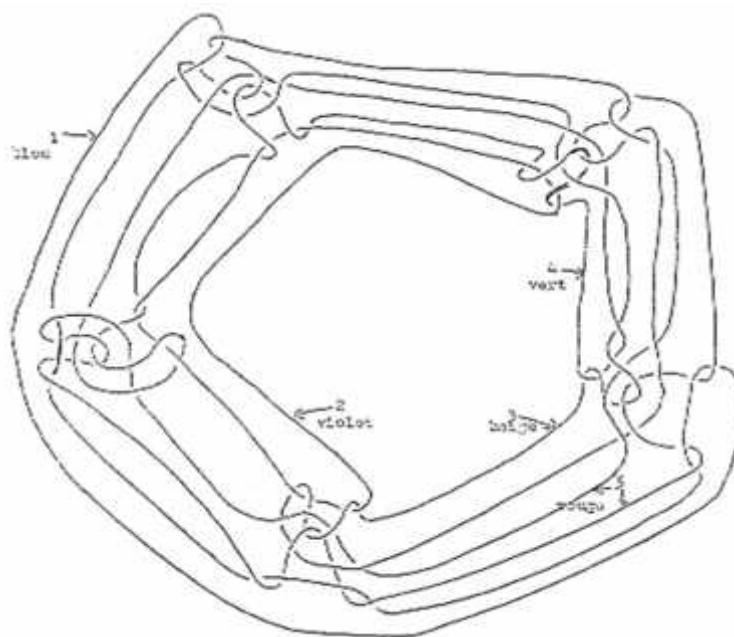
3

Eu me aventurei a anunciar que talvez tomaria um exemplo do que se chama o borromeu generalizado, a saber que eu enunciaria de que maneira se pode virar borromeu, quero dizer, a partir de qual momento se prova borromeu um número de cinco círculos, dado que no borromeu é de círculos que se trata. O borromeu generalizado, o havia anunciado para dois círculos retirados em cinco. A solução me foi entregue em mãos por duas pessoas, a saber, Madame Parizot que espero esteja aqui presente, e um chamado Vappereau, que também queria contribuir para essa solução.

Não há nada mais fácil do que virar borromeu, quer dizer, desencadear, quer dizer, liberar cinco círculos. E aqui um, e aqui dois, e aqui o terceiro, aqui o quarto e aqui o quinto. Esse é o terceiro, esse é o segundo. O segundo é violeta, o terceiro é bege, o quarto é verde e o quinto é vermelho. A maneira de liberar dois círculos em cinco é

³ Esses dois desenhos e a série de números estão, nas versões que utilizamos para produzir esta, na parte final desta aula. Preferimos, contudo, coloca-la já no início pois, ao que tudo indica, eles já estavam no quadro quando Lacan começou a falar.

bastante clara. As pessoas que se enredaram com isso gentilmente, uma e outra, disseram de que maneira é possível: é possível de dez maneiras. É suficiente liberar, quer dizer, cortar o 1 e o 2, o 1 e o 3, o 1 e o 4, o 1 e o 5 os outros três se desencadeiam, como é fácil de ver pelo fato de que o violeta ali, por exemplo, enlaça até se reduzir a alguma coisa que vem lá. Esse violeta se reduz a alguma coisa que desliza até lá e que, pelo fato de ter desaparecido o 5, resta desanodado do verde, do bege e do violeta. Isto resta livre, estes três, dado que se trata aqui de círculos, estes três círculos estão livres um em relação ao outro. O verde, o violeta e o bege estão livres em relação ao violeta, a saber, que o verde se desanoda, o bege se desanoda também e o violeta aqui se desanoda igualmente. É fácil ver que desanodado o 2 associado ao 3, o 2 associado ao 4, o 2 associado ao 5, teremos o mesmo resultado. O 3 associado ao 4 e o 3 associado ao 5 teremos o mesmo resultado, o 4 associado ao 5 terá também o mesmo resultado. Existe, portanto, dez maneira de seccionar um desses círculos que são cinco, de seccioná-los de uma maneira tal que o resultado seja alcançado.



Me deixei levar para mais longe em minha investigação, a saber, me questionei sobre um grupo de seis círculos, e questionei sobre a maneira de como se obtêm um borromeu generalizado ao se cortar três deles. Há efetivamente 35 maneira de fazer isso. Para isso, teríamos que, da mesma maneira que fazemos esses cinco círculos, produzir um sexto. Desta maneira os dispense, já que seria um pouco forçado. Mas é possível construí-lo. Entre as 35 maneiras de cortar os três círculos obtendo esse nó que

chamo borromeu, dado que está simbolizado a partir de três, quer dizer que os três restam desanodados quando se retira um... é suficiente cortar um para que os outros três restem desanodados.

No borromeu de seis, basta igualmente cortar um para que os seis restem desanodados. Eu especifico que existem dez maneiras de desanodar cinco círculos e que há trinta e cinco maneiras de desanodar seis círculos cortando três deles. Talvez eu distribua o que se conseguiu obter esta manhã por Soury que concordou em se encarregar de fotocopiá-lo de uma foto colorida, quer dizer, que as cores não aparecem, mas que, ao cortar três desses círculos, se pode perceber que os outros três restam livres. Isso demanda um certo cuidado para colorir cada um desses círculos. Mas se pode ver que isso funciona. Isto supõe que se retirem a princípio 2 e, em seguida, um terceiro. É no terceiro que cada um desses círculos passa a ser livre.

É você Vappereau? Eu te escuto.

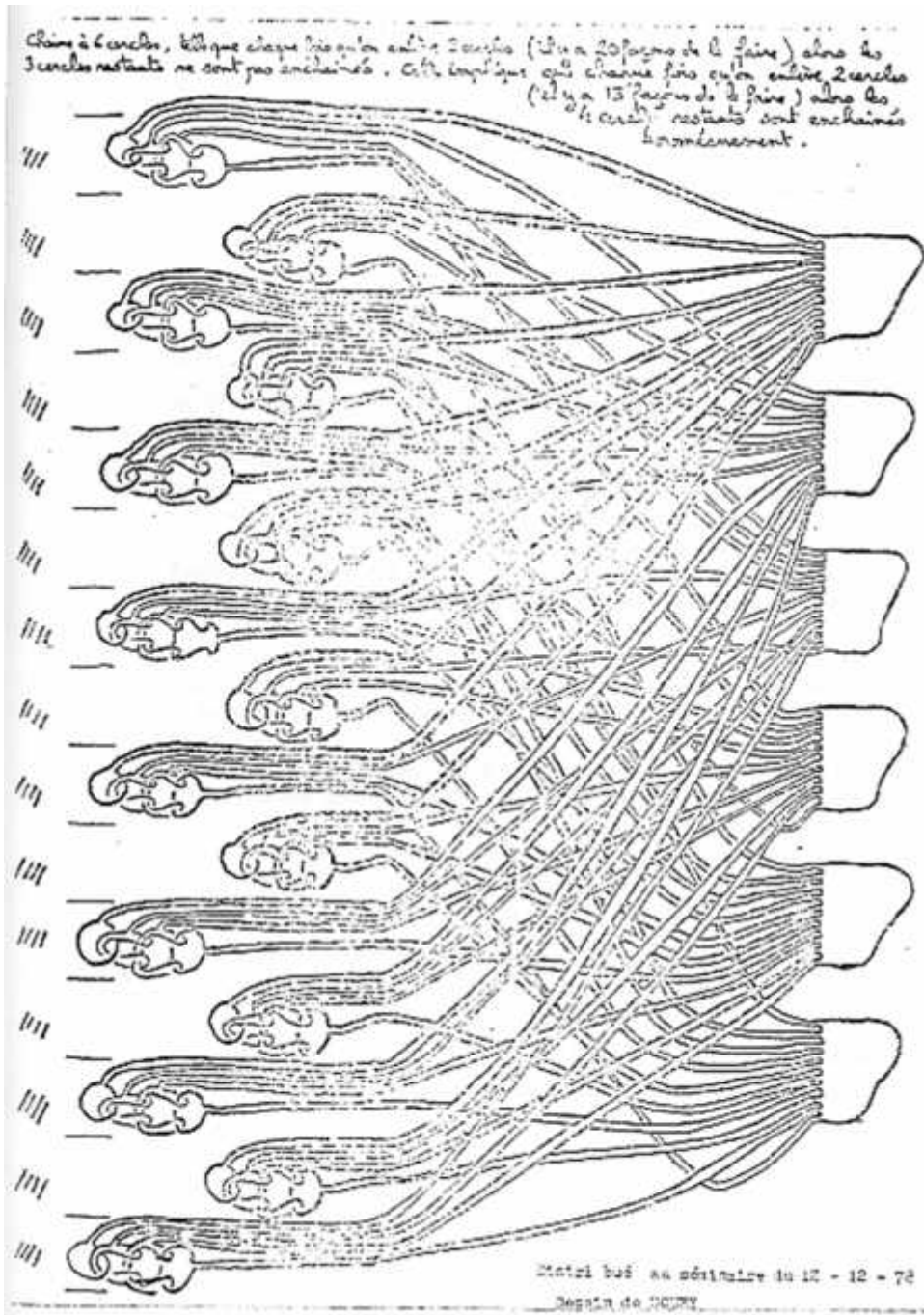
Vappereau: – Você cometeu um erro na maneira de contar as diferentes maneiras de desanodar a cadeia de seis cortando três. Você apresentou o resultado para a cadeia de sete cortando quatro, quer dizer 35...

Lacan: – Eu disse que cortando três sobre os seis se obtêm uma cadeia borromeana...

Vappereau: – Você disse que há 35 maneiras de fazê-lo, mas não há mais que 20...

Lacan: – Sim, é verdade que não há mais que 20. É verdade que há mais que 20 e que, devido a isso, me equivoquei. E bem, me resta pedir desculpas e lhe prometer que, da próxima vez, não lhe entreterei com esse círculos. Bem, adeus!⁴

⁴ http://gaogoa.free.fr/Seminaires_HTML/26-TT/L12121978.htm
<http://www.valas.fr/IMG/pdf/1978-12-12.pdf>
<http://www.valas.fr/IMG/pdf/1978-12-12.pdf>

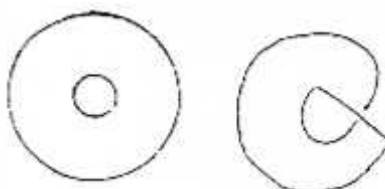


Aula 3 19 de Dezembro de 1978

Preciso adverti-los de imediato que não farei meu seminário. Faço essa advertência porque em minha casa, está manhã, houve uma pane elétrica. As luzes, como se diz, quer dizer a luz elétrica, não se acendia mais. Naturalmente Glória, aqui presente, me ajudou, ela me trouxe um candeeiro, o que se chama em nossos dias de velas. O que é que Glória tem a ver com meu ensino, quer dizer, o que ensino este ano da topologia e do tempo? Ela me ajuda, ela me ajuda a cortar os barbantes quando tenho que fazer anéis de barbante. Os anéis de barbante, isso é teórico, eles tem relação com os círculos flexíveis e inclusive elásticos, isso se imagina. Mas a imaginação não vai muito longe.

A topologia é imaginário. Ela não tomou seu desenvolvimento mais que da imaginação. Há uma distinção que se deve fazer entre o imaginário e o que chamo o Simbólico. O Simbólico é a palavra. O imaginário é nisto distinto.

Existem superfícies que - ocasionalmente não tem borda. Um toro, por exemplo, é uma superfície sem borda. No entanto um toro pode ser achatado, e se o se achata forma uma superfície com bordas.



E é mesmo por isso que o toro pode servir para fazer uma banda de Moebius. Aqui está como se a desenha. Isso forma uma banda de Moebius, desde que achatada. Mas se pode inflar essa superfície, e nesse caso isso volta a ser um toro. Não é por isso que o toro e a banda de Moebius não são distintos. O que...⁵

(Os últimos minutos do seminário ficaram inaudíveis por ausência de som)

⁵ http://gaogoa.free.fr/Seminaires_HTML/26-TT/L19121978.htm
<http://www.valas.fr/IMG/pdf/1978-12-19.pdf>
http://www.valas.fr/IMG/mp3/03_topo19-12-78.mp3

Aula 4 09 de Janeiro de 1979

Não há relação sexual, é o que eu tenho enunciado. O que se compensa, dado que está claro que as pessoas, o que se chama como tal, quer dizer, os seres humanos, as pessoas fazem amor. Há uma explicação para isso: a possibilidade - que se note que o possível é o que já definimos como o que cessa de se escrever - a possibilidade de um terceiro sexo.

Por que existem dois por aí, isso se explica mal. É o que evoquei no forro de Eva, a saber, Lilith. A evocação não é, entretanto, uma coisa precisa. É justamente a precisão, quer dizer do Real, o que tenho levado em conta, sonhado, em suma, com o que é do nó borromeu.

O nó borromeu tem como consistência imaginarizar-se⁶. Qual a diferença entre o imaginário e o que se chama o simbolismo⁷, dito de outra maneira, a linguagem? A linguagem tem suas leis das quais a universidade é o modelo, a particularidade não o é menos. O que o imaginário faz, imagina o Real: é uma reflexão. A reflexão implica o espelho, é pois no espelho que se exerce uma função. O espelho é o mais simples dos dispositivos. É uma função de alguma forma totalmente natural.

É curioso que eu tenha escolhido o nó borromeu para fazer alguma coisa. Mas o nó borromeu tem como propriedade de que se pode começar por não importa qual.

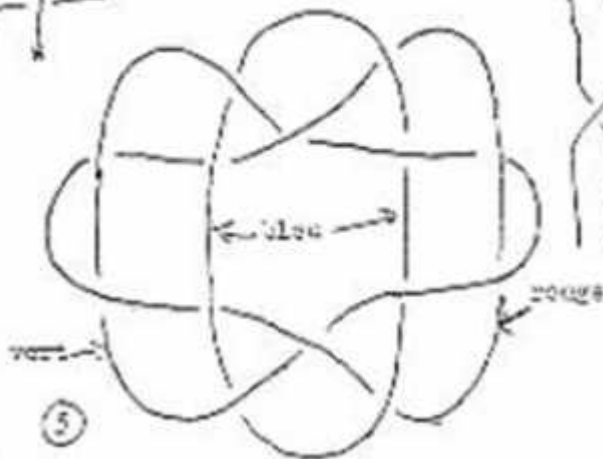
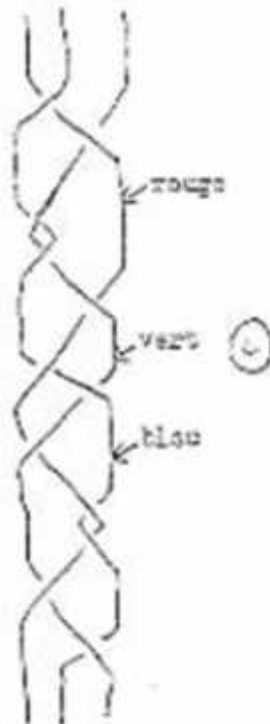
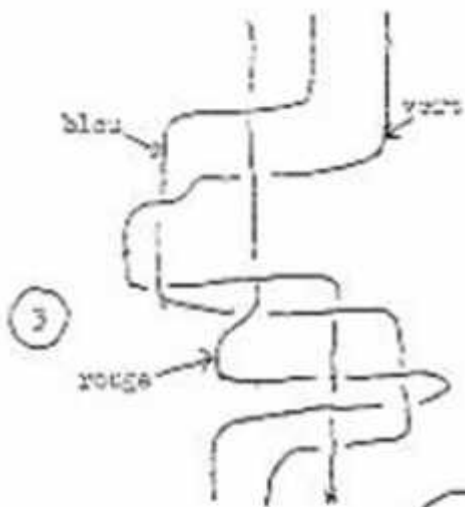
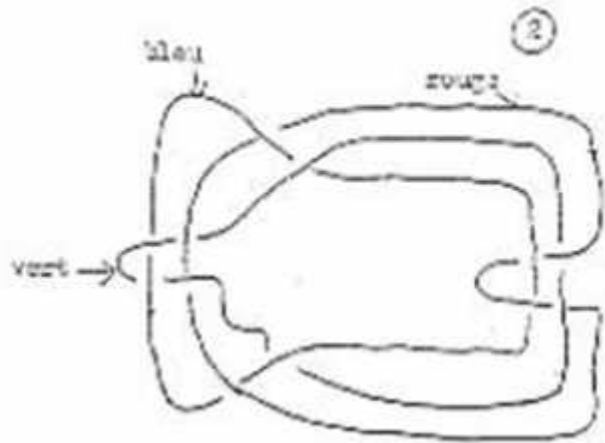
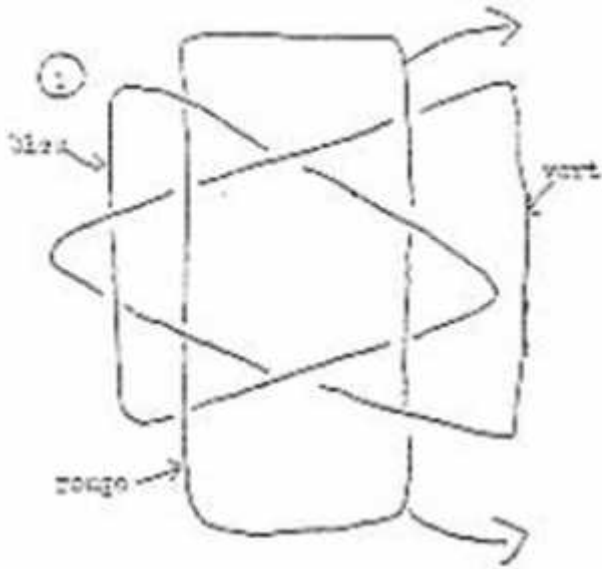
Muito pelo contrário, este (1) não se pode começar por não importa qual. Se se começa por ali (o verde) há um obstáculo.

⁶ Há, em toda essa sentença, um sublinhado feito pelo transcritor que não reproduzimos aqui.

⁷ O transcritor faz aqui uma anotação para marcar o lapsus de Lacan, pois o que se esperaria, nesse trecho, seria simbólico e não simbolismo.

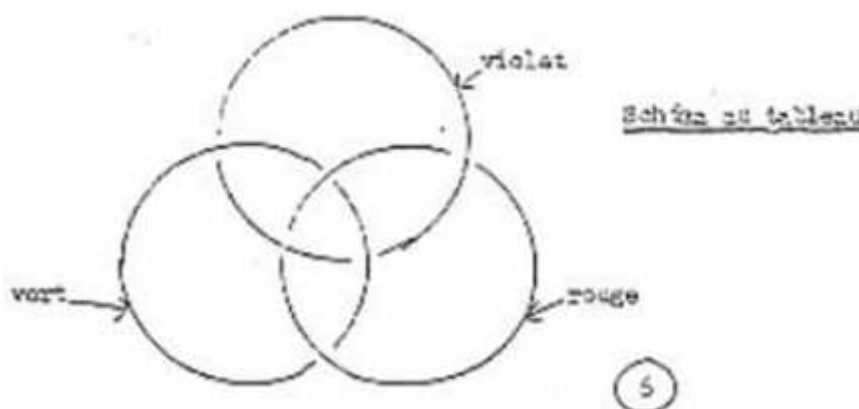
Esquemas de cablos

- 3 -



Isso forma trança como o demonstra o desenho que está à esquerda (3), mas se se puxa para a direita, são os outros dois que são arrastados, e não se sabe o que pode resultar desse arrasto. Em todo caso, são os outros dois. É o mesmo caso para este (2) e é seguramente porque aquele que está ali não pode servir para simbolizar o imaginário, o Simbólico e o Real. Pois o que se simboliza no imaginário, no Simbólico e no Real, é o interior do círculo (5), é o campo interior do círculo, o campo, c-a-m-p-o. De forma que isto do que se trata é de uma metáfora⁸.

Seria muito mais difícil instalar uma metáfora neste desenho (1) do que neste (5), e com muito mais razão no terceiro desenho (2). Pois o terceiro desenho (2) tem um ar mais complicado, mas é o mesmo. É o mesmo, estando dado que o vermelho tem ali uma inflexão que poderia permitir regularizar, fazer entrar o desenho da esquerda (1) no desenho da direita (2). A diferença é que este (2) fica com aquele (3) e este (1) se trança com aquele (4).



A metáfora do nó borromeu no estado mais simples é imprópria. É um abuso da metáfora, porque na Realidade não há nenhuma coisa que suporte o Imaginário, o Simbólico e o Real. Que não haja relação sexual é o essencial do que enuncio. Que não haja relação sexual porque existe um imaginário, um Simbólico e um Real, é o que eu não ousa dizer. Não obstante eu disse. E é bem evidente que eu estava errado, mas me deixei escorregar... me deixei escorregar muito simplesmente. É incômodo, é inclusive mais que chato. É tanto mais chato quanto que é injustificado. É o que eu penso hoje, e é ao mesmo tempo o que lhes confesso. Bem!⁹

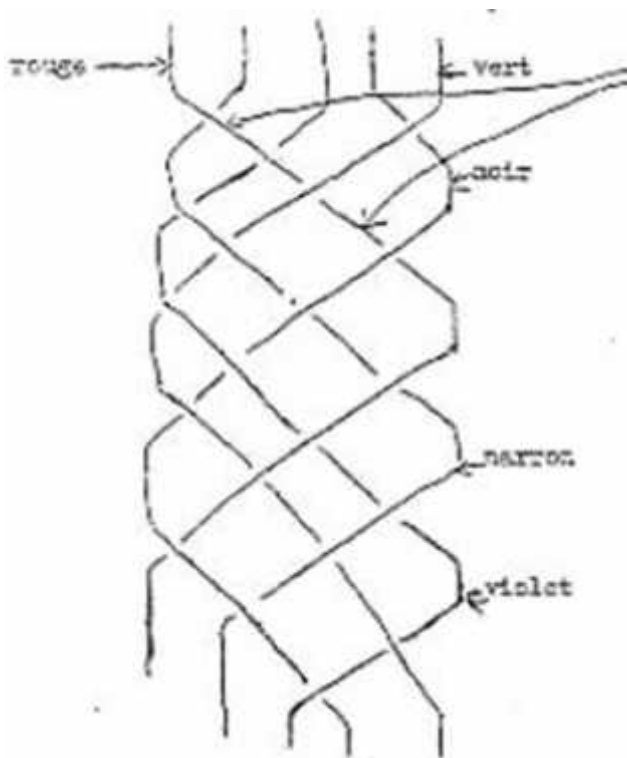
⁸ Para esta frase idem a nota 6.

⁹ http://gaogoa.free.fr/Seminaires_HTML/25-LMC/LMC10011978.htm
<http://www.valas.fr/IMG/pdf/1979-01-09.pdf>
http://www.valas.fr/IMG/mp3/4_79_01_09_La_topologie_et_le_temps_.mp3

Aula 5 16 de Janeiro de 1979

Estou um pouco irritado por aquilo que lhes anunciei da última vez, a saber, que é preciso um terceiro sexo. O terceiro sexo não pode subsistir na presença dos outros dois¹⁰. Há uma forçagem que se chama iniciação. A psicanálise é um anti-iniciação. A iniciação, é isso pelo que um se eleva¹¹, se posso dizer, ao falo. Não é tão cómodo saber o que é iniciação ao não. Mas, enfim, a orientação geral é que o falo, se o integra. É preciso que na ausência de iniciação, se seja homem ou se seja mulher. Bom!

Eu vou lhes falar sobre alguma coisa que é uma trança a cinco.



Vocês veem aqui que há dois cruzamentos por cima e dois cruzamentos por baixo.....¹²

Seria necessário duplicar essa sequência, ou seja, aqui (na parte inferior do esquema da trança).....

Se pode ver aqui em nosso desenho duas vezes reproduzido que há uma trama, uma trama que concerne.....

Bem, é chato que eu me confunda, mas devo dizer, devo confessar que me confundo.

B...bem. Isso será suficiente para hoje.¹³

Aula 6 20 de Fevereiro de 1979

Estou incomodado por causa do borromeu generalizado. Eu não posso crer que os generalizados, seja 4 menos 2, 5 menos 3, 6 menos 4, 7 menos 5, 8 menos 6. Eu não

¹⁰ Idem nota 6 e 8.

¹¹ *On s'éleve*, no original, que joga com *élève* (discípulo, aluno) e *élever* (elevar, alçar, levantar).

¹² Essa e as seguintes séries de pontos marcam os longos silêncios de Lacan neste trecho do seminário.

¹³ http://gaogoa.free.fr/Seminaires_HTML/26-TT/L16011979.htm

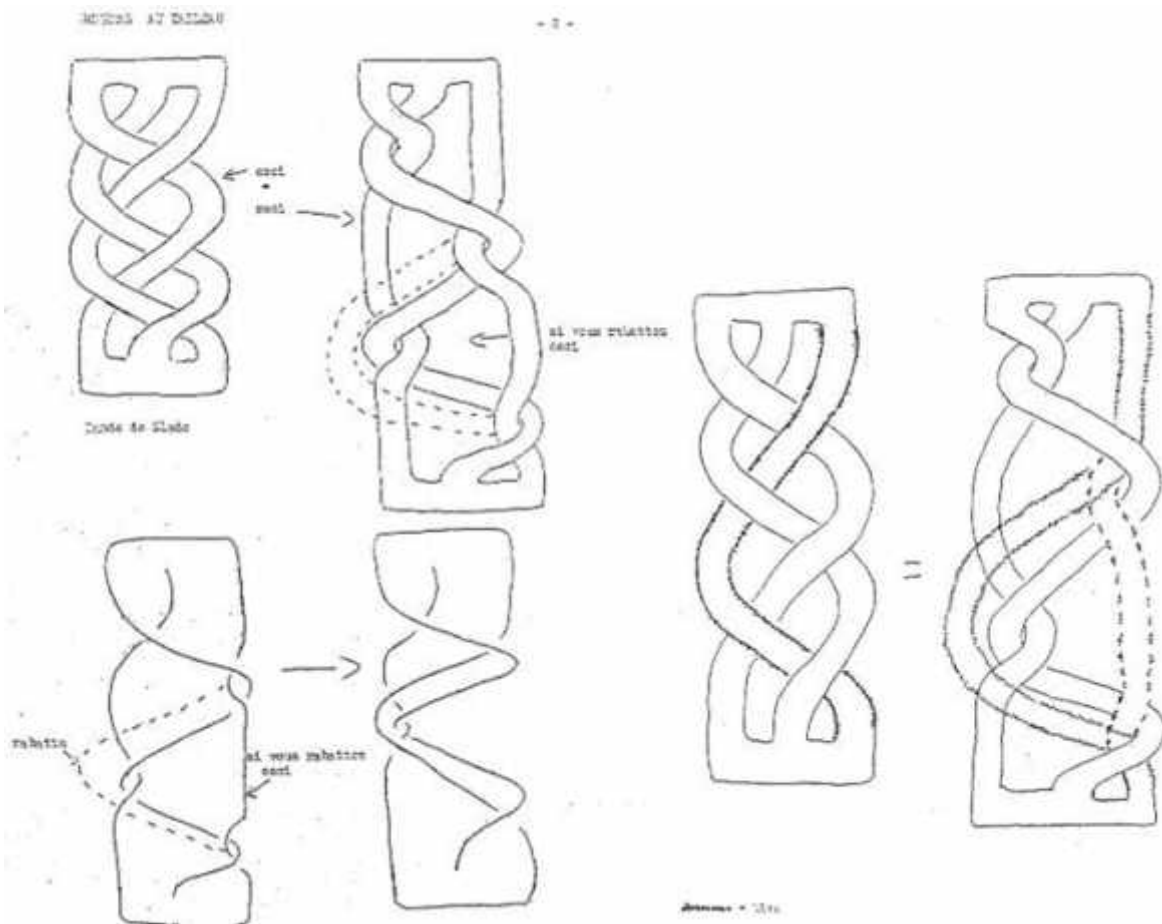
<http://www.valas.fr/IMG/pdf/1979-01-16.pdf>

http://www.valas.fr/IMG/mp3/1979-01-16_La_topologie_et_le_temps_05.mp3

posso crer dado que em todos esses casos há dois de diferença, e que de tomá-los dois a dois isso seja neutro, como que tomá-los três a três seja borromeu. Tenho a sensação de que seria necessário que a generalização do borromeu se estenda a quatro e, inclusive - por que não? - a cinco. De modo que seria necessário que não se tratasse de dois de diferença. A questão é saber se tudo é neutro antes de quatro e mesmo cinco.

Então, hoje eu vou reservar esta questão e espero trazer-lhes alguma coisa na próxima vez. Pois é um fato que o borromeu generalizado tem sempre uma diferença de dois e que seria necessário seguramente que o borromeu generalizado procedesse de outra maneira.

Hoje eu gostaria de desenhar para vocês outra coisa, a saber, o que se chama banda de Slade. Coisa curiosa, é a mesma banda que esta, o que se vê dobrando em princípio isto, o que simultaneamente permite dobrar isto. Se dobram esse, esse lhes permite dobrar este e aquele conduz ao mesmo tempo para o retorno idêntico a esse, em outros termos, dobrando esse, quer dizer, este, aquele lhes permite a este dobrá-lo de uma maneira tal que é igual a este, quer dizer, aos seis cruzamentos dessa figura, ainda que esta tenha oito. Talvez isso me ajude a resolver a questão do borromeu generalizado.



14

Faça a pergunta!

Madame Mouchonnat: – Desculpe-me senhor, por eu lhe fazer uma pergunta em meu estilo, quer dizer, bastante ingênua, penso que não sou aqui a única, de qualquer maneira, mas... se você acha que vale a pena, é uma questão que, para mim, vale.

Se está com seis e oito, agora estou completamente passada. Até três, isso vai. Me faço a questão, para dizer a verdade, depois do que você adiantou, não faz muito tempo, faz quase dois seminários, que talvez a metáfora do nó borromeu, quer dizer, os três - ...eu me detenho nisso neste momento - não convém para dar conta de R.S.I.

Então, eu não sei como é isso para meus camaradas, isso me tocou bastante, me pareceu bastante importante, penso que inclusive se poderia dizer que é o suficiente para não dormir mais, o que não seria, talvez, tão mal assim.

¹⁴ Esses nós de Slade estão, nas versões que consultamos, logo abaixo de “Faça a pergunta”. Resolvemos antecipá-los para que se articulem diretamente com o que Lacan descreve no parágrafo acima.

Então aqui está um pouco de minhas reflexões: o nó borromeu, como tudo o que conduz Lacan, é necessário - em todo caso, para mim é assim - me é necessário alguns anos para compreender, entender...bem! Eu cheguei a entender um pouco o que é o nó borromeu e em todo caso, eu, isso me serve em análise. É um meio¹⁵. Meu truque, não são as matemáticas, não me aferro a isso como a minha primeira camisa, diria inclusive mais! Mas é um meio para um fim, quer dizer que isso permite que me desembaraçar melhor com o que é a psicanálise.

Assim, o interesse do nó borromeu, é que é um modo de escrever R.S.I. A grosso modo - bem o recorde - que há três anéis que se ligam, no meio há furo: é o pequeno a. E eles se ligam de um certo modo, isso, é muito importante. Não? Creio que depois do tempo que se nos esmaga, isso, até agora, está feito o trabalho de entrar...

Ainda assim quero dizer algo. É que a propósito do nó borromeu, o interesse que Lacan suscitou em mim com tudo isso, o vejo em dois níveis: em princípio nos faz uma demonstração que durou, que dura, que é uma verdadeira demonstração, quer dizer, que se agarra com o Real, se emaranha, ele nos mostra isso, diria, inclusive, que põe aí uma certa complacência e penso que é uma lição¹⁶, enfim, para mim é uma. O segundo nível, ele me interessa já que, como dizia, me ajuda para trabalhar na psicanálise.

Então, para voltar a vaca fria, eu diria, quer dizer, uma história mitológica¹⁷, a grosso modo, reconheço aí uma história mitológica, quer dizer, o corpo primordial que se incorpora, como cada um sabe, de que a origem é talvez mítica, enfim, eu o colocaria bem ao lado do R, o Real. E depois há, em segundo lugar, o "Tu deves uma vida a seu pai", o S, aproximadamente. Não, é claro, me engano pois o primeiro é o imaginário, é o que eu queria dizer, a mitologia do carneiro¹⁸, o corpo imaginário. E em seguida o Simbólico do lado de Jeová: ""Tu deves uma morte a Deus". Qual Deus, pouco importa! A questão de Deus se põe para qualquer um, como cada um sabe, inclusive aos ateus.

Bem, então, então, para mim isso serve, o nó borromeu. Devo dizer que quando Lacan nos disse, faz duas ou três sessões, que talvez a metáfora não convém, isso me

¹⁵ De "entendi" até "um meio" idem as notas 6, 8 e 10.

¹⁶ E logo agora que vínhamos pensando que Lacan, beirando os 80 anos, estava confuso, chega Madame Mouchonnat para nos dar a lição de que é sempre possível piorar.

¹⁷ No original, "*histoire de bélier*".

¹⁸ No original, "*le bélier*".

transtornou verdadeiramente. Então, ei-lo aqui, me disse: isso não convém, isso quer dizer o quê? Enfim, ele disse alguma coisa - não encontrei minhas anotações, as emprestei a alguém, não pude rever com exatidão - mas era alguma coisa, enfim, havia um adjetivo com "ável" do tipo "não é favorável", talvez fosse outro... digamos, "injustificável"?

Então é injustificável, me disse: porque é injustificável? Injustificável, isso quer dizer que nossa demonstração não convém muito bem, nosso modelo que nos foi adiantado - digo nosso porque fazemos assistência a seu seminário e, mesmo depois de alguns anos, penso que se assiste a seu seminário, é por isso que me permito falar - bem, então é injustificável porque esse modelo não convém, se erra em alguma parte, como se sabe bem que ocorre, deve ser revisto, retornar um pouco, ou, então, isso verdadeiramente não pode convir, esse modelo não pode convir, então, aí está, minha pergunta está aí - para mim é uma questão muito importante¹⁹.

Ele disse: essa metáfora é, digamos, injustificável. Então, é isso o que se pode dizer de uma metáfora, que está liquidada porque ela não é muito...justa? Eu, penso que não. Uma metáfora jamais é totalmente justa senão não seria uma metáfora. Só que não se pode falar se não se utiliza metáforas e, nesse sentido o nó borromeu, isso me é útil como metáfora. Então eu entendo um pouco de lado a metáfora paterna, mas, talvez seja porque compreendo mal Lacan. A questão que queria fazer, é esta: se trata simplesmente é um problema das matemáticas? Se for isso, fico tranquila, enfim, isso não me interessa, não especialmente, não verdadeiramente!

Mas se o R.S.I, esse arranjo particular dessas três categorias, ligadas como elas estão, com esse furo no meio, era a metáfora paterna, ou ligado talvez a isso um quarto anel, assim foi evocado, talvez Freud tenha jogado com o pai, com o outro anel lá.

Bem, bem, se isso não convém, isso nos leva longe, creio que é uma questão muito importante. Enfim a questão..., mas creio que não está muito claro o que digo, o digo como posso, a questão que faço a Lacan é: somos nós, neste momento, todos nós, emaranhados com os nós que estão ali na frente, com dificuldades propriamente matemáticas? Mas isso não tem incidências? Já que apesar de tudo ele nos fala, lá, na

¹⁹ Nas versões que consultamos este e os parágrafos seguintes fazem um só. Resolvemos fragmentá-lo para que, dentro do caos de Madame Mouchonnat, exista ao menos uma chance de acompanhamento.

psicanálise, para a psicanálise. É que isso não nos volta a interrogar em nossas categorias psicanalíticas? É que não há lá alguma coisa ao nível dos nomes do pai que haveria de reajustar? Se teria equivocado: ou o nosso modelo não convém ou é necessário voltar a pensar alguma coisa ao nível da metáfora paterna. Assim a terceira solução pode existir - o que não está totalmente excluído - o que evidentemente não compreendi, é certo.

Lacan: – O que me inquieta no nó borromeu, é uma questão matemática e é matematicamente e eu entendo dela tratar.

X: – Doutor, permita-me corrigir o seu terceiro esquema. Na parte da banda de Slade, se for dado 1-2-3 no ponto de partida, teremos embaixo 1-2-3, mas na parte do terceiro esquema, se é 1-2-3 no ponto de partida, é 2-1-3 no final.

Lacan: – Isso é totalmente verdadeiro.....²⁰

É totalmente verdadeiro, mas estou confuso. Bem, lhes digo adeus. Tentarei fazer melhor da próxima vez.²¹

²⁰ Idem nota 6, 8, 10 e 15.

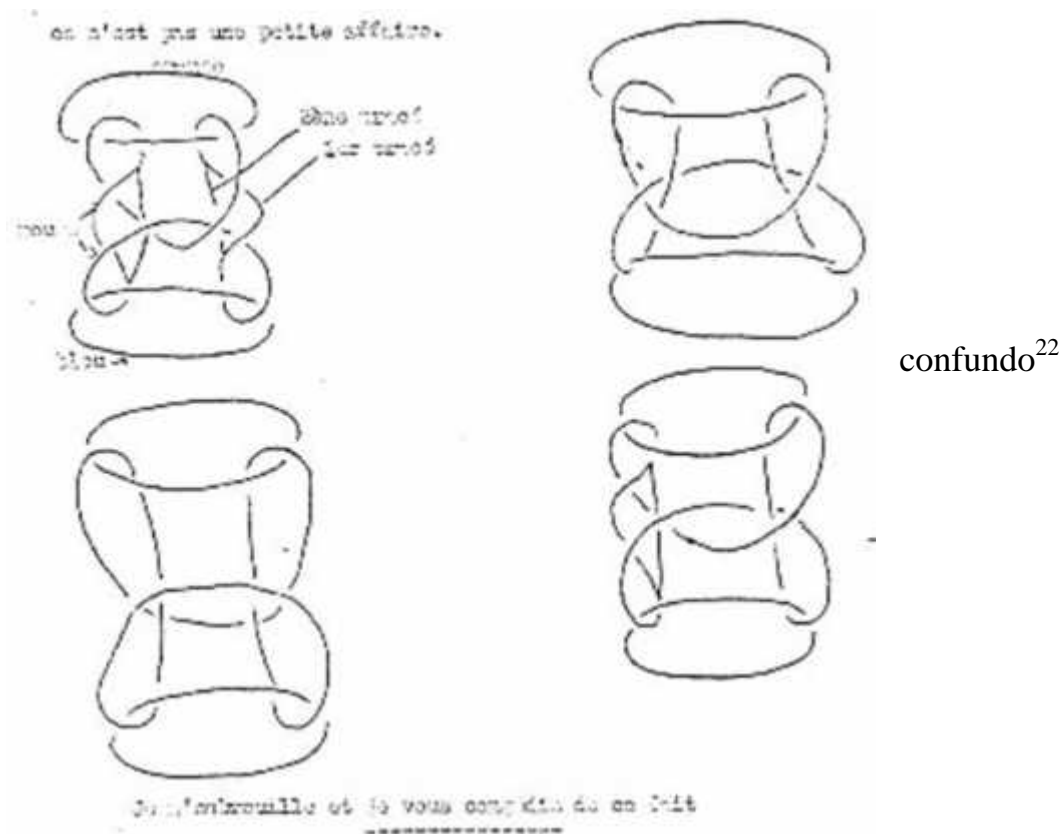
²¹ http://gaogoa.free.fr/Seminaires_HTML/26-TT/L20021979.htm
<http://www.valas.fr/IMG/pdf/1979-02-20.pdf>
http://www.valas.fr/IMG/mp3/1979-02-20_La_topologie_et_le_temps_06.mp3

Aula 7 13 de Março de 1979

Há algo que eu lhes disse: porque não haveria um terceiro sexo?

Tudo isso vem de que estudei o borromeu generalizado. O borromeu generalizado, nem precisa dizer que não compreendo nada disso, me confundo, me confundo, o que se testemunha pelo fato de que, escrevendo no quadro, eu tenho, é o caso de dizer, me confundido absolutamente.

Gostaria hoje de fazê-los sentir que o borromeu generalizado, isso não é qualquer coisa.



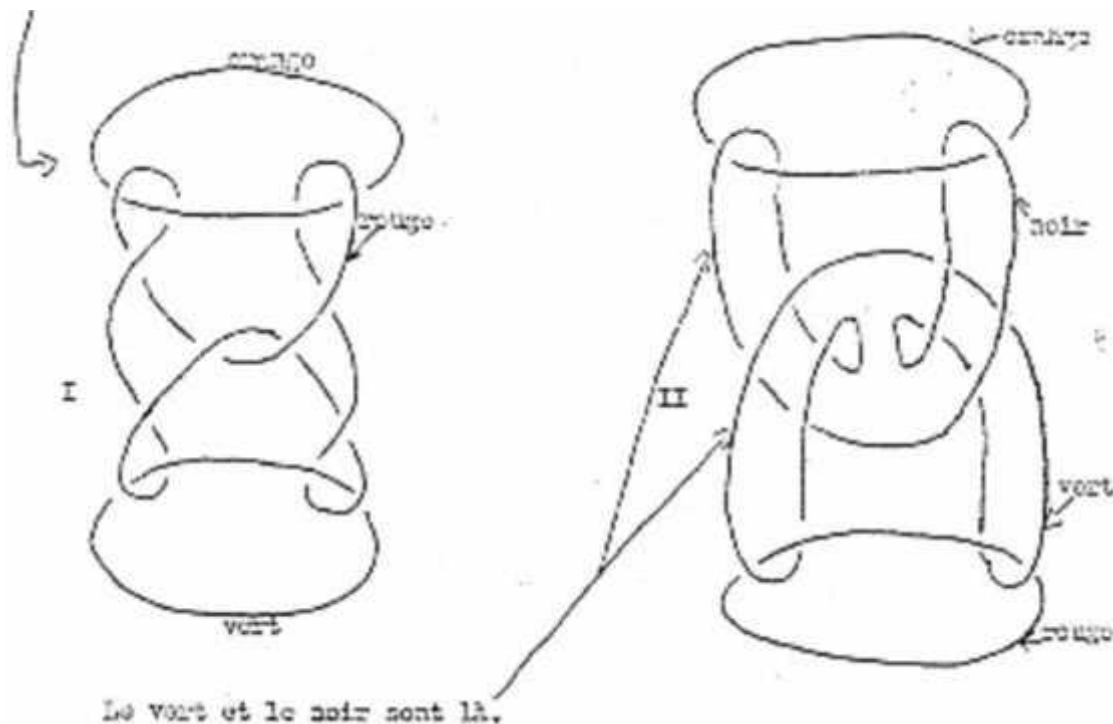
Eu me confundo e devido a isso me despeço²³.

²² Como que a flutuar entre os nós aparece aqui esse “embrouille”

²³ http://gaogoa.free.fr/Seminaires_HTML/26-TT/L13031979.htm
<http://www.valas.fr/IMG/pdf/1979-03-13.pdf>
http://www.valas.fr/IMG/mp3/07_topo13-20mars79.mp3

Aula 8 20 de Março de 1979

Há alguém que me escreveu para dizer o que havia pensado de meu último seminário. E bem, na verdade o que eu havia feito era isso (esquema I, abaixo): é um nó borromeu generalizado, enquanto a pessoa que me escreveu o reduziu ao que é normal, a saber, que isto foi descoberto colocando em continuidade com aqueles dois, verde e negro.



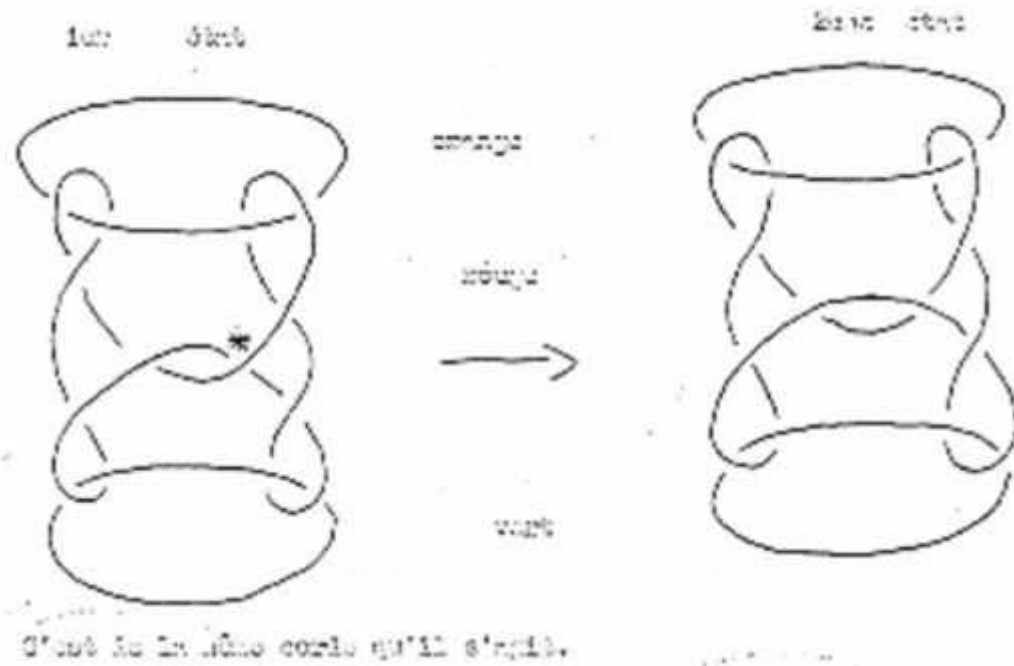
O verde e negro estão lá.

Outra maneira de resolver isso seria colocar em continuidade o que desenhei a princípio em amarelo (laranja) e o que desenhei em vermelho (II), ou bem, ainda, colocando em continuidade o que desenhei lá em vermelho com o que desenhei em negro.

A questão é saber o que é homotópico, o que é homotópico está no interior de uma consistência (I).

Eu fiz da última vez qualquer coisa que era dessa ordem (I), quero dizer que, no interior de uma mesma cadeia, a homotopia consiste em poder quebrar²⁴ a figura. Resulta disso que o nó se desfaz. Basta atravessar a cadeia em um ponto (*).

²⁴ No original, "*transgresser*".



É a mesma cadeia que se trata.

X: – É necessário que a mesma cadeia se atravessasse em três pontos.

Lacan: – Sim, se você acredita nisso.

X: – A torção à direita, perdão, a torção a esquerda, acima, à direita em baixo e à esquerda... se você não corrige mais que um ponto, como você disse, ela não se desanoda.

Lacan: – Você crê que modificando isto, ela não se desanoda? Então é preciso modificar esses pontos lá?

X: (Inaudível)

Lacan: – Bem. Adeus!²⁵

²⁵ http://gaogoa.free.fr/Seminaires_HTML/26-TT/L20031979.htm
<http://www.valas.fr/IMG/pdf/1979-03-20.pdf>
http://www.valas.fr/IMG/mp3/8_79_03_20_La_topologie_et_le_temps_.mp3

Aula 9 08 de Maio de 1979

Lacan: – Vou passar a palavra à Alain Didier-Weill²⁶.

Alain Didier-Weill: – Eu não vou pedir-lhes para que sejam indulgentes com o que vou tentar lhes dizer, mas ao menos que tenham em conta que é um trabalho que foi preparado às pressas, inclusive na precipitação, já que o Dr. Lacan me pediu para lhes dizer sobre isso ontem. Então tenham em conta que isto não tem verdadeiramente a qualidade de um escrito²⁷. E vou tentar lhes transmitir, vou tentar explicar a reunião, eu diria, de dois ensinamentos, aquele que recebo de Lacan e ao do diálogo analítico²⁸.

Dupla reunião em que me foi necessário um longo tempo, eu diria, para reparar onde e como as elucubrações que foram encontradas se impuseram a mim no quadro do diálogo analítico, em que, finalmente essas elucubrações eram, de uma parte, inscristíveis sobre o grafo que, devo dizer, os recursos não terminaram de me assombrar, e, por outro lado, se inscrevendo inscreviam, como vou tentar lhes mostrar, uma relação articulada entre a topologia e o tempo, quer dizer, retornavam a encontrar finalmente o tema do seminário deste ano.

Na ocasião, esta articulação entre a topologia e tempo que submeti ao Dr. Lacan, se suporta de um rastreamento do qual vou tentar dar conta agora, de uma dialética da palavra do sujeito falante enquanto que habitado, eu diria, por um certo ritmo temporal, ritmo de três tempos como a valsa, que exigiria, finalmente, que o sujeito tenha que contar até três para dizer uma palavra.

Esse ritmo de três tempo, vou tentar lhes transmitir a forma na qual me parece possível inferir da existência de três supereu, representado cada um sincronicamente na estrutura e diacronicamente, uma etapa necessária de franqueamento para que advenha a palavra.

Eu vou anunciar em princípio, se quiserem, um panorama geral²⁹ antes da demonstração propriamente dita, e provisoriamente pois adianto o que vou tentar sustentar: é que haveria um primeiro supereu do qual a função seria ordenar ao sujeito

²⁶ Nas versões consultadas há um erro pois está Alain Didier-Veil. O nome correto é como grafamos acima.

²⁷ Didier-Weill enfatiza isso porque ele lerá um texto, seu, de mais ou menos 25 páginas.

²⁸ Como não conseguimos o texto original, não temos como saber de que forma estavam organizados os seus parágrafos. Nas versões de gaogo e de Valas eles são, contudo, quase que proustianos. Resolvemos, ao contrário disso e para facilitar a leitura, modulá-los da forma que se segue, levando em consideração os tempos próprios de cada assunto ou de cada grupo de sentenças.

²⁹ No original, "*la couleur*".

"não dirás uma palavra", um segundo supereu do qual a função seria enunciar "não dirás dois" (ilegível) - vocês veem, é fácil - e um terceiro onde a função seria "não dirás três".

Então, como na medida ou no quadro de uma sessão de seminário me parece árduo de expor essa noção ponto a ponto, eu..., é necessário seguramente tomar um fio, a ideia que me ocorreu para chegar nessa história é apoiar-me em um pequeno apólogo de Freud, e esse pequeno apólogo é este que tomou Freud na *Traumdeutung*³⁰, a primeira vez em que introduziu o termo "censura", que é esse ancestral do supereu, e na *Traumdeutung*, se vocês querem se remeter a ela, está depois do comentário que Freud faz do "sonho do tio Joseph".

Assim este apólogo é o seguinte. Se querem, esse apólogo vai me permitir tentar lhes mostrar em que a divisão do sujeito é inferida de uma divisão do supereu. Neste apólogo Freud compara o supereu, o censor, com um soberano que reinaria sobre os sujeitos, e esses sujeitos, e esses sujeitos que estariam em posição de se rebelar, de se sublevar contra um ministro tornado impopular, causa da revolta. O que Freud assinala de imediato é que os sujeitos tem à sua disposição a revolta e tem um saber elementar; o rei, o censor, está em uma posição de um saber de outra estrutura, dado que a posição do rei é a seguinte: é que ele sabe que deve contar com a opinião pública, mas sabe que deve fazer de uma maneira tal que essa opinião pública não importe para ele, quer dizer, se querem esquematicamente, que a revolta irrompe com os gritos "Abaixo o ministro!"

O que Freud disse em um primeiro momento, ele disse: e bem, aqui está, o censor para apaziguar a revolta, funciona como alguém que não considera que esses sujeitos sejam representados como sujeitos por esse significante: "Abaixo o ministro!", e por isso faz como se esses sujeitos falantes não existiam como tais, sem que, não obstante, seja isso uma provocação - isso é importante - e responde, se poderia dizer, com uma mensagem invertida, sendo essa resposta o fato de que promove o ministro à uma distinção superior, quer dizer, que responde no limite, se vocês querem, com "Viva o ministro!"

Escrevi isto lá, sobre esse grafos, vocês veem, estou no ponto I: o sujeito disse uma primeira palavra. A primeira palavra, estamos na célula elementar do grafo, uma primeira palavra "Abaixo o ministro!" A essa primeira palavra o supereu, eu diria, responde - já que o supereu é acomodado³¹, se poderia dizer. Ele é acomodado porque

³⁰ Em alemão, no original.

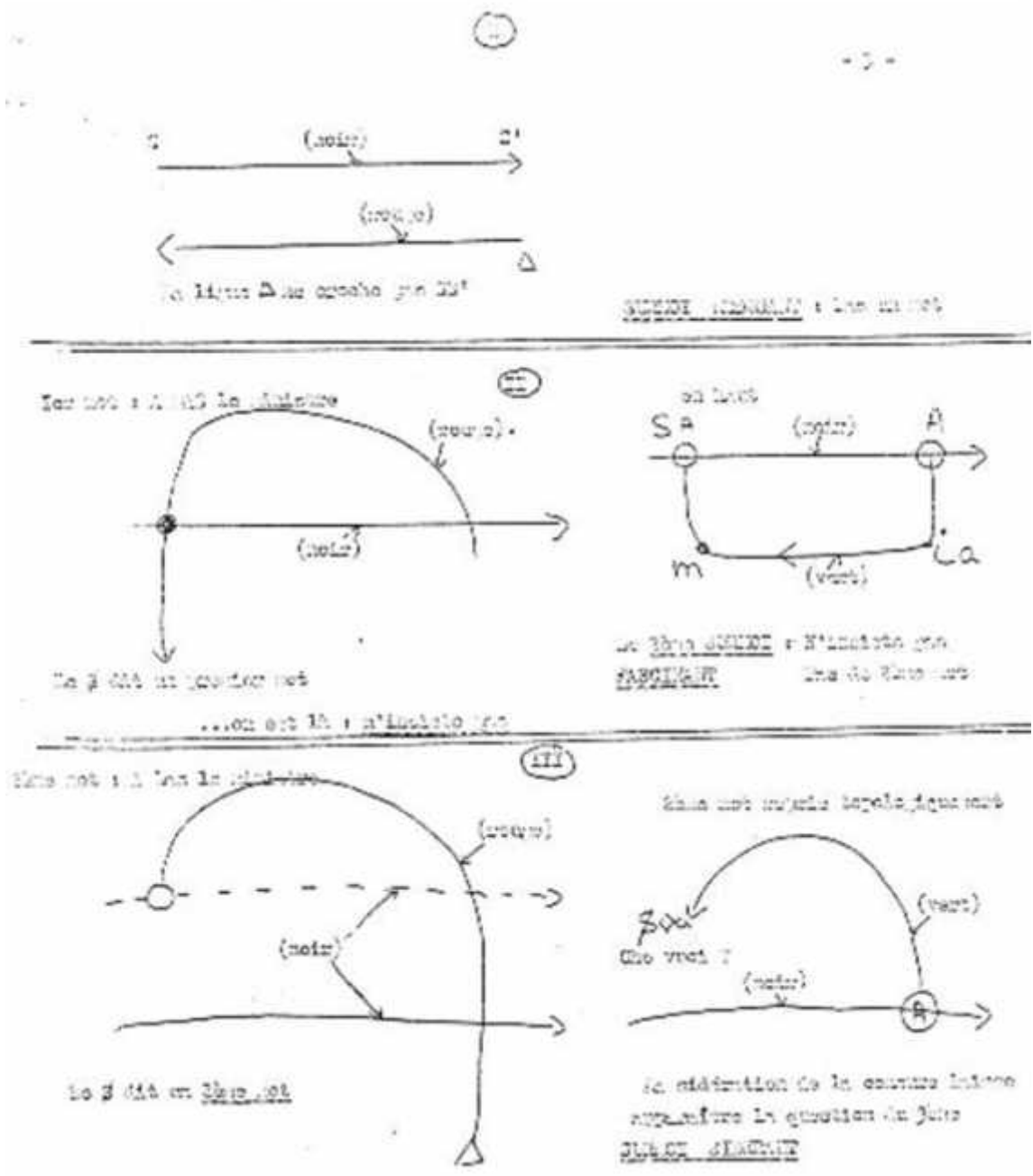
³¹ No original, "bon prince".

diz: "uma palavra, passa, por uma palavra, eu passo, de acordo, mas não insista!", quer dizer, por uma palavra isso segue, mas não uma segunda.³²

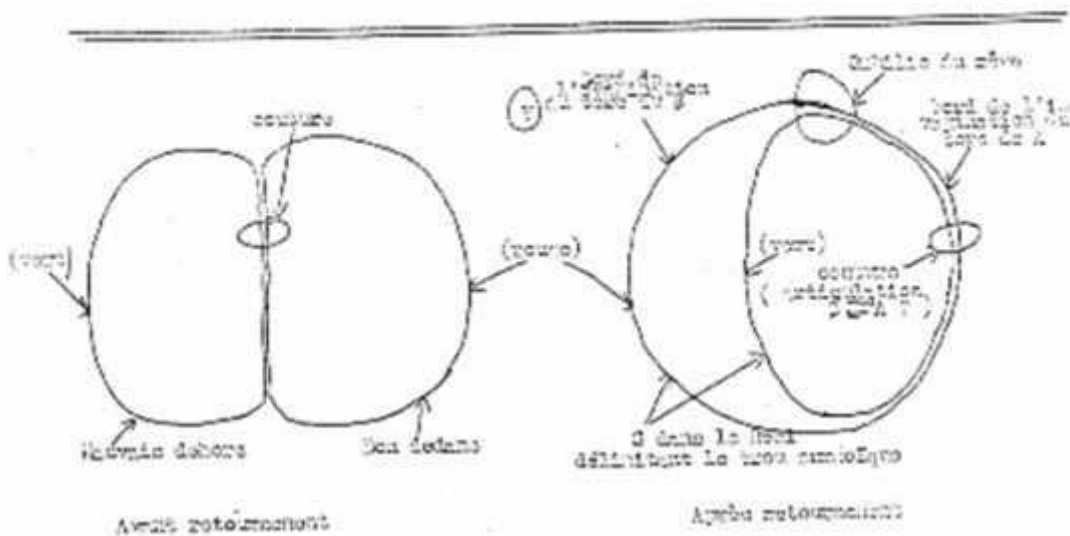
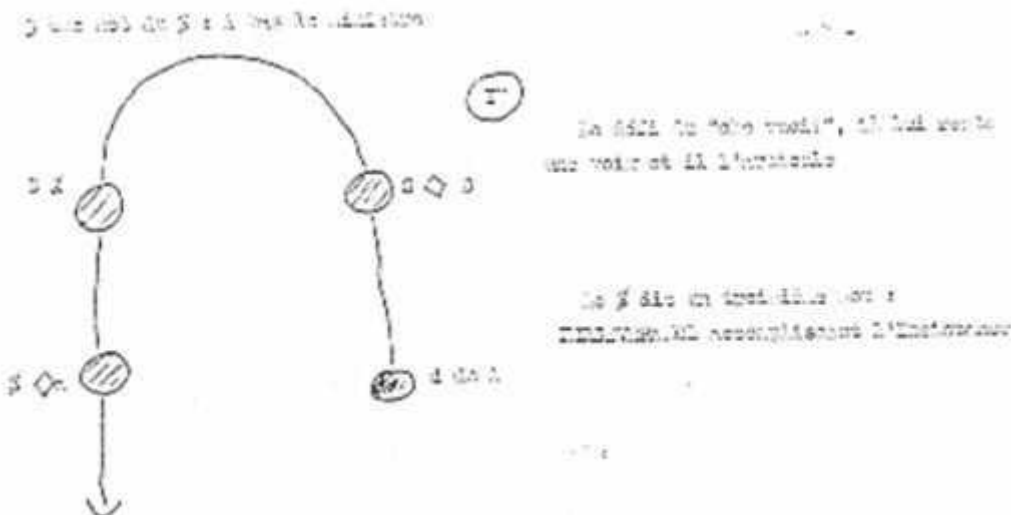
E a estratégia do supereu é... é por isso que vocês veem, o supereu, escrevi esta resposta do supereu utilizando a inversão do estado inferior euóico³³, quer dizer, o que introduz o campo da denegação, na medida em que a censura está aliada com o eu nesse nível. E a mensagem invertida que consiste em escrever aqui "Viva o ministro!", de elevar o ministro, e bem, tem por efeito, assinala Freud, suspender a mensagem do sujeito quando dizia "Abaixo o ministro!", do efeito dessa resposta do supereu, a mensagem será interrompida e o sujeito calará a boca.

³² O texto parece confuso, não é? Pois ele está exposto, em francês, assim mesmo.

³³ Vertemos "surmoi" e "moi" por supereu e euóico e não, como ficou quase canonizado depois de Jones, superego e egóico.



Devo lhes dizer que Freud não vai mais longe do que pequeno apólogo, mas tem ao menos o mérito de mostrar que essa estratégia, se o escreve assim, é que ela se revela operante, como a experiência ensina. E no que é operante, em que essa resposta da censura tem o poder de interromper a mensagem do sujeito?



Uma série de pontos. Se você quiser, podem clinicamente reparar que a injunção da censura tem isto de particular: isso pode lhes evocar que em sua injunção o mandamento supereuóico tem isto de particular: se opor ao comandante que seria um comandante com galões, é que o mandamento supereuóico não representa o sujeito para outro significativo, em oposição ao comandante da divisão que, se dá a ordem, por mais feroz que seja e ainda que queira se aproximar da ordem supereuóica, não consegue. Se vocês subscrevem a ordem do comandante de divisão, eu diria que é não tanto porque estejam dessubjetivados, é, por exemplo, para não terem aborrecimentos, para obterem sua permissão. Mas se obedecem a injunção supereuóica, é que estão nessa posição que me dizia de uma maneira muito pertinente um analisante: o que é que se faz diante de algumas pessoas que encontro, que me dizem uma palavra, por mais

tola que seja eventualmente, estou na impossibilidade radical de contradizer, é impossível dizer não. Não.

Dito isto, o que é necessário - esse é o primeiro ponto - o que é necessário compreender, é que, como lhes dizia, já que, vocês vem, no fundo a censura deixou passar a primeira palavra. O importante é compreender que: por uma vez isso passa, mas não insista. Não insista quer dizer: não exagere com isso, e vocês sentem que esse "não insista" é a raiz mesma dessa dimensão que captura o sujeito, que é aquela da angústia do ridículo. Olhem ao seu redor, escutem, observem a vocês mesmos: geralmente a angústia do ridículo, a angústia do parecer bobo, de parecer idiota, inclusive de parecer feio, não é outra coisa senão que a obediência, finalmente, a essa ideia: não insista, recolha-se, você seria ridículo! E efetivamente o sujeito, nesse momento, se desdiz e quando se desdiz dessa maneira, quando se retrata, está na posição de culpabilidade mais intensa, e tem razão para estar assim já que a culpabilidade é isso: é ceder da responsabilidade, quer dizer, sobre a responsabilidade de responder.³⁴

Outro ponto, se querem: a censura que deixou passar uma palavra, mas que não quer que uma segunda palavra seja dita, quer dizer, que não quer que esse primeiro dito seja sustentado por um segundo dito, no fundo é tudo o que o ensino dos sonhos nos evidencia... observem, por exemplo esse exemplo que já foi comentado por Lacan em "As formações do Inconsciente", esse sonho que vocês conhecem, penso eu: uma analisante sonha com a palavra "canal", retomo o sonho não em detalhe, senão na significação que ao final da interpretação do sonho, revela que a palavra "canal", ela quer dizer com isso a Freud: "Suas teorias são enganosas, não são sérias". A censura deixa passar a palavra "canal". O que ela não deixa passar é que o sujeito dizendo "canal" reconheça que se sustenta nessa palavra, quer dizer que se veja desde onde falava, isso o colocaria na posição de dizer a Freud: "Suas teorias me fazem rir, não são sérias". E, eventualmente, podemos pensar que se ele disse a Freud no quadro de uma sessão, "suas teorias, do sublime ao ridículo, não há mais que um passo", se ela lhe disse, ela teria feito a economia desse sonho. Assim, a censura, como vocês vem, não querendo que a primeira palavra seja confirmada por uma segunda palavra, é a isso a que a censura põe obstáculo, a que o sujeito encontre nele o ponto desse mais além desde onde pode sustentar o primeiro dito que adiantou.

³⁴ Nas versões consultadas de "**c'est ça la culpabilité**" até o fim da frase está negrito.

Outro ponto decisivo que quero sublinhar antes de ir mais longe, é que o sujeito, tendo dito uma palavra, não põe em dúvida que é um sujeito falante. A censura vai ter outra estratégia: como ele não tem dúvida, ela vai a tomar, eu diria, o viés de voltar ao sujeito duvidoso, duvidoso, quer dizer, que o sujeito é colocado em posição, de insistir, de ser confrontado, eu diria, com outro que está na posição de suspeito. Qual é a diferença entre, se vocês querem, um sujeito "suspeito" e um sujeito "suposto"? Bem, eu diria que um sujeito suposto, eu diria que um sujeito suposto é um sujeito que é eventualmente suposto poder lhes surpreender. Um sujeito suspeito, ao contrário, é um sujeito do qual, fundamentalmente, nada que venha dele poderia surpreender, já que se tem em relação ao sujeito suspeito uma prevenção, uma presunção, mais exatamente, uma presunção e que nada dele poderia surpreender: por mais que diga algo, isso será integrado em alguma parte e isso não terá nada de surpreendente.

Se vocês querem, verão nisso que estamos muito próximos, este censor, está muito próximo do "não-tolo" de que nos falou Lacan em seu tempo, está muito próximo porque está na posição: "Tu não me terás, não me causa nada, por mais que digas algo, sei onde situar o que tem a dizer, e nessa posição de desconfiança, de suspeita, eu te vigio, não serei surpreendido".

Vocês irão ver, desemboco sobre um ponto totalmente fundamental, que é uma das funções decisivas da censura - é um ponto que em minha opinião não tem sido bastante retido - é precisamente de considerar esse prevenido que é o sujeito para ela, de prevenir toda supressa possível, vindo dele em particular - isso é textual em Freud - disse Freud, que uma das funções da censura é despojar de sua intensidade o que ele chama o significante de alto valor psíquico, e esse significante de alto valor psíquico, é em torno dele que vou a centrar este trabalho é - sublinho isso de passagem - o significante que é a causa do sonho. É esse significante que o sujeito encontrou durante o dia e com o qual foi confrontado e restou em silêncio, boquiaberto, sem resposta e com o espírito de escada que caracteriza esse sujeito que não pôde responder, lhe é necessário o tempo de incubação, do dia e não chega a responder senão à noite com a ajuda de um sonho, com esse significante, eu diria, por um instante, o desconcertou antes que pudesse ver mais de perto o que é.

O problema da censura é que sua função é sobretudo a de prevenir o sujeito contra o fato de que se possa aceder a esse estado de *fading*³⁵, de sideração por esse significante de alto valor psíquico, que é portanto despojado de sua eficácia.

Ainda mais uma palavra sobre esse censor; vocês podem imaginar, ou o "não-tolo", isto é, na medida em que o fato de não poder ser surpreendido necessita nele o desenvolvimento - creio que é possível dizer assim - de uma grande inteligência já que terá resposta para tudo, e nada poderia surpreendê-lo.

Agora vou me permitir continuar esse apólogo que Freud havia começado, e a fazer um pouco de ficção. Está lá (II): não insista. Efetivamente o sujeito desistiu, não insistiu sob o efeito do que acabo de tentar dizer. Agora, se vocês querem, nada nos impede de imaginar: quais são as condições que permitiriam à primeira palavra dita pelo sujeito, quer dizer, "Abaixo o ministro!", quais seriam as condições que fariam que esse "Abaixo o ministro!" volta, quer dizer, seja retomada?

Então, lá poderia haver, mas eu pulo um pouco, mas poderia, detalhando as coisas, mostrar por qual processo o sujeito acederia ao saber ou ao engano que é aquele do censor. Mas digamos, neste momento, se vocês querem reter essa ideia, é que em um momento dado, ao longo de um tempo, digamos, de rasuramento do sujeito, de silêncio, se produz uma segunda palavra pela qual o sujeito retoma sua revolta, quer dizer, "Abaixo o ministro!", mas vocês veem, essa segunda palavra não se escreve sobre o grafo da mesma forma, quer dizer, no mesmo lugar, quer dizer que isso pode ser a mesma palavra mas não é a mesma palavra porque está situada topologicamente de uma maneira totalmente diferente.

Então, qual é o impacto dessa segunda palavra, dessa recuperação da revolta, qual seu impacto? O que é que acontece quando se situa nesse piso superior do grafo, quer dizer, quando retoma o fato que se tenha desdito e que não se tenha desdito num primeiro momento? É o começo da perseverança. (III)

Se você quiserem, eu diria que há dois elementos que concorrem para a produção dessa segunda palavra. Diria, à princípio: há a retomada da insistência da repetição, quer dizer, da produção desse mais além desde onde o sujeito pode responder por seu primeiro dito. E logo há, de imediato, o fato de que essa relação de ordem imaginária com o censor, que toma como ponto de apoio o ódio, o ódio do perseguidor e que representa um ponto de apoio para o sujeito, se querem, nessa relação especular do

³⁵ Em inglês, no original.

"Não me terás, não me farás calar, sou eu quem terá a última palavra", há essa dimensão nesta retomada, igualmente.

Agora, uma vez que a palavra foi dita, ocorre algo totalmente importante que é a seguinte coisa: uma vez que a palavra foi dita uma segunda vez: "Abaixo o ministro!", o que se passa é que o censor que dizia "Não dirá duas vezes!", o censor está em posição, eu diria, de ser censurado mas, em todo caso, o censor, se passa à outra, quer dizer que o censor diante dessa posição, sua vocação de censor, sua função não tem lugar para ser, e creio que se possa adiantar que o censor está objetivamente siderado. Que o censor está objetivamente siderado, se vocês querem, se traduz pelo fato de que o sujeito está, então, desabitado pela censura que o desabita, literalmente, e esse vazio que se faz nele se faz pelo fato de que a censura o desabita, é o sujeito que recebe dela o contragolpe porque ele está siderado.

Tomemos um exemplo, se querem, um exemplo muito bobo, por exemplo nas etapas da Revolução Francesa, logo após os primeiros amotinamentos. Uma manhã o povo de Paris se inteirou que seu décimo sexto censor havia fugido para *Varanes*, havia abdicado, estava siderado. *Michelet* conta nas *Memórias* que durante algumas horas daquela manhã, o povo de Paris estava literalmente como siderado, quer dizer, sem voz pelo fato de que bruscamente a consistência do outro, que estava lá para sustentar uma relação persecutória, de censor desaparecente, o sujeito do golpe, foi ele que recebeu o contragolpe, o contragolpe que chamo de sideração. Me explicarei daqui a pouco sobre essa palavra adiantada.

O que se produzirá é que, no vazio que se produz pela sideração da censura, nesse vazio, nesse momento, nesse vazio deixará o campo para o surgimento efetivamente de qualquer coisa de nova, radicalmente surpreendente e trovejante que é, como lhes escrevi sobre o grafo (esquema IV), a voz que Lacan chamou em algum lugar de vociferante do "*Che vuoi?*"³⁶, que quer dizer que a censura está siderada.

O contragolpe dessa sideração forma o que chamo, no modo pelo qual apresento as coisas esta manhã, o terceiro supereu, que vai se fazer ouvir, quer dizer, que nesse vazio constituído nesse momento, o sujeito ouve este "*Che vuoi?*" e o que aparece como totalmente novo, é que este "*Che vuoi?*" já não tem mais a consistência de um censor persecutório, este "*Che vuoi?*" não é alguém que responde, que dá respostas como um

³⁶ Em italiano, sempre, e tomado do romance de *Jacques Cazotte*, *O Diabo Enamorado*.

ensor, já que a resposta enigmática, radicalmente enigmática e trovejante³⁷ - mas quando digo trovejante é no sentido forte, é necessário escutar aqui a palavra trovão³⁸ - é que este "*Che vuoi?*" dá uma resposta que é uma pergunta: "*Che vuoi?*"

Então, vocês veem, que o surgimento deste "*Che vuoi?*" que tem sua origem pelo significante do Outro, que está em relação com o significante do Nome do Pai - mas gostaria, talvez, de sustentá-lo melhor daqui a pouco - do qual, eu diria, que nesse momento tudo se passa como se esse significante do Nome do Pai baixasse no Real, que ele teria esse efeito... funciona nesse momento, esse "*Che vuoi?*", como esse significante de alta intensidade psíquica que Freud põe na raiz da causa do sonho, e este "*Che vuoi?*" coloca o sujeito, nesse momento, na posição de sustentar seu desejo com outras coordenadas que não aquelas pelas quais se sustentava quando, por exemplo, havia retomado sua revolta (III), mas como ponto de apoio, um perseguidor que, se era inconsciente, estava quando muito articulado à estrutura do eu, já que a censura e o eu trabalham em colaboração.

Assim o que se pode dizer, o que eu diria, se vocês querem, do surgimento do "*Che vuoi?*", eu diria, se vocês querem, do surgimento do "*Che vuoi?*"³⁹ é que a questão que é reenviada ao sujeito é: "Bem, estou ciente que tenhas insistido e, agora, o que é o que vais fazer? Quer dizer, que esta insistência, vais poder sustentá-la por uma terceira palavra? É que essa terceira palavra vai permitir encontrar as coordenadas para articular uma terceira palavra, um terceiro significante que fará que esta insistência (esquema IV) seja transmutada em perseverança?" Perseverança, entendam como a "*perseverare diabolicum*"⁴⁰ que Freud tinha descoberto na compulsão à repetição e que havia qualificado de demoníaca. Vejam que é totalmente ao contrário do censor que, ele, estaria em posição de dizer, "desta vez passo, *errare humanum est*"⁴¹", o erro não é grave, uma palavra, onde isso se torna grave é lá onde a insistência se transmuta em perseverança.

Agora algumas palavras, se querem, sobre o efeito de significante siderante que é o "*Che vuoi?*" É localizável, esse significante siderante, em numerosos escritos de Freud: é localizável na *Traumdeutung*⁴², mas sem que Freud tenha criado um laço entre suas

³⁷ "*Étonnante*" designa, no mais das vezes, algo surpreendente, assombroso, impressionante.

³⁸ "*Tonnerre*", em francês, compõe o significante "*étonnante*".

³⁹ Essa repetição está nos textos que tomamos como base para construir esse.

⁴⁰ Em latim, no original.

⁴¹ Idem.

⁴² Em alemão, originalmente.

diferentes manifestações. Na *Traumdeutung*⁴³, portanto, o sitia depois do sonho, em particular no da "monografia botânica", o situa como esse significante de alta intensidade psíquica, causa do sonho. Também está situado igualmente desde o início do primeiro capítulo da *"Psicopatologia da Vida Cotidiana"*, o primeiro exemplo, o exemplo de "Signorelli" que está fundado sobre o recalque do significante "Herr"⁴⁴ (senhor), esse significante "Herr", se pode dizer, encarnado enquanto significante do pai morto, encarna esta questão do "Che vuoi?" que Freud, nesse exemplo - todas as palavras o evidenciam - se empenha em não escutar, mas já que Freud é Freud, ocorre que isso não cai nos calabouços, e ele vai resgatar, recuperar e articular em seu próprio nome, finalmente, e faz dele um escrito.

É localizável igualmente, esse significante siderante, nos ditos espirituosos, quando Freud assinala que a dialética pela qual ocorre o riso. Ele a descreve logo, uma dialética que chama "sideração e luz", num primeiro tempo, o ouvinte recebe a palavra e antes de começar a rir, antes que a metáfora cumpra seu trabalho, há um tempo de sideração onde o sujeito está em suspenso.

O termo de Freud para qualificar esse significante siderante que - não digo que esta palavra, siderante, seja a melhor tradução, é a tradução que é proposta por *Marie Bonaparte* e *Nathan* em "Os Chistes e sua Relação com o Inconsciente", é a tradução do termo "Verblüffung" que no dicionário...e aqui o catálogo de palavras que o dicionário oferece sobre "Verblüffung": fulminado, tropejado, siderado, desconcertado, aterrado, estupefato, perturbado⁴⁵, enfim, vocês veem por essa constelação de significantes há uma noção de uma posição subjetiva pela qual o sujeito estaria atacado de imbecilidade ou restaria sem palavras.

E vocês veem que três direções deste cerco se impõe, finalmente, para este significante. Eu diria que uma primeira direção designa a natureza do que vai se manifestar ao falasser, que é o surgimento de uma manifestação inesperada do Real: pelo sideral, pelo trovão, pelo raio, o sujeito se encontra assombrado, fulminado, siderado.

Uma segunda direção que reagrupa significantes que evocam a resposta do sujeito a essa manifestação do Real pelo qual o sujeito consiste em cair do lugar Simbólico no qual se sustentava equivocadamente entre dois significantes, para cair de um modo

⁴³ Idem.

⁴⁴ Idem.

⁴⁵ Os significantes, em francês, são: "foudroyé, étonné, sidéré, interloqué, atterré, stupéfié, abasourdi".

unívoco como este trapo que é o objeto a no Real, e esses significantes nos dizem que, então, o sujeito cai das nuvens calado⁴⁶, como um trapo. Onde cai, efetivamente? Cai lá onde se cai, na terra: fica aterrado.

E a terceira direção que se impõe deste cerco é de identificar o momento de imobilidade, de imbecilidade estúpida a qual o sujeito é reduzido uma vez fixado na terra, já que, se vocês querem, ali estão os termos de estupor, estupidez, estupefato que no francês antigo quer dizer paralisado, que qualificam esta impossibilidade de deslocamento pelo qual o corpo, não mais que as palavras, não podem ser ditos e pelo que o sujeito resta interdito.

Bem, vejam que após este "*Che vuoi?*" terrível, ocorre que o sujeito pode abdicar. Ele ainda tem tempo, é o caso de Freud quando o "*Herr*" terrífico surge em um primeiro tempo, e em seguida ele é capaz de insistir e prolongar sua insistência e o desafio do "*Che vuoi?*", não lhe fica mais que uma voz, a articula e a articula aqui (IV). E, vocês veem, marquei nesse momento que o sujeito pela terceira vez diz: "Abaixo o ministro!"

Esta terceira vez, é sempre a mesma palavra, mas espero faze-los sentir que mesmo sendo a mesma palavra, não é de todo a mesma palavra, quer dizer, que está situada em outras coordenadas totalmente distintas daquelas que lhe fizeram dizer "Abaixo o ministro!" nº 1, "Abaixo o ministro!" nº 2,. E nisto intervém... há essa inversão do "*Che vuoi?*" de qual a fórmula é "Que queres?", essa inversão que parte daqui ao nível da demanda de onde o sujeito está em posição de se perguntar: "Me pergunto o queres e"... contíguo, chegando até o fantasma: "o que é eu"⁴⁷. Vocês veem que no nível do fantasma há duas flechas divergentes e que o franqueamento é possível com a produção desta terceira palavra escrita por Lacan S(A), e que a produção desse significante, terceira palavra, tem isto de absolutamente enigmático, diria que é a palavra mais arriscada que há, já que é uma palavra que incita a alguma coisa de radicalmente enigmática porque engata o sujeito a não desistir de uma promessa em relação a seu desejo, uma promessa que tem isto de enigmático: é que ela não é um juramento que tem um conteúdo explícito, ela é promessa de não se sabe o quê, senão simplesmente de sustentar esse desejo mesmo sem saber o que é.

Vocês veem que se chega pois ao fim desses esquemas com a ideia de que três tempos internos devem ser franqueados para que o sujeito articule a palavra que na

⁴⁶ Como Didier-Weill está jogando com os significantes e nossa tradução não o alcança, aqui vão as palavras da partida: "*interloqué*" e, para trapo, "*loque*".

⁴⁷ O eu aqui é o *je*.

existência empenha seu ser. Talvez, sumariamente, se possa ver uma metáfora dessa cifra 3, no fato de que uma representação espontaneamente no teatro, por exemplo, se anuncia por "toc-toc-toc", os três golpes, pelo fato de que também ainda sem que vocês contem com vossos dados, se vocês se anunciam na porta de alguém, farão "toc-toc-toc", além disso, isso se faz sozinho.

Agora ... você vem que me permiti qualificar o segundo supereu como fascinante, o supereu do "*Che vuoi?*" como siderante, já que me parece que há um certo número de razões, não vou ter tempo de desenvolvê-las verdadeiramente aqui, mas há um certo número de razões que nos autorizam a assinalar que o supereu procede da estrutura de um olhar⁴⁸. Por olhar não é necessário entender alguma coisa que tenha qualquer relação com o órgão da visão.

Por olhar entendo algo tal como Lacan o articula no *Seminário XI*, onde mostra que um sujeito pode estar bruscamente sob o olhar do Outro enquanto que surpreendido na floresta ou à procura, é um ruído ou uma rachadura que se impõe a ele como a dimensão de uma presença olhante que não tem nenhuma relação com o problema da visão. Além disso, nada ilustra melhor essa encarnação do olhar que, por exemplo, os filmes de *Fritz Lang* onde coloca, dirigidos às cegas, cegos, que precisamente encarnam de um modo imbatível essa presença supereuóica do olhar⁴⁹.

Então eu volto, já que disse no começo que pensava que se poderia isolar três supereu. O primeiro supereu que me parece isolável, o chamo de supereu medusante, supereu fascinante, supereu siderante⁵⁰. Supereu medusante: vejam que lá o illustrei de fato, esse supereu medusante, eu diria: "Nem uma palavra" (I), e, se vocês querem, penso que se o possa encarnar no modo mais elementar do grafo de Lacan, quer dizer que as linhas D e SS' não se engatam.

Este supereu medusante, me parece que se o poderia marcar como sendo o que está ativo no universo de alguns psicóticos, quer dizer, um universo no qual o sujeito está literalmente medusado, quer dizer, sob o olhar dessa Medusa que é seu Outro. Lhes recordo que sob o olhar da Medusa um sujeito é petrificado, quer dizer que para toda a eternidade, já não há mais tempo, não há diacronia, para toda a eternidade é congelado, perde a disposição do movimento linguajeiro ou do movimento corporal. Podemos

⁴⁸ No original está negrito de "**il y a un certain nombre**" até "**la structure d'un regard**".

⁴⁹ "**des aveugles qui précisément incarnent on ne peut mieux cette présence surmoïque du regard.**" está, também, negrito.

⁵⁰ Idem para "**Surmoi médusant ; Surmoi fascinant; Surmoi sidérant.**"

acrescentar a isto que o psicótico, pensem no pequeno *Dick* no *Seminário II*, é um ser, se poderia dizer, invisível, o pequeno *Dick* se pode dizer é verdadeiramente invisível, se considera invisível enquanto que seria olhado por todos os lados.

Além disso vocês escutam efetivamente certos esquizofrênicos que qualificam esse olhar que chega de todas as partes, eles são olhados pelos animais, por todas as pessoas que cruzam o subterrâneo, pelo sol, pelas estrelas. O problema é que esse olhar medusante, esse olhar que seria o supereu mais feroz, o mais arcaico que há, que não dá possibilidade de uma palavra, já que sob o olhar do Outro diz: "Eu sei tudo sobre você, não tem nada à dizer, porque meu olhar funciona como esse saber absoluto", o sujeito não está na dimensão de uma suposição qualquer em relação ao Outro.

Gostaria de salientar, isso vale à pena inclusive de ser assinalado, é que esse olhar no psicótico, em oposição ao supereu que no neurótico participa, em todo caso na *Traumdeutung*, participa do inconsciente, a censura é em parte o inconsciente, e é devido a isso que Freud o assinalou muito tardiamente. Gostaria de salientar que Freud à princípio separou o supereu como tal no psicótico em "*Introdução ao Narcisismo*" e, se vocês lerem esse texto, verão que essa presença supereuóica que isola no psicótico é uma presença olhante. É extremamente claro em Freud, ele descreve no delírio de influência ou nessa instância que é uma instância que monitora, que não cessa de observar, que não tira os olhos, é uma dimensão de uma presença que não espera uma palavra do Outro, já que coloca o Outro, o psicótico, nessa posição, não de falar senão de mostrar-se, e essa é a dimensão monstruosa da monstração⁵¹.

Supereu fascinante, qual é a diferença entre o supereu fascinante e o supereu medusante? Eu diria que o supereu fascinante está limitado no tempo e no espaço, quer dizer que o sujeito pode se desprender desse olhar fascinante, o sujeito, não é impossível que ele rompa com a temporalidade. Dito isso, no âmbito espacial, no espaço, no olhar fascinante, o sujeito é olhado desde um lugar que ele vê, que é localizável.

Tomemos o exemplo do sonho de Irma que é comentado no *Seminário II*, e bem, se pode dizer que é esse olhar fascinante sob o qual se decompõe Freud quando Irma, boquiaberta, lhe oferece sua garganta aberta, e se pode dizer que essa boca aberta lhe diz: "Olha, eu te olho!" e sob esse olhar que sai dessa boca aberta Freud, durante todo um tempo, é o objeto de uma fascinação da qual se desprenderá - voltarei sobre isso daqui a pouco, sublinho justamente isso - pelo fato de que esse supereu fascinante vai

⁵¹ "*Monstration*", em francês.

poder ser castrado por um certo processo, quer dizer que vai poder ser castrado, interrompido e Freud poderá passar a outra coisa.

Agora que eu me permiti chamar de olhar siderante, é porque o "*Che vuoi?*" me parece encarnar ainda uma vez mais, essa dimensão de uma presença do olhar, com a diferença quase, de que não se trata de um olhar que seria visível para o sujeito, senão que nesse momento o sujeito seria olhado desde um lugar que ele não conhece, não sabe desde onde é olhado, é um olhar que introduz o Outro como radicalmente invisível e é nisto que se dá a fascinação, ponto importante, eu diria que em nenhum caso Freud é surpreendido, ele mas não está surpreso já que o que ele vê é alguma coisa da ordem da contiguidade, é alguma coisa da ordem do estranho não inquietante, demasiado familiar para que ele seja surpreendido. No significante siderante o que sidera é que lá efetivamente o sujeito é radicalmente surpreendido e essa surpresa ocorre devido ao fato de que a especularidade, o imaginário, estoura.

Agora gostaria de tentar prolongar essa dialética diacrônica pela qual se pode passar de um supereu a outro com uma certa dialética do sujeito e tentar prestar contas de uma dialética topológica.

Se essas diferenças são efetivamente para mim isoláveis, de que maneira posso dar conta, na medida em que a identificação por incorporação chamada primordial está na raiz do supereu, de que maneira posso dar conta da dialética entre incorporação do significante do Nome do Pai e da metáfora paterna, metáfora do significante do Nome do Pai?

Efetivamente temos razões para reconhecer a incorporação como presidindo a origem do supereu precoce. Isto é algo que Lacan nos habituou a compreender, quer dizer que se pode considerar que a criança⁵², por exemplo, em sua forma mais precoce, quando dirige ao Outro essa demanda, a demanda de uma outra presença simbólica para ser reconhecido, enfim, do reconhecimento de uma presença, quando o Outro nesse nível é faltante, no nível do reconhecimento Simbólico, se pode dizer que da criança supre essa falta de satisfação simbólica, essa *Versagung*⁵³, que supre essa deficiência do dom pela incorporação do objeto, quer dizer que substitui a satisfação simbólica por uma satisfação da ordem da necessidade, da tendência.

Vejam também outra metáfora encarnando o supereu, no fato de que... foi descoberto por *Spitz* no jogo em que a criança ri nas trocas com um adulto que coloca e

⁵² O significante usado aqui é "*infans*", ou seja, a criança que ainda não fala.

⁵³ Em alemão, no texto francês.

tira uma máscara. O adulto se desmascara, a criança efetivamente estoura de tanto rir, jubila, e esse gozo, podemos compreendê-lo como a descoberta da criança de que há um mais além do olhar que encarna a máscara, já que a função da máscara é encarnar a presença do olhar, mas sob essa máscara, quando o adulto se desmascara, se encontra a existência de uma segunda máscara, então o que aparece na criança é alguma coisa da ordem da angústia, e angústia porquê?

É que a ele é revelado bruscamente que mais além da máscara, de fato, se abre o fato de que não há mais além, e ele está, então, na presença efetivamente de um olhar irreduzível, face a que não pode mais que responder por esse processo totalmente enigmático da incorporação. Vocês veem que se pode marcar na incorporação tanto a incorporação da palavra, esse coto de palavra que será o ancestral do supereu precoce, como a incorporação com toda a verossimilhança do olhar. Vejam ainda uma imagem desse supereu olhante nessa metáfora levantada por Lacan do cego e do paralítico onde é efetivamente o cego é o verdadeiro senhor euóico e supereuóico do paralítico. Enfim, não insisto mais sobre esse ponto.

Então, de que maneira dar conta, agora, da dialética entre incorporação e recalque primário? Muito brevemente, penso que pode ser fundada ao assinalarmos ao menos três incorporações⁵⁴: uma incorporação pré-edípica⁵⁵, aquela que Freud marca no par *Bejahung / Ausstossung*⁵⁶, incorporação que foi sublinhada por Melanie Klein também, quando indica que a criança incorpora, na mãe, um significante do pai: o significante fálico. Uma incorporação edípica⁵⁷, que corresponde a incorporação⁵⁸ que marcaria a resolução do complexo de Édipo, pós-edípica⁵⁹, se se pode dizer, que corresponderia à incorporação desse pai que é o autor desse desencontro. Estas incorporações tem diferentes destinos e, em todo caso, seus destinos, gostaria de mostrar isso, se tiver tempo, é de serem pontuadas cada uma por um certo recalque originário.

Agora, para dar conta de uma maneira bem fundamentada de uma tal incorporação, creio que é necessário tomar as fontes que temos, as primeiras fontes que temos sobre incorporação, que estão em "*Totem e Tabu*", e aqui há um ponto que gostaria de ressaltar à propósito de "*Totem e Tabu*", que é o seguinte: neste livro, o que é

⁵⁴ "**trois incorporations**" está negrito, no texto francês.

⁵⁵ O mesmo em "**incorporation préoedipienne**".

⁵⁶ Em alemão, no original.

⁵⁷ "**incorporation oedipienne**" segue o mesmo padrão das notas 54 e 55.

⁵⁸ Idem para "**incorporation**".

⁵⁹ E identicamente em "**post-oedipienne**".

surpreendente é que tenha sido o objeto de uma execração geral, embora tenha Freud tenha dito que era seu livro preferido. E alguma coisa me reteve aí: o que é que faz as pessoas, se vocês querem, ao menos como *Levi-Strauss*, passarem ao largo da leitura de um livro como "*Totem e Tabu*"? Quer dizer, o que é que faz que alguém como *Levi-Strauss*, tenha sido conduzido a fazer a Freud a crítica que lhe fez *Malinovski*? Quer dizer, o fez de "*Totem e Tabu*" essa leitura que consiste em assinalar que Freud não tinha mais que uma teoria afetiva do sagrado, quer dizer, que não havia, de acordo com *Levi-Strauss*, promoção do significante em "*Totem e Tabu*". E então se nos perguntarmos o que faz que o significante seja efetivamente muito... se parece assim efetivamente não evidentemente localizável, se pode marcar que a noção de ambivalência que centraliza o trabalho de Freud, e bem, essa noção de ambivalência efetivamente se presta à confusão, já que Freud, na ambivalência, opõe grosseiramente pares afetivos, o amor, o ódio, o horror, o interesse, e nesses pares efetivamente alguma coisa se presta à confusão, porque numa leitura superficial se pode ter o sentimento de que promove o domínio do afeto.

Na verdade não é esse o caso, mas se querem estreitar as coisas mais de perto, seria necessário mostrar que substituir a esse par ambivalente que Freud sublinhou, creio que teríamos interesse em substituir dois pares ambivalente enquanto que há duas séries de constelações significantes, que é necessário opô-las, associá-las e dissociá-las. Então, quais são esses pares? Se você querem, penso em particular no capítulo onde Freud fala do pai morto⁶⁰ enquanto que o pai morto vai dar, se se pode dizer, no ancestral⁶¹, quando os ritos são convenientemente conduzidos, ou enquanto o pai morto vai dar nascimento ao que retorna ao demônio, ao espectro. Entre o ancestral e o que retorna⁶², há efetivamente uma dialética muito particular, na qual gostaria de mostrar mais adiante que a noção de reversibilidade, com a qual fomos sensibilizados no ano passado no *Seminário*, pode nos ajudar talvez a compreender alguma coisa.

No mito, em todo caso, na forma heroica do mito, alguma coisa é devolvida dessa dialética, desse vai-e-vem muito particular entre o ancestral e o espectro⁶³ que é esse - são coisas que são reportadas por *Durkheim*, por *Frazer*, pelas fontes de Freud, *Spencer* e *Gillen* - e bem, o movimento de vai-e-vem que há entre o espectro e o ancestral se

⁶⁰ Idem para "*père mort*".

⁶¹ O mesmo para "*l'ancêtre*".

⁶² E, identicamente para "*l'ancêtre et le revenant*".

⁶³ "*l'ancêtre et le spectre*" está negritado.

manifesta, por exemplo, pelo fato de que: há o pai morto, em primeiro lugar a alma vai cair aqui em baixo, ela não quer deixar a área, cai lá, se demora lá e o porquê é a questão que abordamos? Por quê? Acontece que ela é prejudicial e perigosa. Esse espectro não quer cair fora, fica lá, há toda uma série de ritos que o incitam a que se una à ilha dos mortos, o mais além e, então, e que nos contam - por exemplo, em *Durkheim* está escrito de uma maneira muito bonita - que há trajetos incessantes como esta, que dizer que o espectro está lá durante um tempo, os ritos são Realizados, ele cai fora da ilha dos mortos e cai aqui, Realiza um segundo retorno, volta porque não lhe agrada a ilha dos mortos, retorna novamente a vagamundear, novamente são feitos os ritos, retorna pela segunda vez, ocorre que volta uma segunda vez e, enfim, se os ritos são executados perfeitamente, retorna a partir pela terceira e última vez à ilha dos mortos de onde não volta mais.

Vocês veem uma reversibilidade entre esse ancestral, esse significante do Nome do Pai enquanto que assumindo sua função simbólica e essa possibilidade de retorno no Real, e sob uma forma que já não é aquela do significante, senão de um objeto que podemos qualificar de objeto a. Então, por que devemos dissociar dois pares ambivalentes? Nos interessa porque o ancestral e o espectro, em torno de cada um deles, há dois movimentos ambivalentes que cada um sustenta e que são comparáveis, mas que devem ser diferenciados. Cada um dos dois, efetivamente há uma oposição ambivalente sobre cada um dos dois enquanto que o ancestral sustenta... cada um dos dois, eu diria, à sua vez encarna um interesse e um movimento de repulsão. Mas esse interesse e essa repulsão são de uma estrutura totalmente diferente por causa das diferenças de topologia.

O ancestral, eu diria, no movimento de interesse ou positivo que ele sustenta, o ancestral - os movimentos positivos são os sentimentos da ordem da veneração, do respeito, quase do êxtase em uma certa comunhão com ele, e os sentimentos de repulsão são da ordem do terror sagrado, são da ordem do pavor sagrado, são da ordem do que acabei de qualificar como sideração, o assombro mais radical enquanto esse mais além que é invocado - na oração, por exemplo - se ocorre esse mais além do Simbólico - ainda que a oração pareça invocar a esse mais além - ainda que jamais esse mais além se manifeste no Real - é necessário recordar, imaginar esse verso de *Prevert*: "Padre nosso que estais no céu... permaneças aí" - e bem, é isso, porque jamais se

chega ao Real, ele vem a cair no Real, é a catástrofe, enfim, a catástrofe... é pelo menos, se vocês querem, essa sideração e esse mugido do "*Che vuoi?*".

O problema, enquanto que é inversamente, o movimento ambivalente do espectro merece ser diferenciado já que o interesse que suscita, ele, eu diria que é curiosidade, de atração, como dizem alguns, uma atração doentia, vejam a insistência e a alegria que alguns parecem ter ao ver os filmes de horror onde se trata, nem mais nem menos - besta e debilmente - de colocar em cena seres que retornam e espectros: qual é a alegria de ter angústias com a apreensão desse retorno desse objeto?

O que eu gostaria que vocês percebessem é que o assombro que suscita o encontro do espectro, justamente não é um assombro porque é alguma coisa que, no fundo do sujeito, se espera sempre reencontrar, não é um assombro, isso não tem nada a ver com a *Verbluffung*⁶⁴, não é que carece de relação com ela, mas não é um assombro porque é alguma coisa da ordem da inquietante estranheza, dessa familiaridade que faz que, eu diria, com que o sujeito não cesse de esperar de ver retornar no Real, ver retornar no Real essa presença que espera a todo o tempo ver se manifestar. E talvez não seria necessário ver isso em outra coisa senão nesse retorno, que o sujeito espera o fato de que, se o observam quando estão em uma quarto, muitas vezes não podem se impedir de darem voltas para ver o que ocorre, como se pudesse ocorrer algo. Porque, efetivamente, se pode pensar que essa presença que está no Real não os esconde, já que ela é inescandível, ela não é da ordem do que deixa de ser recalcado.

Então vocês veem que a dimensão do espectro, do fantasma⁶⁵, é alguma coisa que sustenta uma ambivalência de outra ordem que a do terror sagrado e a sideração, senão que sustenta alguma coisa da ordem da angústia e, sendo outro polo de interesse, é algo que está próximo da tentação. Freud de outra maneira, disse em "*Totem e Tabu*" que o "maná" tem o poder de invocar ao sujeito os desejos recalcados e, invocando-os, ressuscitar esses desejos esquecidos, quer dizer que a noção de tentação está aí presente. A partir daí, vemos que podemos fazer duas leituras do "*Che vuoi?*".

Estas duas leituras do "*Che vuoi?*", eu diria que se pode fazer de uma maneira tal que a punção do grafo, que separa o sujeito do pequeno a, como no grafo, é o Outro que está na posição de a - isso, é o caso do espectro - ou que é o sujeito que pode cair em

⁶⁴ Originalmente em alemão.

⁶⁵ "**fantôme**" está em negrito.

posição de a devido ao fato da sideração pelo significante *Verbluffung*⁶⁶. Nisto se poderia dizer que o "*Che vuoi?*" encarna essa ambivalência que não está explicitada em Freud, mas o escrito, graças a punção, devido ao pequeno a, permite fazê-lo jogar. Ele pode muito bem encarnar a angústia por aparição - e observem que a primeira vez que Lacan introduz o "*Che vuoi?*" é se referindo ao "*Diabo Enamorado*", de *Cazotte*, onde ele se manifesta como uma aparição, como esse camelo mugente, e que vai funcionar como tentador - a outra função do "*Che vuoi?*" é aquela pela qual efetivamente isso seria, não a angústia que prevaleceria, senão a sideração pelo significante que Freud qualifica de significante de "alto valor psíquico", o significante da *Verbluffung*⁶⁷.

Agora Freud, se vocês querem, que é muito interessante se o lemos linha a linha - me permito fazê-lo durante cinco minutos - Freud, devido ao fato de que não distinguiu muito claramente essas duas categorias, não tem à sua disposição o objeto pequeno a nem talvez a de Real. Freud está como que flutuando na interpretação que dá do temor da morte, do temor do ancestral ou do temor do fantasma e ele interpreta o temor da morte como uma agressividade recalcada que seria projetada⁶⁸.

O que se pode ver, porém, é que não está satisfeito com o termo que emprega, projeção, e aquilo que não lhe satisfaz no termo projeção, que ele emprega, é totalmente perceptível. Se vocês querem, aqui está o que escreve: esta projeção enigmática, esta projeção ainda fora de uma percepção interna, diz, e diz isto: em condições ainda insuficientemente elucidadas, nossas percepções internas de nossos processos intelectuais e afetivos - em Freud é totalmente enigmática essa noção de percepção interna de processos intelectuais e afetivos - são como percepções sensoriais projetadas para fora. Percepções sensoriais, vocês veem que a dimensão lacaniana do Real é promovida por Freud à dimensão de um retorno sensorial pelo Real.

À propósito desta percepção interna do que seria sensorial, recordemos o que Freud escreve quatro páginas depois, na página onde ele afirma que é sobre o terreno da ambivalência afetiva que a consciência moral se inscreve, aqui está o que ele escreve: "a consciência moral é a percepção interna da foraclusão de certos desejos experimentados". Ele diz bem "foraclusão", quer dizer *Verwerfung*. Então, eu creio que se pode dar crédito à Freud quando emprega o termo *Verwerfung* e não *Verdrangung*⁶⁹,

⁶⁶ Idem nota 64.

⁶⁷ Idem a nota acima.

⁶⁸ Toda essa última frase está negritada, nas nossas versões base.

⁶⁹ *Verwerfung* e *Verdrangung* estão em alemão, no original.

que ele sabe o que faz, mesmo que esteja um pouco indeciso neste pequeno livro, e que é necessário tomar ao pé da letra o fato de que utiliza aqui o termo *Verwerfung*.

No entanto se pode, nada nos impede de fazê-lo, ver na evolução do pensamento de Freud, ver sete anos mais tarde em "*A Negativa*"⁷⁰, de que maneira retoma o termo *Verwerfung*. Em "*A Negativa*" em que trata igualmente da incorporação do destino do pai, ele tem que qualificar a presença do que não pode virar incorporação positiva, a "*Bejahung*"⁷¹, tem para qualificar o destino do que não foi "*Bejahung*", do que não foi tocado pela simbolização. Existem diferentes termos: o termo que Lacan reteve é este de *Ausstossung*⁷², que foi traduzido por expulsão, rejeição. E há um outro termo que me parece que vale a pena reter, e interessante, que é o termo *Werfen*, quer dizer que não emprega já o termos *Verwerfung*, emprega *Werfen*, quer dizer o que parece importante é que suprimindo o prefixo *Ver* que em *Verwerfung* qualifica um rechaço com essa conotação de impossibilidade de retorno, quer dizer alguma coisa da ordem do irremediável, com a noção do que é *Werfen*, há efetivamente uma noção de exclusão radical, mas a impossibilidade de retorno não está excluída radicalmente, quer dizer que uma reversibilidade não é impossível, isso não quer dizer que vá se Realizar, senão que ela não é impossível.

Então, vejam que chego ao pensamento, que podemos dizer que o que era da ordem dessa percepção interna, da qual fala Freud, dos desejos que foram *Verwerfung* ou que foram *Werfen*, e bem, podemos indicar aí a noção do que do pai incorporado não pôde se inteiramente incorporado, e a noção desse dejetivo, desse resto: já que o todo do pai não foi incorporado, há um dejetivo.

É necessário sem dúvida corrigir o texto de *A Negativa* onde Freud parece qualificar tanto o que é introjetado quanto o que é expulso, Freud toma o partido de dizer, como se houvesse uma posição antecedente do sujeito: isto que é bom ponho para dentro e isto que é mal ponho para fora, como se preexistisse uma escolha. Parece que estamos antes bem autorizados a pensar que não há dois "isto", senão que não há mais que um só e que o sujeito incorpora, e que há alguma coisa que se perde dessa incorporação.

⁷⁰ Em francês está *La Dénégation*. Mas preferimos deixar *A Negativa*, que é como *Die Verneinung* foi traduzido por essas plagas.

⁷¹ Originalmente em alemão.

⁷² Talvez seja em razão da infundável tagarelice confusa de Didier-Weill, mas o fato é que cansamos de escrever "originalmente em alemão" ou suas variantes. Daqui em diante se em francês estiver em alemão, italiano, japonês ou mandarim não estará traduzido e o leitor ficará sabendo que originalmente está em alemão, italiano, japonês ou mandarim.

Agora, antes de tentar falar sobre... de passar para outra coisa, para fixar ideias, se vocês querem, gostaria de recordar que o sonho de Irma e o comentário que dele faz Jacques Lacan, oferecem a possibilidade de situar esses dois reais que procuro situar, quer dizer esse Real que encarnaria o ancestral como sendo o que está mais além e que não se manifesta ao sujeito, e este Real que é da ordem disto que se manifesta pelo viés do que retorna.

X na sala: (Inaudível)

Alain Didier-Weill: – Sim, se poderia seguramente mostrar em relação que você disse, talvez o drama, em particular do psicótico seja este de não entrar no fundo ao inconsciente, quer dizer, de ser fundamentalmente aquele que seria consciente do fato de não ter chegado a recalcar e, por isso, seu universo estaria povoado unicamente, efetivamente, por alguma coisa da ordem da *Verwerfung*.

Se poderia pensar que a consciência do neurótico, que não é uma consciência senão uma má consciência, é uma má consciência nisto: que ela é produto de um mal inconsciente, que não chega de todo à simbolizar, e é este resto no fundo que desperta, que nos impede ou que nos provoca insônia, ou que nos impede de recalcar mais adiante.

Para retomar e concretizar um pouco o que eu dizia, que se pode ver no sonho de Irma, identificar os diferentes tempos que são ditos lá. Primeiro tempo no sonho de Irma, se pode dizer que Freud está fascinado, angustiado pelo olhar que posa sobre ele. O próprio Freud, sem dúvida porque é ele, é quem não responde a esse Real, já marquei isso, acordando, nem fazendo um sonho de desejo sexual, característica de Freud, é que essa angústia, se poderia dizer essa fascinação, vai dar lugar a sideração pelo que provavelmente se pode dizer que tenha ocorrido uma castração do olhar fascinante que está sobre ele, castração que vai se operado justamente pela ativação de um mais além - mais além do princípio de prazer - e essa sideração vai suceder à angústia, eu diria que se introduz segundo a dialética do dito espirituoso: sideração e luz. Quer dizer que Freud faz um tipo de dito espirituoso, quer dizer que articula esse significante S(A) pela colocação em jogo, finalmente, dessa presença que está nele quando tudo está perdido, já que sob o efeito desse Real horrível e angustiante que se mostra a ele, ele se dissolve, tudo se desvanece e no momento em que tudo se desvanece, bem, não encontra mais que alguma coisa que se sustenta bem, alguma coisa responde, presente, e responde na ocasião "trimetilamina", e responde, presente, como demonstrei à pouco

na dialética, depois da ocorrência inesperada dessa sideração do "*Che vuoi?*". Pode-se dizer que esse mais além só pode responder à ação dissolvente do pequeno a no Real enquanto que esse mais além é o Real mesmo do inconsciente.

Eu sei que esta noção, falei dela com alguns amigos que lhe fizeram críticas, talvez seja, talvez seja algo sumário opor dois reais e que permanecerá entre eles uma reversibilidade, enfim, o importante é que, em todo caso, o sonho de Irma que todos nós conhecemos nos permite corrigir as coisas da seguinte maneira: esses dois reais são particularmente presentes no sonho, mesmo no texto do sono, mais que isso, numa pequena nota em baixo da página - há muito provavelmente uma função topológica da nota - bem, esse segundo Real corresponde a uma segunda hiância que Freud nos indica como o relê de seu princípio do prazer que está dissolvido, e essa segunda hiância é aquela que ressurgue no umbigo do sonho onde, em sua resposta a *Marcel Ritter*, Lacan reconhece essa dimensão do *Unnerkannte*, do impossível de reconhecer, do recalque originário. Essas duas hiâncias que estão no sonho de Irma, bem, dessa segunda hiância brota essa "trimetilamina" da relação com o primeiro Real.

Então, para terminar - porque é mais tarde do que eu pensava - vou agora tentar...⁷³ lá se trata de elucubrações, devo dizer que é alguma coisa que abordo com muita humildade, mas me parece que não é impossível dar conta com as ideias que nos foram oferecidas com a noção de reviramento do toro no *Seminário* do ano passado, dessas duas hiâncias, desses dois reais, não é talvez impossível dar conta deles topologicamente. Devo dizer que essa possibilidade me apareceu efetivamente no ano passado com a ajuda de *Contardo Calligaris*⁷⁴, sou efetivamente bastante tímido com seu manejo para falar disso de um modo sustentável, mas, enfim, o doutor Lacan não me desanimou completamente de procurar fazê-lo, então submeto a vocês o que isso pode dar.

Então, por hoje, me contento em desenhar muito sucintamente o que representaria... se vocês querem, aqui está, vou fazer passar isso, são dois toros (Esquema IV), eu tomei as meias⁷⁵, dois toros, um que representaria esse mítico "o que é bom se internaliza", outro o mítico "o que é ruim fica fora", no qual me permiti fazer dois

⁷³Essas reticências, que o leitor terá acompanhado, algumas vezes, durante a apresentação de Didier Weill, são as marcas de uma interrupção do áudio, ou seja, refere-se a uma fala que foi perdida.

⁷⁴Contardo, na versão francesa, virou Cantardo.

⁷⁵Esse "*j'ai pris des chaussettes*", que pode parecer estranho, aqui, refere-se aos reviramentos do toro que, por um furo em sua superfície, se transforma no que Lacan chama, em outro momento e por sua forma, de toro-cacete (*toro trique*). Ele parece, então, com uma meia ou uma manga de camisa dobrada sobre si mesma.

furos e me permiti criar uma costura, uma costura que está lá, ela está lá - está muito ruim - o toro *Ausstossung Werfung*, já que o problema de que estou tentando falar é o de um Real que não seria o Real, digamos, no qual estamos acostumados a reconhecer as causas de uma foraclusão irreversível, se trata de ver no que alguma coisa da foraclusão ou da *Werbung* seria reversível.

Aqui está, o "mal para fora", o "bom para dentro", o reviramento, vocês verão - vou fazer com que isso circule, já está novamente aqui - vejam que no verde desenhei o que seria um furo Simbólico no Real, em vermelho o furo Real no Simbólico, e verão que se vocês se entretêm manipulando ambos os toros, cuja particularidade de estarem separados e ligados ao mesmo tempo por dois furos nos quais me permito metaforizar a ligação por uma costura, ao fazer o reviramento invaginando pelo furo posto em comum o toro do "mal para fora" no "bom para dentro", vocês se darão conta que depois do reviramento, os dois furos do princípio se reencontram não mais abertos, um e outro: articulação em que se suportaria, talvez, o supereu arcaico - é uma sustentação provisória que me dou - senão separados um do outro pela torção que, adequando o furo Real ao furo Simbólico, poderia metaforizar esta nova articulação na qual se suportaria o segundo supereu, que assim substituiria o primeiro supereu devido a um recalque originário do significante fálico, recalque do qual o reviramento seria o suporte e que permitiria passar desse primeiro supereu arcaico ao segundo.

Eu tomo aqui o exemplo da passagem entre o primeiro e o segundo supereu, quer dizer, que o segundo supereu encarnaria isso que resta do Real do primeiro supereu depois da simbolização. O Real subsiste, mas de uma modo mais simbolizável, enfim, mais articulado, e se poderia, talvez com o terceiro supereu, continuar a operação, quer dizer, até o ponto de redução última do Real, de ver até aonde o recalque originário pode chegar a desovar no Real, a articulá-lo. Eu não estou lá. Então vou lhes passar essa meia, e vocês verão se isso os pode...

Bem, vou concluir o mais rapidamente possível com algumas considerações sobre o significante do Nome do Pai. Gostaria de lembrar que antes de Lacan introduzir o problema da metáfora paterna no *Seminário sobre "As Formações do Inconsciente"*, o introduziu em uma reflexão sobre a função do tédio? Isso me pareceu totalmente impressionante, e no ponto em que estou me ocorreu que o tédio se poderia articular em relação ao eu tento dizer hoje, que o tédio, no fundo, é o que se produz quando um

sujeito já não é mais capaz de surpresa, de assombro⁷⁶, falo sempre do assombro no sentido forte, no sentido da *Verbluffung*, da sideração.

Sem ir tão longe, observem as crianças e o relançamento do desejo que é incessantemente articulado pelo fato de que não conhecem o tédio: tudo as assombra. O que é que faz com que um sujeito possa perder a aptidão para o assombro, para ser surpreendido e a conhecer o tédio?⁷⁷ No tédio, eu diria, o que ocorre é que ascendemos a uma percepção dolorosa da repetição, a repetição se dá na gente sob o viés da monotonia e por essa dimensão da monotonia o que se produz, se pensam bem nisso, verão que isso coincide com qualquer coisa - peço desculpas de ir um pouco rápido, mas creio que se pode dizer que ao menos - isso corresponde com qualquer coisa da ordem do desgaste da metáfora paterna⁷⁸.

As metáfora se gastam: observem um dito espirituoso, produz efeito por um tempo, um dito espirituoso se gasta, uma vez gasto, efetivamente fica monótono. Eu diria que o desgaste da metáfora, o efeito, o efeito desse desgaste - e esse desgaste se produz justamente sob o efeito do impacto desses significantes que persistem no Real e que são corrosivos para a metáfora - esse desgaste, essa usura, eu diria, está ligada à aparição do dejetivo em nosso universo.

Sem ir tão longe, observem por exemplo um sintoma, o caso que lhes citava à pouco, o esquecimento de Freud da palavra *Signorelli*. Freud não conseguiu metaforizar o significante de alta intensidade psíquica "*Herr*", o senhor, e não tendo conseguido simbolizá-lo, o que é que ocorre? Acontece que o que resta são resíduos, e resíduos metonímicos já que a metonímia é alguma coisa da ordem do dejetivo, da contiguidade, e é alguma coisa que essencialmente não surpreende. Nada é menos surpreendente do que a contiguidade, na medida em que reenvia de um outro a um outro, a um outro que não se escreve jamais com uma maiúscula.

O desgaste da metáfora, vocês podem marcar que ela está ligada à aparição em nosso universo de dejetivo, que esse dejetivo seja de ordem subjetiva com o que se chama culpabilidade ou o pecado ou que esse dejetivo seja inclusive a aparição mesma desse dejetivo que é o nosso próprio corpo na medida em a nosso corpo, na perspectiva desse tédio ou dessa monotonia, o que pode acontecer é que ele pode obter, por vezes, eu

⁷⁶ "**l'ennui dans le fond, c'est ce qui se produit quand un sujet n'est plus apte à la surprise, à l'étonnement**" está em negrito.

⁷⁷ Como se trata, claramente, de uma pergunta, colocamos o ponto de interrogação que não consta na versão francesa.

⁷⁸ "**correspond avec quelque chose de l'ordre de l'usure de la métaphore paternelle**" está negrito.

diria, ser submetido a uma lei que seria a lei exclusiva do Real, quero dizer, à lei da gravidade. Quero dizer com isso que, ainda que nosso corpo comece a se manifestar pelo fato de que ele pesa porque está submetido a lei da gravidade, bem, vejam aí a acentuação da função desse dejetivo que é nosso corpo, totalmente oposta, se quiserem, quando o corpo está submetido a esse outro Real que é este do significante que o acende, de modo que vocês veem algumas pessoas caminhar pela rua como se não pesassem, que parecem ser como uma pluma, qualquer que seja seu peso, é alguma coisa dessa natureza⁷⁹.

E se pode dizer que esse dejetivo que é o corpo quando se põe a pesar, bem, podemos opô-lo ao que ocorre ao corpo quando bruscamente brilha, brilha, por exemplo, na festa ou no banquete totêmico ou, muito simplesmente, no amor, no amor à primeira vista feito um raio siderante, o que representa para um homem esse significante de alta intensidade psíquica que é a mulher, esse significante siderante, é necessário reconhecer que tem o poder, suscitando o amor - suscitando o amor, aliás o termo mulher fatal nos faz sentir, talvez, o porquê dessa fatalidade, o que o homem encontra de fatal é alguma coisa da ordem do significante do Nome do Pai. Bem, o que é que ocorre quando se perde a cabeça no amor ou no corpo? É que vocês se voltam de tal maneira saltitantes ou cheios de brilho que, no limite, como o maníaco, perdem o lastro e ficam loucos, já não pesam nada, perdem o corpo, a cabeça⁸⁰.

E então o que eu queria salientar é que essa consumação, ou esta consumação do resto que é a consumação do corpo quando ele não pesa mais, bem, observem que justamente no banquete totêmico ou nas festas que são estudadas nas sociedades mágicas, os restos, correlativamente à incorporação do pai, há essa cerimônia, e que foi pouco trabalhado por Freud, que consiste em queimar os restos. Tudo o que é da ordem do dejetivo, do mofo, é empilhado durante o tempo da vida profana e queimado com a maior precaução na hora do banquete totêmico. E eu creio que é alguma coisa que nos permitiria articular uma questão que Freud coloca sem ir adiante, ele se pergunta o que é que faz com que periodicamente se viva a ameaça - ele fala do homem totêmico e da ameaça da desaparecimento, nele, da força incorporada do pai. Ele se faz essa pergunta, e marca que é por causa dessa ameaça de desaparecimento que a incorporação deve ter lugar,

⁷⁹ A quase total ausência de pontos finais nesse trecho nos forçou a escolher alguns de acordo com os sentidos das sentenças.

⁸⁰ Idem para esse parágrafo - que não é parágrafo, no original - e para o próximo - que também não faz parágrafo.

sem fazer efetivamente a questão: o que é o que produz essa degenerescência - se se pode dizer - da potência paterna incorporada?⁸¹

Eu concluiria aí recordando-lhes que Freud escreveu "*Totem e Tabu*" no contexto... essa busca do significante do Nome do Pai que é "*Totem e Tabu*", ele o escreveu dentro do contexto de sua diátribe com *Jung*, e o escreveu para romper com *Jung* e para romper com o que ele chamava de a religião ariana. *Jung* se questionava sobre a degenerescência da energia vital dos alemães, da raça alemã - não vou ter tempo de ir muito mais longe - mas à *Jung*, que se perguntava sobre isso, Freud responde em parte, como pode, nesse texto. O que é interessante é ver a maneira pela qual *Jung* levanta a questão. *Jung* se diz quando o nacional-socialismo eclode, a questão que se faz é uma questão de uma ingenuidade extraordinária, é uma questão que é tanto mais surpreendente quanto ela tenha sido feita em um congresso de línguas românicas por um analista que pensava fazer a crítica mais mordaz que fosse possível ao ensino de Lacan, *Jung* se colocava a seguinte questão: mas antes da explosão dessa energia extraordinária que manifesta o nacional-socialismo, aonde estava essa energia inaudita? Ele produz ali um problema, não de topologia, mas praticamente de topografia, quer dizer que ele disse: se isso aparece é que isso deveria estar em algum lugar. É bem a teoria dos psicanalistas que promovem o afeto ao posto de significante e que os dizem: quando um afeto aparece, é necessário seguramente que antes dele aparecer ele tenha estado em algum lugar, devia estar em alguma parte, isso não nasce do nada.

Então *Jung* se coloca essa questão, e efetivamente vocês sentem que o que está em questão para *Jung* nessa caminhada é, no fundo, o drama que representa para todo o indivíduo o fato de que seja o mesmo pai, o mesmo pai morto quem está na origem ao mesmo tempo do significante do Nome do Pai e do supereu, desse supereu persecutório, quase melancólico, porque a incorporação que no fundo fazemos do pai, o luto que fazemos do pai enquanto o que é ou que seria esse indivíduo inacabado que, por termos feito melhor que isso, produz um luto impossível que faz fronteira com a melancolia.

É necessário viver com, é necessário viver com, mas se concebe que isso não seja fácil, para não dizer impossível, e se concebe que na religião totêmica o que ocorre é que o significante sabe de entrada o que incorporou: é o pai. Digo isso porque é necessário deslindar isso das religiões, digamos, de possessão. Nas religiões de possessão ou xamânicas, o sujeito é possuído por um espírito, não se sabe qual, e é

⁸¹ Sendo uma questão, nos pareceu justo colocar o ponto de interrogação que falta na versão francesa.

apenas num tempo posterior que a divindade irá se nomear e declamar suas insígnias. Por isso não se vai saber automaticamente qual é o pai incorporado, e efetivamente a doutrina de *Jung* mostra que isso não vai por si só, já que o pai que foi incorporado, bem, isso, não vai só, e que é necessário esperar efetivamente as descobertas de *Chamberlain* para se poder situar isso do lado das *Índias*.

Por fim, concludo dizendo isto, é que no fundo a metáfora paterna tem por função sustentar uma antinomia, que é aquela que consiste em sustentar esse excesso de energia de que fala *Jung*, de qual falam todas as pessoas que estão angustiadas pela noção de uma decadência, de uma perda energética, que consiste em suscitar um excesso de energia pulsional que transborda toda palavra, toda nomenclatura - é um pouco o "maná" de que nos fala *Lévi-Strauss* - e ao mesmo tempo que consiste em não ceder a esse movimento de uma força vital que quer se emancipar, não pertencer mais a si mesma no frescor de uma inocência recuperada.

O significante do Nome do Pai funda o excedente pulsional enquanto que não cede do fato que ele o fundou e, se cede, vemos a emancipação dessas forças de vida das quais *Jung* faz apologia, das quais os psicóticos fazem a experiência que conhecemos - *Artaud*, por exemplo, que toda a sua vida evoca a presença de forças vitais que o friccionam, com a nostalgia de não estar possuído por ela, como ocorreu no teatro antigo, já que dessas forças, ele tem consciência dela, o saber, mas não pode articulá-las - quando ele não cede, pode ocorrer que o sujeito atinja conforme o grafo que é também a forma pela qual um "falasser"⁸² pode trabalhar, para utilizar o efeito da insistência desse excesso pontuando-o sobre o mesmo ponto onde nele insiste esse excesso, enquanto esse excesso nascido na falta de significante aceita, volta sobre si mesmo e procede a nomeação, a metaforização desse significante sempre novo que não cessa de não encontrar o ponto desde onde insiste.

É, em suma, uma das grandes lições, um dos grandes exemplos que podemos reter a partir de Freud ou de Lacan. Mas para tomar exemplos do fato de proferir enunciados dos quais a consistência não pode ser concedida pela consciência, não pode ser concedida pelo cuidado da elaboração secundária de se contradizer, mas por aquele de não se desdizer. E efetivamente o que aconteceria se nosso trabalho fosse endurecido por um supereu em guarda com a função de assombro?⁸³

⁸² Entre aspas, no original.

⁸³ No texto em francês não há esse ponto de interrogação.

Aí está!⁸⁴

Aula 10 15 de Maio de 1979

Lacan: – Hoje será um diálogo entre Nasio e Jean-Michel Vapperau.

Nasio⁸⁵: – Parece que subir neste tablado conduz quase automaticamente a lhes solicitar, a vocês, os ouvintes do Seminário de Lacan, indulgência. Pois foi somente ontem, segunda-feira, ao meio-dia, que Lacan me solicitou para que lhes falasse de uma questão que lhe havia feito. Ela concerne à teoria do sujeito do inconsciente. Se eu fosse intitular esta intervenção escreveria: "*A criança Magnífica da Psicanálise*".

Quando, no início do ano, meu projeto era estudar a articulação entre o saber inconsciente e a interpretação, progressivamente, conforme certos desenvolvimentos, a questão do sujeito tomou a dianteira e se tornou o problema principal. Esta manhã, vou me limitar a uma evocação sucinta das abordagens possíveis do conceito de sujeito - abordagens certamente conhecidas pela maioria de vocês - a fim de submeter, em seguida, alguma interrogações.

Dividamos este resumo em três partes, de acordo com a relação do sujeito ao saber inconsciente, de acordo com a relação do sujeito à lógica de *Frege*⁸⁶ e, enfim, de acordo com a relação do sujeito e a castração.

I - Nosso ponto de partida será o da psicanálise mesmo, constituído por esse fato de linguagem que se enuncia assim: "eu não sei o que eu digo". Se o desejo da histérica é fundados da transferência, o "eu não sei o que eu digo" é o fato fundador da noção de inconsciente em Freud e da noção de inconsciente como saber em Lacan.

Assim, "eu não sei o que eu digo". Eu não sei o quê? Eu não sei o que eu digo é um significante e que, como tal, não se dirige ao ser falante, mas a um outro significante. Se dirige ao Outro. Falo, emito sons, construo sentidos mas, o dito, ele, me escapa. Me

⁸⁴ http://gaogoa.free.fr/Seminaires_HTML/26-TT/L08051979.htm
<http://www.valas.fr/IMG/pdf/1979-05-08.pdf>
http://www.valas.fr/IMG/mp3/1979-05-08_La_topologie_et_le_temps_09.mp3

⁸⁵ Esta intervenção pode também ser encontrada, com ligeiras diferenças, com vários acréscimos e com algumas supressões – lá e cá – no ótimo livro *A Criança Magnífica da Psicanálise – O conceito de sujeito e objeto na teoria de Jacques Lacan*, publicado por Juan David Nasio pela Jorge Zahar Editor.

⁸⁶ No texto francês está Fregge, mas o nome do matemático a quem se refere tanto Lacan como Juan David Nasio é Johann Gottlob Frege.

escapa porque não está em poder do sujeito o saber com que outro dito, esse dito irá se ligar. "O significante se endereça ao Outro" quer dizer que ele vai se ligar com outro significante, alhures, ao lado, em seguida. Assim, Eu não sei o quê? O efeito de minha palavra sobre você. Sobre o Outro. E por não saber o que eu digo, eu digo mais do que sou.

Em uma palavra, eu não sei o que eu digo, porque o meu dito segue alhures, sem eu saber se endereça ao Outro e, sem que eu saiba também, me vem do Outro. Ele vem do Outro e se endereça, ele parte do Outro.

Existe ainda uma razão para esse "eu não sei o que eu digo". É que o sujeito que enuncia seu dito - insisto, o sujeito que enuncia - não é o mesmo quando a mensagem, o dito, pode retornar. Não somos mais o mesmo, porque no ato de dizer, mudamos. A expressão "sujeito efeito do significante" quer dizer justamente que o sujeito muda com o ato de dizer.

Em resumo, eu não sei o quê? (frase ilegível⁸⁷)

1 - Eu não sei que estava ali, sob tal significante. Que tal dito era o significante, meu significante, o significante do sujeito. Então, lá estava ele, um ponto de não saber. E esse ponto de não saber representa o que escapa ao Outro e que se endereça a ele.

2 - Por não saber qual é o significante sob o par que eu me encontrava, ignoro simultaneamente o outro significante ao qual ele se endereça. Dito de uma outra maneira: eu não sei, dizendo, qual significante me espera.

3 - Não sei quem eu sou.

Em suma, vocês tem por um lado o sujeito fixado, suspenso à um significante, aquele de seu ato de dizer. Por outro lado os significantes se sucedem um atrás do outro, o sujeito, de fato, não está em nenhuma parte. Repito, pois é a conclusão a que eu queria chegar: o sujeito está em no ato, seu ato de enunciar o dito mas, sendo que este vem do Outro e se dirige ao Outro, que tudo ocorre entre ditos, o sujeito fica suspenso, perdido, apagado num conjunto aberto de significantes encadeados. Somos o sujeito do ato e com esse ato, no entanto, desaparecemos. Somos o sujeito do ato e não somos⁸⁸. Aqui está o que se poderia chamar de antinomia do sujeito.

⁸⁷ Exatamente assim em nossos textos base.

⁸⁸ Nesse ponto há uma nota que replicamos tal qual: Eu pronuncio "nós somos". Ora, logo depois percebemos que "nós somos" é uma inexatidão. Porque se eu digo que o sujeito está no ato, em seguida ele se apaga em todos os ditos que se sucedem, e fica a questão: mas o que é esse "nós"? Digo " nós somos", pois de que modo indicar de outra forma que "não saberíamos especular sobre o sujeito sem partir disto: que nós mesmos, como sujeitos, nós somos implicados nessa profunda duplicidade do sujeito?" (Lacan). (Esse último ponto de interrogação não consta no texto francês).

II – Nós podemos, em primeiro lugar, representar essa antinomia mediante um objeto topológico introduzido já faz um bom tempo na teoria lacaniana. No lugar de definir o sujeito, a banda de Moebius o mostra. Mas seria falso identificar diretamente o sujeito com a banda e dizer assinalando-a: aqui está⁸⁹ o sujeito. Não. O que nos interessa na banda de Moebius é que sua propriedade de ter uma só borda muda se se opera um corte mediano (ao menos é o caso de uma fita torcida com só uma meia-torção). Neste momento, quer dizer, no momento de realizar uma curva fechada (que se une a seu ponto de partida), a banda propriamente dita desaparece, e disso resulta uma fita que já não é mais uma banda moebiana. Portanto, não é suficiente representar o sujeito no espaço, faz falta também o ato de cortar, de traçar uma curva fechada. O ato de dizer é do mesmo tipo, já que o significante determina, fende o sujeito em dois, o representa e o faz desaparecer.

Vamos a uma segunda maneira - lógica, desta vez - de considerar a antinomia. Para fazê-lo, retomemos a análise, estabelecida desde longa data pelo discurso lacaniano, da relação entre o Um e o zero em correspondência à relação entre o sujeito e o significante.

Eu não vou entrar em detalhes da demonstração, que foi rigorosamente tratada por *J. A. Miller* em seu texto sobre "*A Sutura*"⁹⁰. Vou me limitar aos pontos essenciais dessa correlação a fim de responder à questão que nos preocupa: como dar conta desse fato teórico de que o sujeito é impossível e no entanto nomeado, e mais que nomeado, contado como um (seja um a mais ou um a menos)? Como esta coisa fugaz que é o sujeito pode ser fixada como um significante?

A aproximação com a definição de zero fornecida por *Frege* é aqui esclarecedora: é um número dotado de duas propriedades: por um lado ele designa o conceito de um objeto impossível, não como referência à realidade, mas à verdade, porque não idêntico a si e, por outro lado - em relação à sequência dos números - o zero conta como um. O zero se define, então, enquanto conceito do impossível e enquanto elemento que ocupa um lugar na sucessão numérica. Da mesma forma o sujeito, ao mesmo tempo em que é rejeitado pela cadeia significante, permanece no entanto representado por um significante e, portanto, elemento contável.

⁸⁹ "voici" está sublinhado em nossos textos base.

⁹⁰ Há no texto francês, aqui, um ponto de interrogação. Sem dúvida nenhuma se trata de um erro de digitação pois remete, antes de mais nada, a uma nota que indica onde está esse texto de Jacques Alain-Miller, ou seja, em "*Cahier pour l'analyse*"; n° 1-2, p.39-51, Paris, 1966.

Portanto, há uma estreita afinidade entre o sujeito e o zero, ainda mais íntima e importante se se considerar esta função que lhes é comum: tanto um quanto o outro asseguram, por seu lugar singular, o movimento da série de números. Assim, quando definimos o sujeito do inconsciente como efeito do significante no ser falante, queremos dizer que o desfile do significantes através de nós faz de nós uma constante, um zero, uma falta, um pilar faltoso que vai precisamente sustentar a cadeia.

Como tudo isso é jogado na análise? Não é uma especulação descarnada? Que outro objetivo analítico podemos esperar, se não for o de que o sujeito, em uma análise, fale, não para dizer sentidos, para significar, mas para se significar? Quer dizer que um sujeito fala - aí reside o paradoxo - para desaparecer, para que faça ato e se apague em seguida. Solicitamos, esperamos que o sujeito se demita, venha ao Outro, desapareça e, simultaneamente, volte a lançar a cadeia dos significantes inconscientes. O sujeito diz e, dizendo, advém como sujeito (espaço em branco)⁹¹ e desaparece. Antes do ato não era, depois do ato não é mais. O sujeito "ex-siste fora dessa cadeia, mas em relação a ela."⁹²

Neste ponto da demonstração, antes de entrar no problema da castração, já antecipando a interrogação que eu gostaria de compartilhar com vocês: porque, se todo o sistema é significante, se a ordem é significante, introduzir aí o termo sujeito? Porque Lacan tende a guardar esse termo lá onde, em princípio, tudo conduz a dizer que não há nada disso? Ora, já está claro que negar a existência do sujeito, ao menos desde o ponto de vista da teoria lacaniana, é um erro. Se vocês dizem: o sujeito está sob o significante, logo não está, cometem um erro. O sujeito está dividido, assim está na cadeia. Lacan insiste em conservar esse termo de sujeito, quer dizer a utilizá-lo, para diferenciar a psicanálise do formalismo.

Mesmo em relação a Freud, ele mantém o sujeito. Há uma citação muito bela, falando de satisfação do desejo (vocês sabem que o desejo se satisfaz no símbolo, no significante)) Lacan afirma: "Freud nos disse: 'o desejo se satisfaz', enquanto proponho: o sujeito⁹³ do desejo se satisfaz". Porque não desiste dessa questão do sujeito?

Retomando este desvio, esta nuance em relação a Freud esse desvio, esta nuance em relação a Freud, podemos indagar se é o conceito de satisfação que o leva a não abandonar o sujeito. Será necessário invocar o sujeito para falar de gozo ou satisfação? A meu ver, não é este o caminho a seguir, vocês verão mais tarde que a relação entre

⁹¹ Assim mesmo, no original.

⁹² No texto francês há, depois do término desse parágrafo, um ponto de interrogação entre parênteses que não se conecta a nada.

⁹³ "sujet" está sublinhado, no original.

sujeito e o gozo é uma relação de oposição. Se poderia dizer com algumas reservas: lá onde há gozo, não há sujeito. Não é, pois, esta problemática do gozo que explica sua ligação ao conceito de sujeito.

III - Antes de expor qual é a problemática que este termo, sujeito, vai resolver, vejamos nossa terceira relação, aquela entre o sujeito e a castração.

É no quadro da castração que encontramos em Lacan uma primeira resposta, inspirada pelo termo de afânise extraído de Jones, ao qual ele se refere na maioria de seus *Seminários* para fazer - não sem admiração - a sua crítica. Nesse sentido. Além disso, certos conceitos importantes na teoria lacaniana são tão fortemente marcados por Jones, que disse a mim mesmo que Lacan ama Freud como seu duplo, mas é a Jones que ele deseja.

Assim, quando Freud escreve: o desejo se satisfaz, ele diz: o sujeito do desejo se satisfaz. Jones propõe: afânise do desejo, ele diz: não, afânise do sujeito. Então ele encontrou uma maneira de dizer: não é que o sujeito esteja ausente da cadeia de significantes, não é que não estejamos nos mil e um acontecimentos que vão se suceder, é que o sujeito está, mas como que apagado, o sujeito "se afanisa", se desvanece no Outro.

Se agora nos referirmos à castração e à distinção estabelecida por Lacan já há vários anos, ente ter o falo e sê-lo, veremos este conceito de afânise desdobrar-se segundo o lugar que o sujeito ocupa em referência ao significante ou ao objeto fálico.

Eu não posso entrar aqui no exame aprofundado de um ponto que tratamos alhures. Perguntemo-nos simplesmente, à título de lembrete, o que queremos dizer quando utilizamos a expressão bem conhecida "ser castrado"? Nós colocamos aí três significações. Inicialmente, que o ser se confronta com o sexo por dois meios, o significante (sintoma ou não) e o fantasma, meios artesanais, incapazes de resolver o impasse do gozo entendido aqui como inexistência da relação sexual. Em seguida, que o recurso aos significantes é um constrangimento e uma submissão: constrangimento a uma repetição inútil, pois a suplência não se realiza, ela falha, e submissão ao termo que ordena essa repetição: o significante fálico. Ter o falo quer dizer isso, não ter absolutamente nada e continuar, no entanto, submetido à função fálica. E, enfim, que, neste trabalho inexorável de revelação de significantes uns após os outros no curso de uma vida, o sujeito se extingue passivamente, se "afanisa". Aí está uma das formas de desaparecimento.

A outra forma, relativa a ser o falo, depende de uma dimensão bem diferente, a do fantasma, onde vemos desaparecer o sujeito escondido por trás do objeto fantasmático. É preciso, assim, sumariamente distinguir duas classes de afânise, duas maneiras de não estar mais ali (o que é totalmente diferente de não ser): uma maneira própria à repetição, outra própria à ocultação.

Se vê, então, sem dificuldade, que a castração não é uma operação negativa de eliminação de um órgão. Ao contrário, é um trabalho de proliferação inexorável de significantes sucessivos. E, se qualquer coisa é afetada pela privação, não é o pênis, é o próprio sujeito. Castrar é decapitar, pois quanto mais os significantes insistem e se repetem, mais o sujeito é reduzido. Se agora, para resumir, nós mudamos de vocabulário e nos perguntarmos novamente o que é a castração, diremos que ela é uma iniciação, uma entrada da criança no mundo do fracasso em abordar o gozo (nem mesmo para conhece-lo, mas somente para significá-lo), ao preço do desaparecimento. Uma vez mais, chegamos à mesma conclusão: a criança entra no mundo e empalidece.

Retornemos à interrogação de há pouco: de que tipo de obstáculo o termo sujeito nos liberta? Submeto à apreciação de vocês a ideia de que o impasse levantado por Lacan é a alternativa já muito antiga entre o ser e o não-ser. Lhe era necessário - em minha interpretação - não ontologizar o sujeito, não fazer dele um substrato, lhe era necessário, dito de outro modo, não atá-lo à noção de representado. Lhe era necessário que o sujeito não fosse somente uma coisa marcada pela representação, aquilo que para Berkeley se traduzia por sua célebre fórmula: "o ser é o ser percebido" e, para nós, por "o sujeito é o sujeito representado".

Trata-se, pois, para Lacan, de evitar esse sujeito substrato, identificado exclusivamente a uma representação. Se o sujeito fosse apenas isso, pura representação, seríamos naturalmente conduzidos a erigi-lo em entidade absoluta, substancial. Ora, era necessário, para não acabar no filão da metafísica, que o sujeito fosse outro.

Lacan, assim, guarda numa mão essa noção de representado mas, para que isso não seja um substrato, introduz então, com a outra, a noção de sujeito apagado em toda a cadeia. A recíproca é verdadeira: a necessidade de não fazer desaparecer completamente o sujeito explica o recurso à noção de sujeito representado. Essa dupla mão, certamente, é o sujeito dividido. Quero ser claro sobre esse ponto: a astúcia não consiste tanto em ter dividido o sujeito - ele poderia tê-lo dividido em ser e não-ser -

quanto em tê-lo dividido entre a representação e o conjunto das representações. Que interesse tem isso? É que, desse modo, ele divide o sujeito entre ser representado e, por outro lado, o faz brilhar em tantos ditos, em tantos significantes quantos se ordenam em cadeia. Assim, ele guarda o sujeito e conserva, sobretudo, a cadeia: a cadeia de representações inconscientes ou a cadeia de significantes. Insisto ainda no fato de que a divisão do sujeito não é feita entre ser e não-ser, mas entre o um e o Outro, entre um significante que o representa e o desvanecimento na cadeia, ou ainda, para retomar nossas letras, entre S_1 e S_2 ⁹⁴.

Ora, a solução de dividir o sujeito elidindo esses dois riscos repousa inteiramente sobre a função representativa: um significante representa o sujeito para um outro significante. Sem esse conceito de representação, a divisão do sujeito seria impensável, pois é por um significante que o sujeito se mantém ligado ao sistema de representações. Mas - aí está a interrogação que fiz ao Sr. Lacan e que submeto a vocês - esta amarra da representação não será muito frágil para manter unidas duas dimensões tão heterogêneas: a determinação significante e o efeito de um sujeito desaparecido? Como conceber que a representação possa reunir a determinação e o dejetivo, a causa da abolição e aquilo que é abolido? Para alguns de vocês uma tal questão pode suscitar objeções, entre as quais algumas já poderiam inclusive encontrar na trama desta exposição e inclusive ser formuladas por mim mesmo. Entretanto, prefiro, ao contrário, não fazer calar a questão e deixar que ela nos conduza, mesmo que sejamos mais tarde obrigados a voltar sobre nossos passos.

Assim, a partir desse questionamento da representação enquanto divisor do sujeito, me parece possível, ao invés de divisor horizontalmente o sujeito, multiplicá-lo verticalmente em tantos significantes que componham uma cadeia. Um sujeito escalonado, em folhetos, em suma. Essa concepção espacial do sujeito nos surgiu com a consideração de uma certa classe de superfície topológica nomeada de *Riemann*⁹⁵,

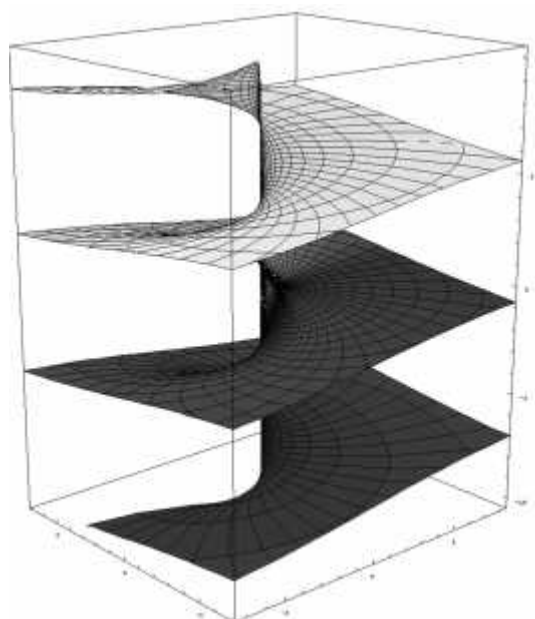
⁹⁴ Há um entre parênteses aqui que enfatiza que se trata de S índice 1 e S índice 2. Talvez porque S_1 seja homofônico a *essain*, enxame, em francês.

⁹⁵ Nos textos que tomamos como base há uma nota, que está assim: A superfície de *Riemann* ou estrutura de variedade analítica complexa é uma das fontes comuns da teoria das funções algébricas e da topologia. Uma de suas propriedades, que pode nos interessar particularmente no manejo dos objetos topológicos introduzidos por Lacan, é a orientabilidade da superfície de *Riemann*. Inversamente, toda superfície fechada orientável é homeomorfa a uma superfície de *Riemann*, é o caso da esfera, do toro e do toro furado (à p furo). Para essa última observação, se pode consultar sem muita dificuldade o II capítulo de G. SPRINGER. Introduction to RIEMANN surfaces, Reading, 1951.

Para os curiosos de plantão, oferecemos, aqui, uma representação possível desta superfície de *Riemann* (que não consta no original):

definida por uma função analítica. *Riemann*, sábio e matemático do século XIX, resolveu genialmente - no quadro da teoria das funções analíticas de variável complexa - o caso anormal de uma função multiforme. É o caso - que apenas menciono - de uma variável (relativa a um número complexo, por exemplo, a raiz quadrada de z) à qual corresponde mais de uma função. A fim de superar o obstáculo de uma irregularidade embaraçosa para outros cálculo (cálculo integral), *Riemann* sai, por assim dizer, do campo próprio das funções algébricas e recorre ao espaço geométrico, até mesmo ao imaginário do espaço. Assim, ele procede a uma multiplicação da variável por tantos valores quanto forem as funções. Portanto, ao invés de procurar reduzir o número de funções e atribuir uma função a uma variável, ele encontra este mesmo acordo decompondo o valor da variável, em uma palavra, ao invés de diminuir as funções ele multiplica as variáveis⁹⁶. Ora, esta multiplicação terá, ao menos no percurso de *Riemann* (isso foi modificado depois), um suporte espacial, topológico. Ele faz uma construção composta de folhetos superpostos, cada um deles correspondendo a um valor, e o conjunto recobrindo o plano dos números complexos. O número de estágios ou de folhetos pode, conforme o gênero de superfície, subir ao infinito. É esta estrutura, precisamente, que se denomina de *Riemann*.

A analogia de uma análise desse tipo com o sujeito é, para nós, notável. Porque não supor - ainda que devamos nos corrigir depois - que o sujeito se submeta ao mesmo acréscimo, ao mesmo folhetear a que *Riemann* submetia o valor da variável, e supor,



⁹⁶ Há mais uma nota neste ponto e que reproduzimos aqui: É interessante notar que esta descoberta de Riemann está em estrita dependência com sua teoria das multiplicidades (muito marcada pela filosofia de Herbart). Cf. l'ouvrage de B.RUSSEL, *Fondements de la Géométrie*, Gautier-Villars, 1901.

ainda, que se o sujeito se multiplica assim na medida dos significantes que compõe a cadeia, termina por se identificar a ela?

Nós sabemos bem que isso significaria liberar o sujeito de toda ligação ao sistema, já que ele se torna esse sistema. Nós sabemos também que existe um nome para designar essa assimilação do sujeito pela cadeia, o sujeito suposto saber. Nós sabemos ainda, como eu tentei explicar, que não se deve confundir negação do sujeito com dependência do sujeito, que uma coisa é dizer que o sujeito não é, e outra que ele se afanisa. Tudo isso, nós sabemos. Mas ordinariamente, quando os psicanalistas que somos praticam tanto a teoria quanto a análise, este sujeito escorre entre nossos dedos. Raciocinamos e filosofamos como se, de fato, o termo sujeito não fosse mais que um ornamento a mais, um "joker"⁹⁷ cômodo no nosso jogo teórico. Tudo se passa como se fossemos "sujeitistas" no pensamento, mas formalistas no coração.

Ora, quando propomos⁹⁸, com o apoio da superfície de Riemann, ver o sujeito se folhear e desaparecer, estamos levando ao extremo esta intuição que negligencia o sujeito. Ou melhor, talvez o estejamos interrogando como um sintoma, em lugar de tentar obstinadamente corrigi-lo. O terreno estaria, então, mais livre para se reconhecer facilmente a necessidade de aprofundar a afânise efetiva do sujeito e, ao mesmo tempo, em consequência, reelaborar a dimensão imaginária do eu⁹⁹. A partir de nossas formulações sobre o sujeito é, particularmente, este tema do eu e da intuição que se oferece ao exame. Se o sujeito resta confinado à cadeia, como nós o supomos, se impõe, então, a necessidade de nos debruçarmos sobre a importância da instancia imaginária do eu e analisar mais fundo sua relação com a intuição.

Em suma, trata-se de manter viva a questão: "quem é o sujeito"? Se retomarmos nossa terminologia falando de castração, se, em lugar de sujeito, dissermos a criança, se ao invés de cadeia utilizarmos lei do pai, se ao invés de afirmar simplesmente gozo¹⁰⁰, acrescentarmos gozo da mãe e, enfim, nos perguntarmos quem é essa criança magnífica de quem a psicanálise tanto fala para sustentar suas hipóteses, deveremos, então, responder que esta criança, esse sujeito, portanto, é aquele que fala e pensa com palavras do pai atraídas pelo gozo da mãe. É a criança que não sabe o que é dito e

⁹⁷ Em inglês, no original.

⁹⁸ Há um espaço entre "*proposons*" e "*avec*", provavelmente fruto de um erro de digitação.

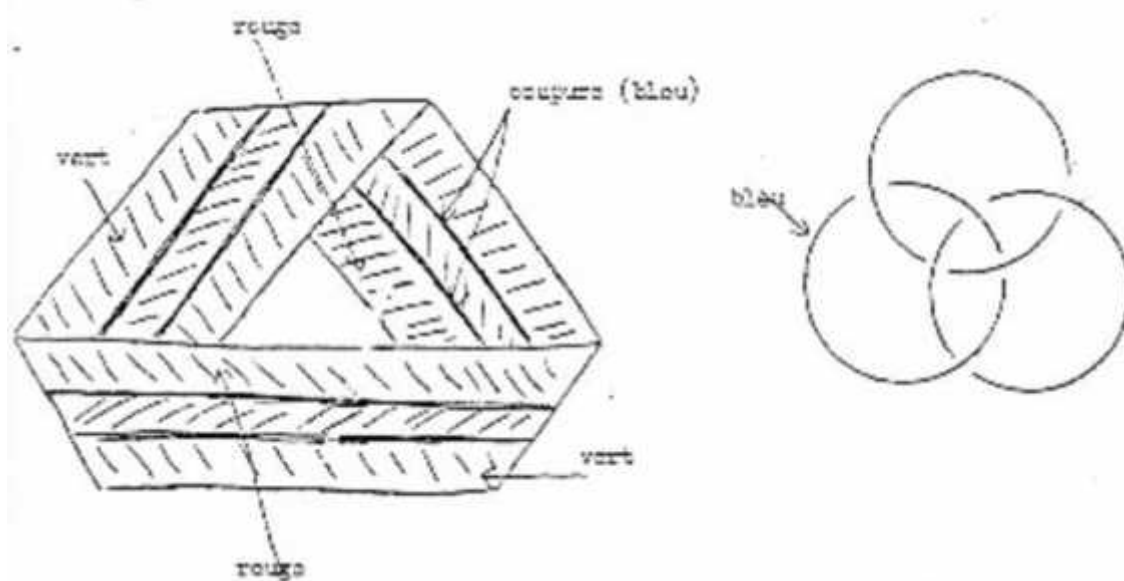
⁹⁹ Como em francês existem duas maneiras de dizer eu, e como Lacan faz usos diferentes desses eus, nos pareceu importante marcar que aqui se trata de "*moi*". O mesmo vale para os eu subsequentes.

¹⁰⁰ O texto indica que aqui há um nome ilegível, que aparece na margem direita do documento, e que termina com ..Y, .AY?

sequer pode gozar. A criança magnífica da psicanálise, nós, os seres falantes, somos apenas seres de vento, mensageiros que se desvanecem entre o gozo que aspira as palavras e o nome do pai que as ordena¹⁰¹.

Vappereau: – Eu não queria interromper *Nasio* no momento em que ele falava da banda de *Moebius*, porque creio que, como com o espaço de *Riemann*, imaginamos que é partir dali que poderíamos dialogar. Então, vou a desenhar essa banda de Moebius e vocês encontraram o comentário do desenho que vou fazer em *O Aturdito*, que se encontra em *Scilicet*. Eu não tenho a intenção de ilustrar este texto e eu vou usá-lo apenas para responder a pergunta ... enfim, digamos, o Doutor Lacan me incitou a lhes falar, ele me presenteou com os quatro volumes do *Seminário* que foram editados e me pediu que tirasse alguma coisa deles para vocês e eu fiz alguns desenhos.

Então, aqui está a banda de *Moebius* da qual nos falou *Nasio* a propósito do $S_1 \rightarrow S_2$ em termos de matemas, e vou traçar o desenho do corte do qual ele nos falou de uma maneira brilhante. Aqui está o corte.



Se vocês extraem a aba da superfície que obtém, logo depois do corte, de acordo com o traço azul, que é um traço contínuo, vocês obtém uma superfície com uma só borda e uma só face, que é, ela mesma, uma superfície de *Moebius*.

E do outro lado do quadro, vou desenhar isso no outro extremo, uma cadeia borromeana na qual vou também colocar uma das consistências em azul. Então, aqui está. É entre esses dois desenhos que vou tentar lhes falar dos quatro volumes do

¹⁰¹ O seminário que tomamos como base para a tradução indica, ao final da fala de *Nasio*, o seguinte: “Este texto foi revisto pelo Sr. J. D. *Nasio*”.

Seminário, a propósito de dois termos, a propósito, primeiramente, do termo de máquina à partir desse nó.

Assim, nestes quatro volumes, as máquinas ocupam um lugar muito importante, no segundo livro, no *livro II*. E é bem evidente que, quando comecei a ler o *livro I*, dado que apareceu ao mesmo tempo que *Mais, Ainda*, o *livro XX* - o *livro XX*, eu havia assistido o *Seminário*, estava muito contente assim, de tê-lo, para poder lê-lo - e bem, o *livro I*, devo dizer que não compreendia muito bem o começo, onde estava a questão do *ego*¹⁰², um termo que não conheço já que não é, digamos, um assunto no lugar de onde venho, então, esperei um pouco, e é somente a propósito dessa questão para mais além da psicologia que me encontro particularmente interessado.

Ora, essa questão é desenvolvida no *Seminário* nos termos de Imaginário e Simbólico que, num primeiro tempo, lhes proponho considerar como sendo as duas faces de uma banda bipartida, que estão aqui, de um e de outro lado do azul, já que seria necessário que se dessem conta que, sendo desenhando-a, seja cortando-a, se obtém - sobre a banda de Moebius assim - se obtém uma banda bipartida, quer dizer que se separa a banda, não em duas partes - não importa quais - senão em duas faces. Eu vou colori-las: aqui uma verde, aqui uma torção, então há o outro lado, mas o verde reaparece aqui novamente aqui e segue verde se continuo. Aqui é o outro lado e aí está o verde que reaparece. E em seguida há uma parte que colori em vermelho que é o avesso do verde.

Então é a propósito dessa banda que me propus ficar o mais perto possível do *Livro I* do *Seminário* e que pude me dar conta que a parte que corresponde ao azul era o Real. Então, no fim das contas, há muita inabilidade de minha parte em apresentar as coisas assim, porque é francamente uma representação. Mas no *Seminário, Livro I* se encontra o que efetivamente é uma questão do Real sobre, me parece, a *Verneinung* de Freud, comentada por *Hyppolite* e é assim que a conectei com a expressão de *Madame Lefort* sobre esses dois termos: "O lobo! o lobo!".¹⁰³

Bem, mas, em seguida, voltemos às máquinas. O *Seminário* seguinte, o *Livro II*, desenvolve, me parece, esta questão das máquinas e que me causou muita supressa voltar a encontrar esse aspecto, na medida em que as havia estudado como autômatos abstratos com os matemáticos e, assim, havia feito uma ideia do que uma máquina

¹⁰² Assim mesmo, no original.

¹⁰³ Depois da serenidade e coerência, revista, por Nasio, voltamos aos tempos da algaravia, na voz de Vappereau.

poderia ser, embora não se pense muito frequentemente que uma polia ou um dado sejam máquinas. E o que eu quero é falar de máquinas que são um pouquinho diferentes umas das outras, e falar do nó e das cadeias como máquinas.

Então, se me ateno neste momento à época desse *Livro II* do *Seminário* do Doutor Lacan, se me ateno às máquinas matemáticas, as máquinas recursivas que produzem uma repetição de uma operação por tanto tempo quanto se queira, que têm limitações e que fracassaram em dar conta das linguagens naturais, bem, essas máquinas tem uma cabeça de leitura ou de escritura, e bem, creio que não é necessário se preocupar excessivamente da cabeça ou unicamente.¹⁰⁴

Os matemáticos e os lógicos, o problema que se fizeram com essa cabeça, é o de saber se ela passava a diferentes estados. Se chama a isso os estados da máquina e se anota S_1 , S_2 , etc... Ora, isso me serviu muito como analogia, a princípio, para seguir o programa, a gramática dessa cabeça. Mas muito rapidamente fui conduzido a desdobrar essa cabeça e, agora, me dou conta perfeitamente que aquilo que há frente a cabeça é o que se chama banda-máquina, me dou conta absolutamente que é necessário se ocupar da banda. Somente as bandas nas máquinas de *Moebius*, não precisamente de *Moebius* mas de *Turing*, não tem torção, quer dizer que são máquinas que são forçosamente lineares e, com essas máquinas, jamais se chega a se fazer¹⁰⁵ outra coisa do que elas sabem fazer, mas logo se encontram restrições, um limite, quer dizer que o limite se encontra do lado do infinito, quer dizer que é necessário emendar para dar conta das linguagens naturais, ao que parece, uma infinidade de máquinas, umas ao lado de outras, para conseguir fazer o quê? Alguém poderia perguntar, mas do lado da banda, que interesse há pela banda como máquina, e é já uma etapa como aquela que desenhei ali. E vocês veem bem que não é suficiente mostrar isso com um só desenho, é necessário transformar, é necessário fazer funcionar essa máquina. É, assim, uma etapa das máquinas.

¹⁰⁴ Parece faltar aqui, como em outros tantos trechos dessa fala, uma continuação, uma palavra a mais. Procuramos não ceder à tentação de oferecê-la aqui para que o leitor sinta na pele o que de fato foi dito ou não dito nesse seminário sobre *A Topologia e o Tempo*.

¹⁰⁵ Esse significante, “*faire*”, se repete aqui, no original.

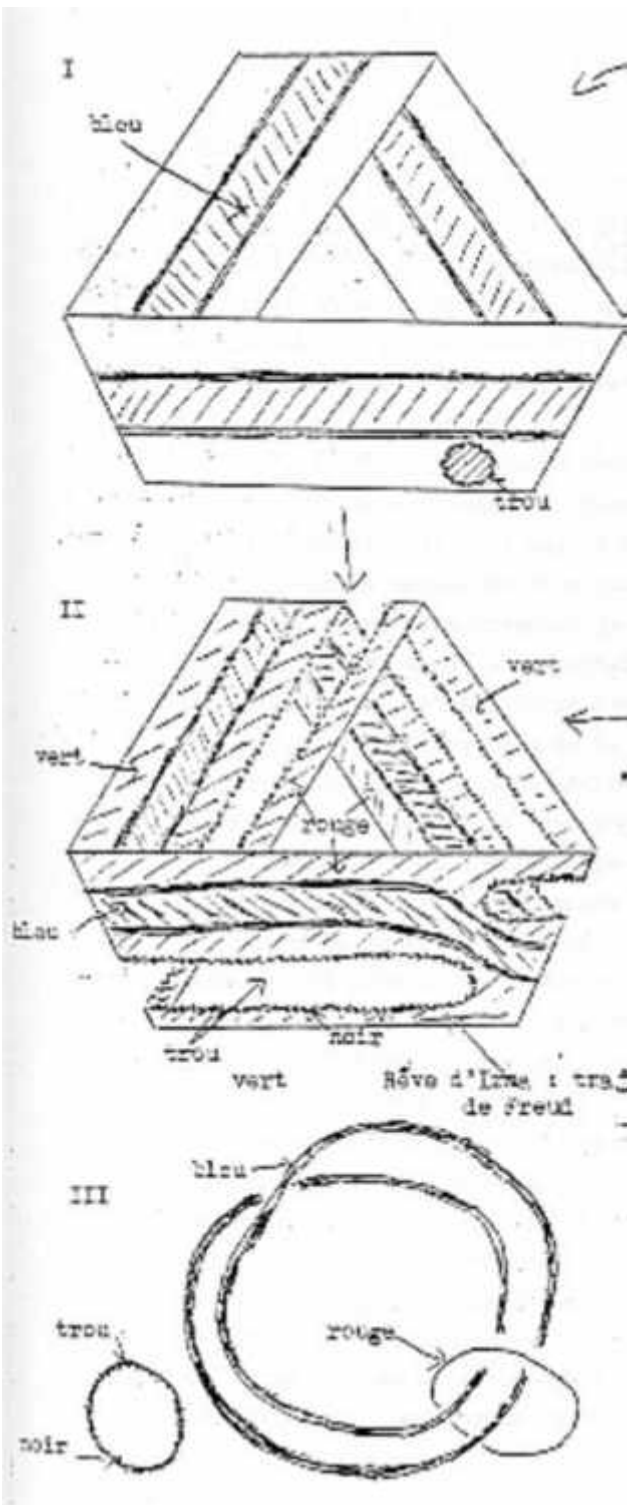
E me parece que com isso já se poderia fazer algumas coisas. Então, como me interessa seriamente por essa banda com suas torções e seus furos, vou desenhar outra apresentação dessa banda com um furo, e lhes mostrar uma pequena maquinação bastante surpreendente, mas, enfim, antes os dois termos, já que é demorado fazer os desenhos intermediários e é todo um exercício.

Então, antes, se trata dessa banda sobre a qual abro um furo. Se abro um furo aqui e estendo esse furo até prolongar as bordas desse furo, obtenho aquele. Vou desenhá-lo aqui de um modo bastante grosseiro, quer dizer, que faço na borda do furo um furo do furo central, e volto a colocar a parte azul. Aqui está!

Bem, essa figura, sobre a qual é possível ver o vermelho e o verde, se verifica que essa figura é o que se chama de banda encruzilhada. E com a banda encruzilhada, se se corta a parte azul que já colori, se obterá uma banda encruzilhada duas vezes fendida e que vou arrumar. Então, objetos que desenho têm propriedades e se descobre que, quando leio, eu tento tirar todas as figuras de uma série de objetos que já desenhei, tento tirar e ver se o que leio oferece alguma coisa, responde ou ressoa com os desenhos e os problemas que são aqui problemas de superfície. Ora, isso não funciona jamais por um longo tempo, isso, eu creio que é uma

constante, uma constante dessa forma de fazer que é que se chega a cada vez a um momento em que as coisas parecem insuficientes.

Mas o que eu gostaria de tentar dizer é que há um salto, uma vez que a outra máquina já começou a funcionar quando se abandona um certo tipo de máquina. E não é necessário começou a marchar outra máquina quando se deixa um certo tipo de



máquina. E não é necessário procurar levá-las ao extremo, quer dizer ao extremo, quer dizer à nenhuma parte. Por exemplo, vou lhes mostrar sobre essa figura, está ali já o desenho das bordas e eu posso me interessar pelas bordas. Ora, o que é que essas bordas vão me dar?¹⁰⁶

E bem, vejo aqui que há um furo. Ora, o buraco, se pensamos sobre o buraco o raciocínio sobre o furo, se pode não imaginar muito bem que ele é independente, totalmente independente das outras bordas que estão sobre essa superfície, já que se vê bem aqui que é independente da parte azul e da outra borda exterior vermelha. Aqui podemos ver que a borda desse furo negro é totalmente independente. Essa pequena pastilha não está enodada. Em consequência, posso em troca desenhar a parte azul e a parte vermelha, a parte azul, isso fará um oito interior sobre o qual vem a enodar-se, em vermelho uma consistência, a parte azul, é a borda da banda de *Moebius* que está traçada sobre a banda de *Moebius* e a borda do furo é o círculo negro.

Então, eu então fazer assim monstração de um caminho que fracassa e recomeça sucessivamente... *No Livro II*, que fala da questão de máquinas, a propósito do *Seminário*, tentei aplicar essa máquina, quer dizer, esta, esta banda encruzilhada, ao sonho que Freud tem sobre Irma e de onde parte o Dr. Lacan. Então, efetivamente situo o movimento do sonho e me dou conta que efetivamente no comentário se pode seguir muito precisamente a Freud, que se afasta, que fica de lado com Irma. Então ele parte, em lugar de restar sobre a banda, que é atravessada pela parte azul, se projeta aqui (esquema II), quer dizer que na encruzilhada se aparta do trajeto normal da banda azul. E vocês veem que ele será conduzido para passar sob a banda. Ora, é nesse momento que ele vê a boca aberta de Irma, e a observação que foi feita no *Seminário* foi que, nesse momento, ele teve que acordar, ora, mas ele não acorda. Então, qual foi a minha questão? Me disse: o que é que faz com que ele não desperte? E trabalhando essa bandas, por um lado, e sonhando também, cheguei a situar o despertar do lado da torção, quer dizer que parecia que, nesse desenho, Freud não encontrou torção.

¹⁰⁶ Há, exatamente nesse ponto, uma diferença notável entre as versões gaogoa e de *Patrick Valas*. A primeira, que foi a mais utilizada nessa tradução, o parágrafo termina com: "Ora, o que é que essas bordas vão me dar?". Na de *Valas*, contudo, há uma continuação: "Elas querem me dar uma cadeia. E como é a cadeia das bordas de uma superfície?". Ambas e às suas maneiras, engatam então em: "E bem, vejo aqui que há um furo" e o texto continua.

Então, o que eu queria lhes mostrar era de que maneira, se se corta essa banda que vou terminar de colorir segundo suas três bordas, se se corta essa banda, se pode conseguir apresentá-la assim, se pode apresentá-la assim, sem torção.



Quer dizer que vocês imaginam a complexidade para mostrar isso diretamente por transformações contínuas. Então aí é preciso fazer um pouquinho de matemática. O que entendo por fazer matemática neste momento é buscar meios intermediários que me permitam justificar essa transformação que encontrei, já que eu trabalhava com esses objetos.

Então, hachuro a banda plenamente, já não há mais torção e se trata de uma verdadeira espiral. Ora, me parece, em consequência, que tudo isso tem muito a ver com os problemas da análise, quer dizer que essa espiral sem torção, digo, de imediato, que não creio que seja uma psicose, eu diria que isso tem alguma coisa que é da ordem da análise, é um primeiro esquema que encontrei, bastante evocador, no *Livro I* do *Seminário*, durante a última reunião em que o Dr. Lacan nos propôs um esquema da análise que data dessa época do *Livro I* do *Seminário*.

Então vocês vem a questão que se elabora, é que há uma parte de ilustração e há uma parte matemática que preservo e que, na minha opinião, não é indispensável desenvolver de outra maneira, e vou tentar me explicar sobre isso falando justamente do *Livro XI* que, ele, retoma, na minha opinião, enfim, tal como o li, o *Livro I*. Me pareceu que era um desenvolvimento análogo, ora, é uma questão que esse *Livro XI*, cheio de matemas, de escrituras matemáticas que correspondem pois, à uma outra ordem que aquilo de que Nasio falava à pouco, que não é topológico, mas que fala imediatamente de lógica com o zero de Frege, essas coisas efetivamente estão muito presentes, essas

diferentes forma de abordar uma questão, se se quer se ater a ela, seja com bandas ou seja com escrituras. E é em torno desses termos que nós giramos.

E bem, eu diria que o *Livro XI* no qual há muitos matemas, que surpreendem os matemáticos que não compreendem nada disso, é necessário ser um pouco lógico para seguir aquilo, e creio que com as cadeias e com os nós se chega particularmente bem a pegar isso.

Então é por isso que vou pular para o *Livro XX* que, ele, me parece extremamente denso, muito conciso, mas no qual se trata dessa falha compacta, que os matemáticos podem ler e reconhecer como a definição, totalmente correta, do que conhecemos como compacidade, e creio que se pode reenviar essa falha compacta ao que vem de fora, perceber que, por exemplo, ela reenvia ao *Seminário XI*, se se o lê, no momento em que justamente a rede de significantes é apresentada, no capítulo justamente anterior ao que se chama " *Inconsciente Freudiano*"¹⁰⁷ e onde Lacan, depois de ter falado de Lévi-Strauss e do " *Pensamento Selvagem*", diz que existe algo um pouco diferente do pensamento mágico, é a descontinuidade¹⁰⁸.

Então isso deve fazer rir, ainda mais aos matemáticos, a descontinuidade nesse momento, já que a topologia se define justamente por funções contínuas. Portanto, isto pode parecer extremamente difícil e não obstante, penso, que nos termos do ensino de Lacan, que se deve desenhar, para evitar, justamente as minhas matemáticas enquanto que prática da escritura, já que os nós e as cadeias, isso aponta justamente para alguma coisa que é necessário diferenciar das superfícies que desenhei aqui, no quadro, as quais são máquinas ainda sumárias em relação as cadeias que são máquinas, eu diria, mais consistentes, que se podem praticar muito simplesmente, assim como os dados são máquinas: se pode fazer rolar os dados, se pode também lançar as cadeias borromeanas, borromeanas ou não, por terra, e recolhê-las, retomá-las.

Ora, eu sou da opinião que desenhá-las, quando se chega a desenhá-las, se produz tensões estruturais que podem ser melhor seguidas do que com a manipulação do modelo físico. E se chego a discutir esse termo de modelo, já que, se o evoco nessas máquinas, por um lado e as matemáticas, por outro, é um critério para poder constituir na matemática o que se chama modelos.

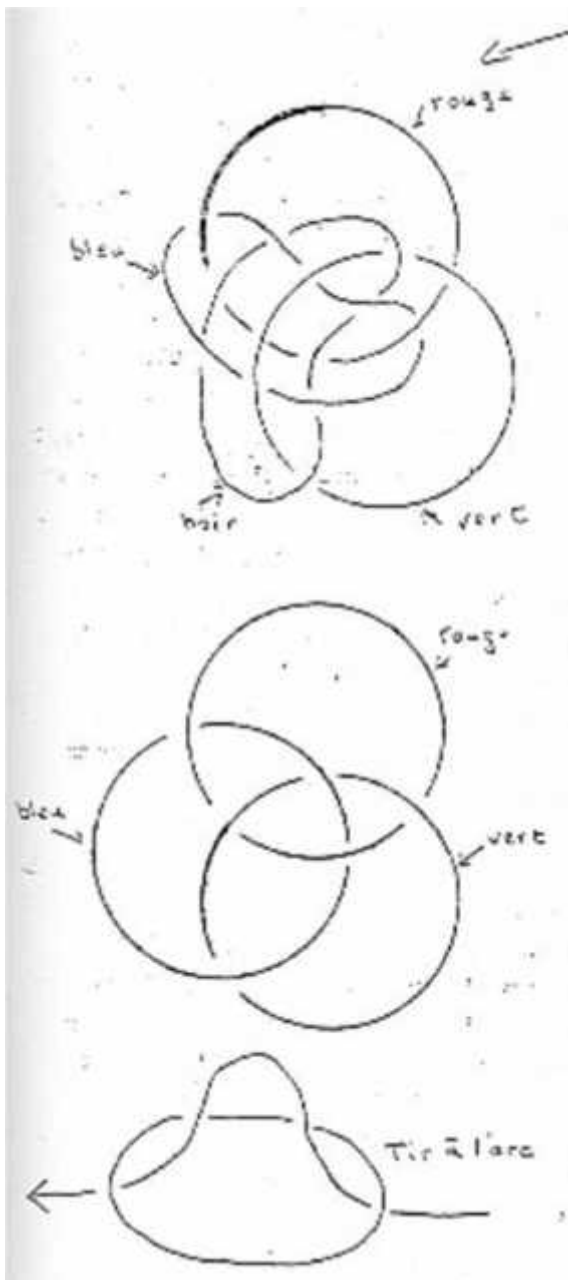
¹⁰⁷ O nome, inteiro desse capítulo é *O Inconsciente Freudiano e o Nosso*.

¹⁰⁸ Esse parágrafo é, no original, um bloco compacto (24 linhas) que resolvemos fragmentar para dissipar, um pouco, as brumas que o envolvem.

E então eu digo que não se trata de modelos já que, finalmente desenho - e aqui eu inclusive desenhei de forma muito desajeitada - mas o proponho justamente devido ao seguinte: não se trata de modelos já que o Dr. Lacan conduziu o trabalho sobre as escrituras dos matemas até o ponto, em *Mais, Ainda*, de produzirmos alguma coisa - não diz isso nesse *Seminário*, senão um pouco mais tarde - que alguém já havia assinalado e que se trata, na ocasião, do "não-todo". Ora, efetivamente se se estuda as matemáticas, quer dizer, a questão da teoria das matemáticas, quer dizer a questão da teoria dos modelos, da teoria dos conjuntos na linguagem do cálculo de predicados, não se compreende nada do "não-todo", não se o descobre jamais, já que todo o assunto está feito justamente para o $(x)^{109}$ de *Hilbert* e as coisas não apareçam. Em consequência é necessário ter outra ideia do que se busca para encontrar o "não-todo" na teoria dos conjuntos e no cálculo de predicados. Mas está perfeitamente articulado e é com esse argumento que se chaga a produzir alguma coisa. Ora, digo que depois, no *Seminário*

XX, depois de ter articulado precisamente, sobre o matema, o limite final do qual o matemático faz o cálculo de predicados e que não está obrigado a pular, bem, se encontram as cadeias, quer dizer, se retorna às máquinas, se deixa esses modelos e a teoria dos conjuntos, inclusive mais mecanizadas, e se volta às máquinas muito mais simples. E são essas máquinas muito mais simples as que me parecem interessantes de serem praticadas.

Então eu diria: o que é que há de particular com essa cadeias, para terminar? Para retomar a questão de Nasio, junto com a questão do Um e do Outro, eu diria, para responder também a essa questão da representação da representação ou do Nada que, se traço uma cadeia de quatro, se traço uma cadeia borromeana de quatro, bem, há três anéis - e isso, o Dr. Lacan disse muito bem nos *Seminários* que



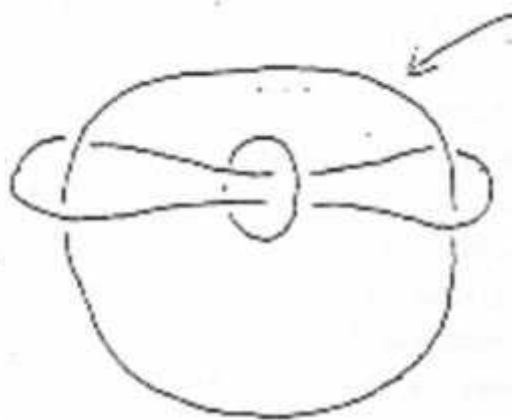
os e grafou *tau* (x).

apareceram na *Ornicar*?¹¹⁰ - há três anéis que vou desenhar, um em azul com a figura anterior, quer dizer, esta aqui, outro em vermelho e um terceiro em verde.

Se cortamos um dos três que estão coloridos, o quarto sendo este negro, os outros dois ficam livres, pois estão enodados.... eles apresentam alguma analogia com a estrutura borromeana, quer dizer, se se corta um dos três, qualquer um dos três, os outros ficam livres. Ora, o que se passa com a estrutura borromeana? É que o quarto está implícito, disse Lacan em alguma parte, ao longo dos *Seminários* seguintes, quarto está implícito, e bem, a questão é saber o que sustenta os três.

Cada um dos três sustenta aos três, cada um dos três sustenta aos outros dois, podemos dizer, mas se pode inclusive dizer que sustenta aos três. Mas nada - mas então se cai na mística? - nada, mas é um nada que conta, quer dizer, um vazio, já que não é uma questão representá-lo aqui por um quarto. Aqui, eu diria que o quarto está explícito. Aqui o quarto está explícito, eu o nomeio , aqui quem é que sustenta os três? É a estrutura borromeana quem faz isso, quem, os sustenta, é um nada que conta.

Aqui está, como eu diria, que esse efeito de nodalidade - aqui está como o vejo e como o digo - esse efeito de nodalidade permite, eu acho, fazer jogar alguma coisa que não é representável e que não pode ser esgotado por nenhuma máquina, quer dizer que é uma máquina, mas em contrapartida é uma máquina em si mesma que se pratica, quer dizer que está ao alcance da mão e que é, eu acho, alguma coisa como, para evocar a passagem no Seminário em que, pela primeira vez aparece a nodalidade, é alguma coisa como tiro ao alvo (o terceiro esquema, acima), quer dizer - tomo essa referência do *Livro XI* onde Lacan apresentou a pulsão nesse termos, fazendo esse desenho a propósito de uma borda - e bem, é o circuito de ida e volta da pulsão que contorna o a.



É a primeira ocorrência da nodalidade nos desenhos do Dr. Lacan. Observem de que maneira fiquei surpreso ao encontrar outro desenho que, em si, nunca é comentado, que apresenta exatamente essa borda e esse circuito.

Aqui ainda se trata de uma cadeia de três com uma consistência que passa por um furo, enfim, que considero como um furo, e que é uma cadeia

¹¹⁰ Trata-se da revista da EFP, que faz, em seu título, a união de três conjunções coordenativas, típicas do ensino da língua francesa, para melhor apreensão da gramática. **OR**: conjunção de oposição (alternativa); **NI**: conjunção de negação; **CAR**: conjunção de causa.

borromeana. Ora, devo dizer que o recurso à essas figuras, a questão que me faço é, a propósito justamente da ideia de ensinar ou de poder discutir isso é: que tipo exatamente de aplicação é necessária para se conseguir fazer disso alguma coisa? Quer dizer, que me parece que efetivamente ali - eu não tinha me orientado para isso a não ser agora - havia algo que jogava no texto dos Seminários, quer dizer, que o Dr. Lacan escrevia ou falava - e por isso intitularia de bom grado isso de "máquina de escrever", porque isso dá em algo escrito - e bem, falava, digamos, de uma maneira material e consistente. Ele conseguiu desenvolver suas diferentes máquinas até encontrar a cadeia borromeana que agora... que podemos fabricar para quê?

Para funcionar, para funcionar e nesse momento, com essa máquina que, parece, quando a prática dá efeitos, sobretudo assegura, eu diria, uma grande consistência material ao discurso, quer dizer, que ela permite fazer das etapas da leitura como da escritura, por um lado - e isso eu tomo em um sentido muito amplo - ela permite fazer passeios, pequenos percursos maquinais que falham. Mas é exatamente como na interpretação de um dito espirituoso, quer dizer que quando não se esgotou a estrutura, quando se fez funcionar a análise de um dito espirituoso e não se o esgotou, mas que se tem, de um certo modo, a impressão de que foi drenado, deteriorado o brilho dessa lâmpada que é o dito espirituoso. E bem, com a estrutura aqui presentificada, vocês podem fazer funcionar, podem trabalhar as cadeias, mas não a esgotarão jamais, jamais dirão o que é, neste caso, na cadeia à três e, se não se trata de representá-lo, eu não creio que isso seja algo já dado e que faz sustentar as cadeias, vocês se encontrarão confrontados com a materialidade da cadeia.

Portanto, o que me parece importante é que, com o último desses Seminários, quando se alcança a nodalidade, que reconheço como tal, e bem, não é o caso de continuar em um movimento infinito de constituição de máquina, já que ali se encontra uma máquina que não se esgota, me parece, que está no espaço, estruturando o espaço de uma tal maneira que não se esgota e não pode esgotar o espaço.

Então, em todas as etapas precedentes, era essa estrutura que refletia, que fazia saltar as diferentes máquinas e que era necessário fazer funcionar. E o que isso nos ensina é que é necessário fazê-las marchar, quer dizer, que não se trata simplesmente de observar para aprender alguma coisa.

Então, do lado da escritura matemática, eu, devo dizer, que a pratiquei muito cabalisticamente à ponto de ler *Bourbaki*, quer dizer, para terminar, eu diria que há uma

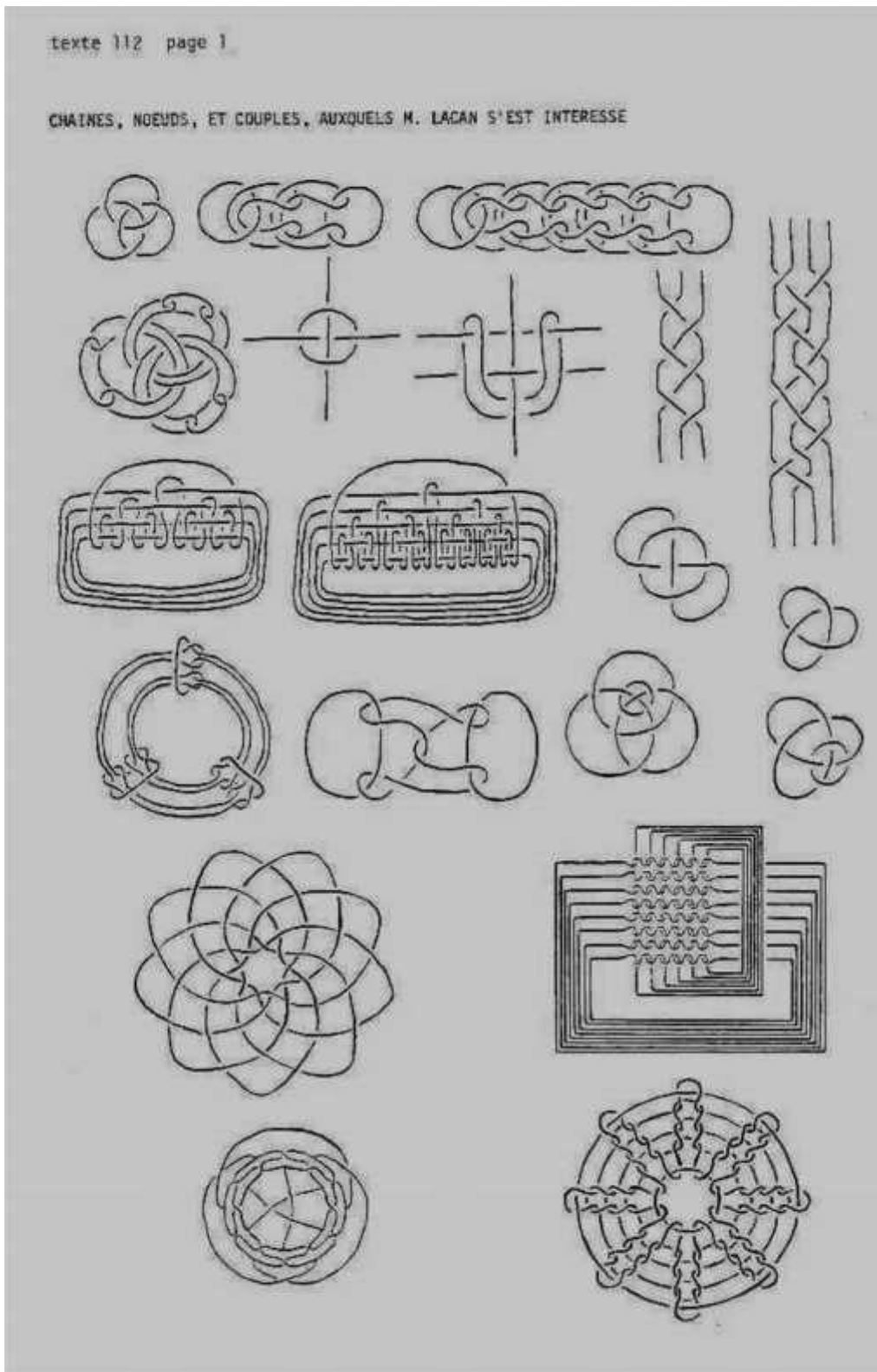
torção nos escritos matemáticos muito difícil, me parece que os espaços laminados aos quais você fazia referência, são muito difíceis, são inclusive inimagináveis, mas não creio que se tenha uma garantia melhor da estrutura.

Do lado de uma coisa que pode ser matematicamente inscrita no cálculo de predicados, se se lê a questão do "não-todo" tal como Lacan a articula no *Seminário Mais, Ainda*, se vê que inclusive sobre o cálculo de predicados - aí está a questão do modelo - os espaços laminados, não é necessário recair neles enquanto modelo.

Aí está! Isso foi muito difícil¹¹¹.

¹¹¹ http://gaogoa.free.fr/Seminaires_HTML/26-TT/L15051979.htm
<http://www.valas.fr/IMG/pdf/1979-05-15.pdf>
http://www.valas.fr/IMG/mp3/1979-05-15_La_topologie_et_le_temps_10.mp3

ANEXO



Os nós estudados por Lacan, de acordo com Pierre Soury.

Psicoanálisis

Presentación de la sección "Psicoanálisis" Consejo de Redacción

En esta sección agrupamos diferentes textos que abordan y desarrollan diferentes problemáticas del psicoanálisis

► En "[Símbolo, símbolo e símbolo](#)", **Guy Le Gaufey** organiza y desarrolla tres valores diferentes de "símbolo" que permean la obra de psicoanalistas, desde Freud, pasando por Jung y Lacan, correlacionadas por el autor, respectiva y cronológicamente, con tres épocas de la historia de Europa a partir del siglo XV: los comienzos de la ciencia moderna, el pensamiento pre-cartesiano, y el estructuralismo lingüístico.

El concepto de símbolo atraviesa, como pocos, la historia del psicoanálisis, aunque no siempre están presentes estos matices definitorios y diferencias destacados por Le Gaufey.

Existen, además de la versión original en francés, publicada en *L'Unebvue*, nº 3, Automne 1993, 15 páginas, una traducción al español (incluida en el libro "[El caso inexistente, Una compilación clínica](#)", Editorial Epeepe) y otra en inglés.

- [] Esta versión al portugués, fue autorizada (aunque no revisada) por el autor..

Guy Le Gaufey

Psicoanalista, miembro de la *école lacanienne de psychanalyse*, y autor de varios libros, entre ellos: "*L'incomplétude du symbolique. De René Descartes à Jacques Lacan*", Épel, Paris, 1991 ("[La incompletud de lo simbólico](#)", Letra Viva); "*L'éviction de l'origine*", Épel, Paris, 1994; "*Le lasso spéculaire. Une étude traversière de l'unité imaginaire*", Épel, Paris, 1997 ("[El lazo especular](#)"); "*Anatomie de la troisième personne*" Épel, Paris, 1999 ("[Anatomía de la tercera persona](#)"); "*El caso inexistente, Una compilación clínica*", e.p.e.e.i.e, Mexico, 2006.; "*Le pastout de Lacan : consistance logique, conséquences cliniques*", Épel, Paris, 2006 ("[El notodo de Lacan](#)", El Cuenco de Plata); "*C'est à quel sujet ?*", Épel, Paris, 2009 ("[El sujeto según Lacan](#)", El Cuenco de Plata); "*L'objet a. Approches de l'invention de Lacan*", Épel, Paris, 2012 ("[El objeto a de Lacan](#)", El Cuenco de Plata); "*Hiatus sexualis. Du non-rapport sexuel selon Lacan*", Épel, Paris, 2013 ("[Hiatus sexualis. La no relación sexual según Lacan](#)", El Cuenco de Plata); "*Une archéologie de la toute-puissance*", Épel, Paris, 2014.

Email: glg12@wanadoo.fr

(Francia)

► En "[Da carta à letra: construção do conceito de letra nos primeiros seminários de Jacques Lacan](#)", **Guilherme C. Oliveira Silva** presenta un trabajo de investigación y análisis de la construcción y génesis del concepto de letra en la obra de Jacques Lacan, en los primeros cuatro seminarios y en dos de sus escritos contemporáneos de los mismos: El seminario sobre "*La carta robada*", e "*Instancia de la letra en el inconsciente o la razón a partir de Freud*". El espera demostrar que "letra" (en francés "lettre", también "carta", y por homofonía "l'être", "ser ") va aparecer desprovista, al comienzo, de dimensión conceptual, para adquirirla más tarde y, justamente, a partir de los escritos de Lacan ya mencionados

Guilherme C. Oliveira Silva

Psicanalista em São Paulo, graduado em psicologia pela Universidade de São Paulo (USP –) com intercâmbio na universidade francesa Université Rennes II (Bolsa Mérito Acadêmico). Atualmente, faz mestrado no programa de psicologia social do Instituto de Psicologia da USP (PST-IPUSP), pesquisando o conceito de Letra na obra de Jacques Lacan (bolsa CNPQ), com orientação do professor doutor Nelson da Silva Júnior. Já foi professor de francês e faz traduções de textos (francês-português/português-francês).

Email: guilhermoliveira03@gmail.com
(Brasil)

► En "[Acerca del objeto y el supuesto atolladero en cuanto a su sustituibilidad](#)", **Cristian Landriel** trabaja, en este capítulo de su libro "*El duelo I, algunas consideraciones a partir de la obra de Sigmund Freud*" (Ed Letra Viva, Bs As), las diferencias entre textos de Freud en los que éste discurre sobre la condición sustituible del objeto en el duelo, en aparente contraposición con otros, que destacan lo insustituible del objeto, para concluir que no habría sustitución sin pérdida (elaborada), y sin las respectivas marcas. La pérdida del objeto en el duelo es articulada con las operaciones constitutivas del sujeto de deseo, y del objeto (desde siempre) perdido.

Cristian Landriel

Psicólogo, Psicoanalista. Magister en Psicoanálisis. Especialización, tutor de residentes y Miembro Titular del Comité Académico en Psicología clínica, Institucional y Comunitaria en la Facultad de Psicología (Universidad Nacional de Rosario, UNR). Miembro de jurado de evaluación de la Carrera de Especialización y la Maestría en Psicoanálisis. -Integrante del Comité Científico de la Revista "Barquitos Pintados". Experiencia Rosario. Ex integrante de la Cátedra Clínica II A, Facultad de Psicología (UNR).

Email: cristianlandriel@hotmail.com
(Argentina)

Símbolo, símbolo e símbolo

Guy Le Gaufey

Tradução de **Sara Elena Hassan**
Revisão **Atilio Bombana**

Não é por acreditarmos falar do mesmo objeto que partilhamos a mesma língua: *pferd* não é *horse*, que não é *cheval* (cavalo), ainda que pensemos em concordar facilmente neste exemplo simplista sobre uma suposta comunidade de referência do que se chama de “o melhor amigo do homem”. Gostaria de mostrar a seguir que esse truísmo [i] linguístico se deixa estender a sistemas de pensamento cujas bases axiomáticas são tão diferentes que, ainda que eles quisessem se apoiar no mesmo “objeto”, cada uma delas se encontra, necessariamente, em posição de fornecer definições mutuamente contraditórias.

No seio da tradição inaugurada pela invenção freudiana, o valor outorgado ao termo “símbolo” tem recebido acepções muito diferentes, e nós veremos sobre esse ponto que é possível distinguir três estratos que se exprimem como que em conflito, o que nos facilita localizar suas apostas. No seu texto “À memória de Ernest Jones; sobre sua teoria do simbolismo”, Lacan ataca frontalmente as concepções defendidas por Jones desde 1916 – e até o fim da sua vida – concepções que foram sustentadas para confrontar ativamente as de Jung (e Silberer). Este caminho acarreta consequências: Jones se apresenta como o arauto das posições freudianas após a ruptura de 1912 entre Freud e Jung, e busca mostrar que, sobre a questão decisiva da natureza do símbolo, Jung parte de bases fundamentalmente diferentes das de Freud, e ainda as de Lacan – no final do primeiro decênio do seu ensino no percurso do qual põe no lugar sua teriaga [ii] imaginário, simbólico e real – tomam Jones como via para mostrar por onde peca sua concepção do símbolo, o que lhe permite fazer valer as novas definições pelas quais ele próprio ensaia avançar suas noções de símbolo e de metáfora no seu movimento de “retorno a Freud”.

Vou tentar mostrar que as posições de Jung, Jones e Lacan correspondem respectivamente a três grandes etapas históricas sustentadas na Europa desde o século XV em quanto à natureza do símbolo; o pensamento junguiano concorda fortemente sobre esse ponto com o que Foucault nos lembra ser a “assinatura das coisas” [iii], esse modo de pensamento dominante até Descartes e os começos da cientificidade moderna, na qual os signos estão soldados ao mundo ao redor, e chegam até nós a partir dos objetos mesmos. O objeto é então concebido como pleno de “qualidades”, e essas qualidades estão tão próximas das significações potenciais que tornam incerta a separação entre signo e objeto. O objeto significa diretamente, pelo menos para aqueles que sabem perceber suas qualidades, ou se deixam tocar por elas. Assim, Jung vê na serpente o símbolo imediato da libido.

Jones – e Freud com ele, ainda que este último seja mais ambíguo sobre esse capítulo – pode facilmente tomar a postura do arauto da racionalidade contra as mistagogias [iv] junguianas. Sua posição está, com efeito, no essencial, de acordo com os postulados do mundo clássico sobre a natureza do signo, tais como eles se expressam nessa bíblia que foi *La logique ou l' Art de Penser* [1]

A problemática da representação - que sustenta a maior parte das posições de Jones na sua disputa com Jung - governa, com efeito, o que é permitido chamar de ordem clássica, na qual Freud foi muito obrigado a pensar o objeto da sua descoberta, ainda que essa ordem lhe é refratária como (instrumento [v]) resolutivo [2] .

Lacan, por sua parte, rompe com a ordem da representação, no sentido preciso em que cessa de fazer dela um dado elementar. Neste sentido – e apenas neste sentido – é saussuriano [vi] na medida em que a distinção significante/ significado [vii] lhe permite distinguir as premissas de uma lógica – aquela da organização interna do nível significante – que não deve mais nada (ou quase) a uma ordem do mundo que os significados tentariam de seguir estritamente [3]. Pela primazia que outorga ao significante sobre o significado, ele se distingue do mesmo passo realizado por Saussure, e muito especialmente porque ele vai procurar fazer jogar uma definição de sujeito até ele inteiramente inédita, completamente dependente da ordem significante e só dela.

Podemos adivinhar que entre essas três posições, há de início ruptura desde que nenhuma admite o mesmo ponto de partida, elementar em todo discurso teórico, sobre o tema da natureza do signo. Ora as três se ocupam completamente, digamos para ir rápido: da mesma clínica, o que interdita a cada uma de adotar a religião da facilidade, do ecletismo que lhe outorgaria o direito de usar do jeito que ele entende os termos que põe em obra. Porque há varias axiomáticas [viii] diferentes que ambicionam gerar cada um dos teoremas verdadeiros na organização do mesmo (ou quase) campo clínico, há necessariamente conflito, de poder, com certeza, mas sobretudo relativamente à verdade em jogo no assunto: tal como Jones faz entender e como Lacan vai dizer cru e nu mais tarde, “como saber, dentre os saltimbancos qual sustenta o verdadeiro Polichinelo [4] [ix]?”

I. Jung-Silberer e a condição de imediatismo do símbolo

Começemos então pelo mudo, aquele que não toma parte ativa no debate, o próprio Jung, para assinalar que a publicação em 1911 das suas *Wandlungen und Symbole der Libido* anunciavam o fracasso da sua amizade com Freud. Jones foi um leitor atento, com a certeza de que tinha sido o desvio em que Jung estava envolvido desde suas conferências americanas onde havia deliberadamente deixado de lado o enraizamento sexual da libido. Mas sobre a natureza do símbolo, é sobretudo Silberer que serve de suporte a Jones: o *Jahrbuch für Psychoanalyse* vem, com efeito, publicar em 1912, no seu volume IV, dois novos artigos de Silberer, com o qual chegam a seis suas publicações sobre o tema desde 1910. A despeito de certas diferenças, suas teses sobre a natureza do símbolo vão no mesmo sentido que as de Jung, ao ponto que Jones fala repetidas vezes da “escola Jung-Silberer” para colocá-lo em oposição – não há ganhos modestos em tal combate – à “escola psicanalítica” que fala então pela sua voz. É assim que, em plena guerra, o 19 de janeiro de 1916, ele toma a palavra ante o escasso público da *British Psychological Society* para lançar a primeira pedra a respeito da concepção junguiana do símbolo.

Ele se debate agora muito longamente com o “fenômeno funcional” que Silberer considera decisivo na formação do símbolo, mas nós não o acompanharemos no extremo deste ataque: a maneira que tem, pelo contrário, de salientar [x] nesse momento que a escola de Jung-Silberer está na origem de todo o debate requer toda nossa

atenção. Tomemos, então, diz Jones (na página quarenta do seu artigo, é verdade) alguns exemplos, e para começar o do falo[5]. Para Jung-Silberer, se uma serpente aparecer num sonho, “vai simbolizar com mais frequência a ideia abstrata de sexualidade que a ideia concreta do falo (the concrete idea of phallus), nos diz Jones, “enquanto que para a escola psicanalítica, simboliza [a ideia concreta do falo], ainda que, com certeza, esta é comumente associada á [ideia geral de sexualidade]”. A diferença avançada por Jones é, então agora, uma diferença de prioridade: o que é primeiro (o mais importante)[xi] para ele, é “a ideia concreta” do falo, e a ideia geral de sexualidade a ele vinculada não vem mais do que secundariamente. Sustentar o inverso, acrescenta ele humoristicamente duas paginas mais para frente “equivale a falar de uma pessoa que vai herdar traços ancestrais... por causa do seu primo [xii]”.

Se a ligação direta entre a imagem da serpente e a ideia geral da sexualidade lhe parece precipitada, é porque ele vê nela imediatamente uma rejeição das posições freudianas tais como elas se expressam em Totem e Tabu: ele lembra, com efeito que, segundo Freud, antes da adoração da ideia abstrata de poder criativo divino, houve uma “adoração fálica” (phallic worship) que estava fundamentalmente em relação com um falo real. Se a serpente tem alguma relação com a ideia de sexualidade, é mesmo porque ela representa um falo, o qual, com certeza, esta ligada a ideia de sexualidade. Ai onde a serpente como signo é lido imediatamente por Jung-Silberer, Jones, ao acrescentar (en ajoutant) [xiii] o termo mediador (o dito “falo real”), faz da serpente uma representação derivada, entre outras, no seio de uma sucessão indefinida, que tem, através disso, um termo primeiro: a ligadura original entre o “falo real” e a ideia geral de sexualidade.

Essa obsessão de uma origem conduz Jones a distinguir desde o início um “verdadeiro simbolismo” (true symbolism), o qual esta organizado ao redor de um número limitado de figuras: “Todos os símbolos, escreve, representam ideias de si e dos parentes consanguíneos imediatos, ou são relativos aos fenômenos do nascimento, do amor e da morte. “A partir desses símbolos primitivos, os símbolos “secundários” ou “derivados” vão pulular e nós os contaremos “aos milhares”, mas todos terão uma origem situável.

O que Jones recusa dar-lhe à escola Jung-Silberer pode então se resumir facilmente: é o aspecto imediato da junção operada pelo símbolo entre uma imagem do objeto (ou o próprio objeto) e o aspecto “abstrato” (sentido). Isto lhe parece, pelo contrário, dever ser compreendido como necessitando de uma longa história, e isso é para ele de tal modo evidente que desde sua primeira página, antes mesmo de atacar o âmago do seu assunto, escreve a propósito da palavra “simbolismo”:

“O que não é outra coisa (*qu'est ce d'autre*) que uma série sem fim de substituições evolutivas, uma substituição incessante de uma ideia, de um interesse, de um meio por um outro [6]

Podemos conceber após tal grito do coração, que soa como uma lembrança de evidências indiscutíveis, que ele é entendido no tema, e o luxo de precauções das que ele se rodeia tudo ao longo das cinquenta e sete páginas do seu artigo irão sempre no mesmo sentido: mostrar que é retrógrado pensar o símbolo como uma realidade diretamente apreensível, e pelo contrário, é progressista, científico – e freudiano -, pensa-lo como necessitando uma leitura mediata que deve sempre se desdobrar em uma série de substituições, nem que seja para fazer aparecer os termos recalcados.

Para Jung, pelo contrário, a associação entre a serpente e a ideia de sexualidade tinha se efetuado muito mais longe no passado e depois nós temos que nos haver com ela, tanto através da proliferação de símbolos fálicos, quanto a tipos de variações sobre um modelo regrado de uma vez para sempre. Numa tal perspectiva, o arquétipo se torna rapidamente indispensável, com o apelo dessa permanência de formas significativas. Como essas formas nos chegam, seja do mundo exterior, que não muda em nada desse ponto de vista, ou seja do intelecto (geometria euclidiana) que também não muda em mais nada, é tentador ver nelas os termos de uma língua dada de uma vez para sempre, dotada de uma morfologia e de uma sintaxe. Assim, a concepção junguiana do símbolo aparece, desde o início, afim à constituição de uma mântica [xiv], de uma leitura direta de significações que as formas do mundo, exterior e doravante interior, agenciam continuamente.

II . Jones e a concepção da gênese do simbolismo

Jones ficou advertido, indiscutivelmente, desde cedo, desse perigo nas concepções junguianas, mas ele as havia lido claramente nos artigos de Silberer; ele reclama, com efeito, a este último, de “ter cedido sobre a concepção do verdadeiro simbolismo e de ter concordado (rejoint) mais uma vez com a concepção popular do simbolismo como apresentação do abstrato em termos concretos” [7] .

Também para Jones, e por ele ter ficado dentro dos limites da problemática clássica do signo, há o “abstrato” e o “concreto” do sentido e da figuração. Mas o que é importante para ele, antes de mais nada, é mostrar que o abstrato desliza de uma figuração a outra, quase que indefinidamente, e que no fio deste movimento, esse “abstrato” se fragmenta, se diferencia, passando assim de uma identificação grosseira e totalizante até nuances sutis e delicadas. Ele escreve a partir da sua terceira página: “A natureza de um símbolo é de ser sensorial e concreto, enquanto que a ideia representada pode ser relativamente abstrata e complexa [8]”. Uma pequena nota sobre o relativamente (relatively) nos antecipa que no verdadeiro simbolismo, a ideia é mais frequentemente geral que abstrata, mas as itálicas do relatively vem propriamente sublinhar o essencial da tese de Jones, que se apoia então sobre uma passagem decisiva da Traumdeutung[xv] para a concepção que, então, ele defende [9]:

“O que hoje está ligado simbolicamente já foi, provavelmente, unido (vereint) nos tempos primordiais (Urzeiten) por uma identidade conceitual e linguística. A relação simbólica parece ser um resíduo (Rest) e uma marca (Markzeichen) desta identidade de antigamente.”

A partir da identidade simbólica, colocada como havendo sido inicial (de onde a expressão de “verdadeiro” simbolismo), houve um processo incessante em cujo percurso a ideia relativamente abstrata (ou geral) era ainda “complexa” e confusa, e que uma etapa suplementar, fornecendo uma (ou varias) novas figurações, permitiu fragmentar e diferenciar a identidade primeira -que foi, com certeza, de interesse- mas que todo progresso do conhecimento deve se diversificar/desdobrar tanto quanto é possível. “A ordem do desenvolvimento, escreve Jones, parece ser do concreto até o geral, e do geral em direção ao abstrato [10].” Para melhor apreciar esta posição de Jones, seguimos então o exemplo que nos dá em primeiro lugar, e que ele tira de Wundt [11]: há muito tempo, uma folha marrom e uma folha verde eram ditas com duas palavras inteiramente diferentes. Depois a palavra que servia para designar as folhas verdes foi se

estendendo a outros objetos quando se queria designar ou salientar “o verdor” (greenness) - e assim, passamos de um substantivo designando um objeto “concreto” (folha verde) a um adjetivo designando uma qualidade “geral” (verde). A única diferença, prossegue Jones, entre certa generalização valorizada (valable) (como são ao seus olhos as generalizações científicas) e “o simples fato do agrupamento em conjunto das coisas, tão característica do espírito primitivo, é o valor prático (practical worth) da generalização [12]” Assim, com sua teoria da gênese do simbolismo, desse simbolismo que vai se tornando mais refinado, indefinidamente, a partir de uma identidade tosca até as mais últimas diferenciações que nos seja dado a conhecer, Jones tem nas mãos uma “teoria da descoberta científica”, como ele não hesita de escrever..

O ataque de Jones não tem, então, mais do que coordenadas psicanalíticas. Certamente, ele sente muito bem que Jung deixa o objeto (*lâcher la proie* -soltar a presa) à sombra fazendo disso quase deliberadamente um impasse sobre aquilo que, ao seus olhos, constitui o aspecto escandaloso da verdade que ele defende: o sexo real, e não é só “a ideia” do sexual. Mais além desse combate sobre o tema de uma certa centralidade (centrage) da teoria freudiana sobre a sexualidade, vai se perfilar a partir daí, um outro, que se situa no nível onde Lacan, a seguir, vai batalhar: Jones combate Jung enquanto representante de um pensamento de outra época, na qual ele vai se distanciar muito da categoria da descoberta freudiana e vai se aproximar à uma concepção do signo que é propriamente aquela do ocultismo. Mas do mesmo modo que acabamos de ver como ele reprova Silberer de ter “retornado mais uma vez à concepção popular do simbolismo”, é possível apreciar até que ponto suas próprias posições correspondem ao credo clássico que suplanta a “assinatura das coisas”, e pelo qual seu combate contra Jung data, de uma certa maneira, da idade das Luzes.

Para estabelecer claramente o que ele entende por “verdadeiro simbolismo”, Jones parte da noção de metáfora; no seu modo de ver, toda metáfora pressupõe uma semelhança que permite aproximar dois termos até identificá-los. Se tal guerreiro se comporta como um leão, nós diremos dele que “É um leão”. Essa lembrança da concepção clássica da metáfora [13] encontra sua justificação no fato de que um “verdadeiro simbolismo” é tanto uma metáfora, como o produto de uma identificação:

“Nosso ponto de partida é que no simbolismo uma comparação entre duas ideias [...] é estabelecida inconscientemente e que uma delas – que para as necessidades da causa pode ser chamada de ideia secundária – sem saber-lo, substitui a ideia primeira, e portanto a representa[14]”.

Assim, a serpente (ideia secundária) se substitui ao falo real (ideia primeira) , herdando do fato desse sentido primitivamente amarrado a ideia primeira, aquela da sexualidade em geral. Isto posto, voltemo-nos agora ao capítulo IV (primeira parte) da Lógica da Port-Royal:

“Quando consideramos um objeto em si mesmo e no seu ser próprio, sem levar em conta o espírito o qual pode representar, a ideia que se tem é uma ideia de coisa, como a ideia da terra, do sol. Mas quando observamos um certo objeto como representando um outro, a ideia que se tem dele é uma ideia de signo e esse primeiro objeto se chama de signo. É assim que consideramos os mapas e os quadros. Assim, o signo inclui duas ideias: uma da coisa que representa, a

outra da coisa representada; e sua natureza consiste em excitar a segunda pela primeira [15]”

Esta série de julgamentos tem a mesma estrutura que a do símbolo visto por Jones: o fato de que um objeto seja representante de um outro – e se encontra assim tendo valor de signo – não impede de representá-lo, por sua vez, por um outro objeto. A serpente representa o falo, mas a mancha do guarda-chuvas pode muito bem representar a serpente, e assim, indiretamente, o falo.

A única diferença entre Jones e Port-Royal, é que Jones faz entrar em jogo a noção de inconsciente (e mais ainda dos dois princípios, de prazer e de realidade) para substituir a ligação de representação pela de identificação; a ideia segunda vem para tomar simplesmente o lugar da primeira - desde então recalcada - enquanto que o sentido colado a ela se acrescenta agora à segunda ideia. Alinhando assim o inconsciente freudiano à trama da concepção clássica do signo, Jones chega irresistivelmente a esta ideia de um “verdadeiro simbolismo” [16], aquele no qual as ideias essenciais que ele enumera várias vezes (*the bodily self, the relation to the blood relatives, birth, love and death*) foram associadas (*conjointes*) às suas “ideias primeiras [17]”, até o ponto em que elas não aparecem mais como signos, mas como coisas: “Uma vez o processo de simbolização efetuado inconscientemente, o individuo não se da conta do sentido do símbolo por ele utilizado, [...] e considera o símbolo como uma realidade [18]

A diferença está, portanto, neste espaço muito vivo entre Jung – que Jones situa entre aqueles que consideram o símbolo como uma realidade e, como consequência, o utilizam sem ler-lo – e aqueles que, sob a realidade do símbolo, sabem ver que esta coisa é um signo que representa sempre alguma outra coisa: não só um sentido, mas uma coisa “primeira”, com a qual esse sentido foi primitivamente ligado. Resta compreender o que Jones entende por “ideia concreta”, ou “falo concreto”, já que este adjetivo joga um papel sempre determinante neste artigo e constitui a ponta última da flecha que endereça a Jung. Esse “concreto” seria aí precisamente o que Jung descarta, e que constituiria o mais precioso da descoberta freudiana.

Não dá para entreve-lo senão perto do final do seu artigo, quando ele trata “de um outro aspecto do problema, propriamente, aquele da relação do símbolo com a ideia que ele expressa imediatamente (eu saliento [xvi]). “Com certeza, a serpente simboliza, para ele, de modo mediato, o falo; mas de modo imediato, a questão não é mais aquela “da relação do símbolo serpente ao falo, mas a do símbolo serpente à serpente mesma (*to the serpent itself*) [19] ”

Com esse “itself”, temos uma primeira aproximação do “concreto” em questão. O símbolo sendo compreendido como um signo, ele associa, com efeito, um significante (que, é na ocorrência, uma representação de coisa) e um significado (digamos aqui: sexo). Mas a serpente “concreta”, será para Jones o objeto serpente tal como ele se oferece, por excelência, ao conhecimento científico: réptil, ovíparo, venenosa, não venenosa, etc. Esta concepção é comandada pela sua ideia do verdadeiro simbolismo como identificação entre as coisas (o sol, a serpente, e...o falo, forçadamente) e as ideias que seriam soldadas com essas coisas, como uma palavra só para “folha verde” puxa para confundir “folha” e “verdor”, que os progressos ulteriores do saber virão distinguir. Daí a dificuldade sobre a qual Lacan vai ironizar repetidas vezes: o que é então esse falo concreto, esse falo real? . Questão tanto mais delicada que seria errado de ler nela um

“falo geral”, um tipo de abstração ou de objeto genérico, já que isto seria fazer equivaler a argumentação de Jones com a de Jung. O falo, aliás, não é um símbolo entre outros, mas o mais eminente dentre todos, e de longe.

Jones é tomado aí na armadilha do seu geneticismo: desde que a produção de símbolos não é mais que uma longa história de substituições sucessivas, lhe é necessário imperativamente, pôr no lugar um termo primeiro, um acontecimento inicial a partir do qual a série que ele estuda vai nascer. Neste sentido, pode a justo título se estimar freudiano, já que Freud é, ele próprio, tomado neste conflito, de modo geral com sua teoria do *après-coup* (a posteriori), e de modo exemplar com *Totem e Tabu* e seu famoso “*Im Anfang war die Tat*” (No começo era o ato). Ora o termo primeiro no assunto psicanalítico do simbolismo é, indiscutivelmente, o falo, e só ele, e é preciso então, para Jones, pensa-lo agora como não se substituindo a nada mais do que a si mesmo, the phallus itself.

Ele não se compromete numa toma de posição tão radical. Ele prefere tomar o exemplo do sol para mostrar que este último tem simbolizado com frequência o olho, o pai, ou, com certeza, o falo [20]. Nosso conhecimento científico do sol não tem podido ser feito mas que renunciando, aos poucos, cada vez com dificuldade, aos valores simbólicos que pareciam ser, por completo e naturalmente, os seus. A dificuldade residiria então no fato de que o saber daquele momento sobre o sol (que ele era um pai, por exemplo) não era considerado completamente como tendo um valor simbólico, mas como uma realidade. Se bem que, visto o peso desse gênero de “realidades” para o espírito humano, todo progresso no conhecimento era sistematicamente associado a esse saber anterior, e não era colocado então, em questão, num primeiro tempo, o sol enquanto pai. Apenas o alcance irresistível do princípio de realidade conduziu, segundo Jones, a abandonar de repente a concepção do sol-pai, a ler desde então essa identificação como um símbolo (o que não era o caso anteriormente), e a avançar em direção a um conhecimento do sol “itself”, do sol “concreto”, separado de toda identificação abusivamente ditada pelo princípio do prazer.

Daí o problema: se o sol mais “concreto” está no início (à l’arrivée), como o “falo concreto” poderia estar no começo? Mas ao mesmo tempo, se ele não está, se nós não temos um tal começo no qual a percepção de um objeto se diferenciaria, ao menos teoricamente, dos valores significativos dos que ele está carregado, como dar conta da série das substituições que vão vir a figurar essa “ideia primeira” – e concreta – do falo ?. Querendo, não sem algumas boas razões, atacar a concepção imanente do símbolo a respeito da qual Jung, e mais ainda Silberer, se direciona, Jones encontra-se trancado nas aporias [xvii] de uma gênese do símbolo. E a aporia, como bem frequentemente acontece, não aparece mais do que nos limites do quadro. Tanto é assim, que não se trata mais que de descrever a sucessão de substituições, à qual Jones dá a maior importância (avoir la partie belle), tornando-se fortemente convincente quando vem denunciar “o dédalo do misticismo, do ocultismo e de teosofia [pela qual] Silberer implicitamente, e Jung explicitamente abandonam os métodos e os cânones da ciência, em particular as ideias de causalidade e de determinismo [...]” [21]. Mas se damos atenção ao seu ponto de partida, o belo arranjo de Jones se torna logo, ele próprio, altamente problemático, e faz apelo a outra coisa diferente de arranjos locais.

Esse “falo concreto” na origem da onda de expansão simbólica é idêntico, com efeito, pelo menos desde o ponto de vista formal, ao assassinato do pai de *Totem e tabu* que

permite Freud compreender o herói trágico (Édipo) como “repetição tendenciosa” de um assassinato original. Jones, seguindo o modelo de Freud, se dá um termo primeiro, um aparato inicial entre um falo “tal qual”, poderíamos dizer, e as significações emocionalmente mais importantes para o ser humano. A inibição e o recalque farão desaparecer, por consequência, essa figura inicial e vão abrir, assim, a série de substituições que vão conduzir, o processo obrigatoriamente, até nosso saber atual. O fio, por mais torto que ele seja, não se rompe no primeiro tempo, quando o ser humano é comprometido na significação, e assim, até o dia de hoje, a racionalidade vai parecer salva. Mas na medida em que Jones parece ter razão quando fala de “equivalentes simbólicos”, tanto quanto seu “verdadeiro simbolismo” torna-se um problema quando nós os estudamos nas suas “condições limites” como se expressam os físicos.

III. Lacan e o falo como referencia

Para ler este impasse, é preciso poder partir de bases diferentes, tanto das de Jones quanto das que foram consideradas em relação à posição de Jung-Silberer. Foi o caso de Lacan e unicamente dele, como ele salienta em sua nota 1 da página 703 dos Escritos na qual ele coloca em série o texto de Jones que acabamos de comentar, aquele sobre “O desenvolvimento da sexualidade feminina” (1927) e aquele sobre “A fase fálica” (1932). Esses textos são, com efeito, completamente guiados pela concepção do geneticismo simbólico [22] que acabamos de entrever, e Lacan lê neles, a justo título, a raiz do “completo realinhamento [de Jones] ao geneticismo dos fantasmas dos quais Melanie Klein faz a chave da sua doutrina”.

Esta comunidade lhe resulta legível porque ele fala “desde outro lugar” (*d’ailleurs*) à partir de uma outra época em relação ao pensamento do signo, quer dizer, a época pós-saussuriana, o que o leva a assinalar que “toda reflexão sobre o simbolismo na psicanálise [tem] permanecido detida [nesta perspectiva geneticista] até nosso informe de 1953.”

“*Função e campo da palavra e da linguagem*” produz, portanto, uma ruptura, na manifestação do próprio autor, no sentido em que nela se apresenta uma concepção homogênea do signo e do símbolo, desde seu ponto de partida mesmo, diferente daquela que acabamos de ver em Jones, em Freud, bem como nos senhores de Port-Royal. Essa diferença requer um alongamento, um aprofundamento da concepção clássica.

Não vamos insistir aqui sobre a virada operada por Lacan nesse informe de 1953, confrontado a Saussure, visto que ele coloca o significante sobre o significado, e esquece deliberadamente de contornar esse par pelo círculo que o constituiria em um signo perfeitamente individualizado [23]. É necessário para nós, com efeito, dirigirmo-nos rapidamente – sob pena de perder o fio deste alinhamento Jung/Jones/Lacan – em direção às consequências desta supremacia do significante sobre o significado enquanto à natureza do próprio falo, esse falo no qual a economia clássica do signo, ainda que suplementada pela noção do inconsciente, não chega a dar conta. No seu texto de 1959, Lacan, imediatamente após sua crítica direta a Jones, testemunha assim a aquisição saussuriana quando escreve:

“[...] A relação do real com o pensamento não é a do significado com o significante, é que a primazia que tem o real em relação ao pensamento se inverte do significante para o significado [24].”

Para retomar os mesmos termos de Jones, o que aparece “concreto” a Lacan, não é esse fragmento de real (falo real) que um primeiro significado teria desde então tomado a seu cargo graças ao primeiro símbolo fálico, mas esse fragmento atual de significante presente no símbolo, e mais nada. Se bem que em lugar de procurar sempre mais longe na série das substituições um significado mais original, tal que ele se confundiria quase com o pedaço de real que ele representaria, Lacan confirma a esse respeito a impossibilidade denunciada no seu momento por Saussure: não passamos continuamente de um significado a um objeto. Tão idênticas como pudessem ser à primeira vista, há um hiato porque não são da mesma natureza. O significado é linguístico e forma parte do signo; o objeto pertence ao mundo, fora de toda problemática de representação.

Compreendemos nisso mesmo o impasse sobre o qual Jones ensaiava articular um falo real e concreto, como uma tentativa de fazer sustentar a "coisa representada"... à coisa mesma [25]. Esta espécie de legitimação de um signo ou de uma cadeia de signos por um objeto (ou um acontecimento) real inicial acaba numa descontinuidade que ela finge ignorar: por mais longe que nos remontemos na série de substituições, não sairemos do signo. Detrás de todo novo significante, haverá talvez um novo significado, mas nunca jamais um objeto concreto [26]. Jones, então, tem razão, aos olhos de Lacan, de ver no falo o que regra a série de símbolos sucessivos. Mas, desde que ele esteja, desde então, excluído de pontuar uma origem nessa sucessão, não resta mais a fazer desse onipresente falo que a razão (matemática) desta série, o que se repete em cada substituição, em cada uma das passagens de um significante a outro, relegando assim o significante anterior à categoria de significado [27]. É o que Lacan faz quando escreve: “[...] o falo tem a função de significante da falta a ser que determina no sujeito sua relação ao significante [28]”, e mais longe ainda: “[...] o falo [...] é o significante da perda mesma que o sujeito sofre pela fragmentação do significante [...]” [29]. Estas citações permaneceriam, por enquanto, opacas, a quem omite a virada, discreta mas decisiva, que Lacan toma na página 710 [718 na edição em português] dos seus Escritos: “A análise”, ele escreve, “nos mostrou que é com as imagens que cativam seu erros de individuo vivente que o sujeito vem a provar sua implicação na sequência significante.”.

A análise – como (acontece) com frequência quando nós a encontramos em posição de sujeito gramatical – tem boa sustentação, mas uma pequena nota nos ensina mais substancialmente que é necessário ler aqui os efeitos da concepção lacaniana do espelho, a qual permite pensar nessa “implicação” do desejo humano na sucessão significante como possuindo uma base narcísica. Mais claramente talvez, Lacan escreve algumas linhas mais para frente:

“Se, como dizemos, o homem está aberto para desejar tantos outros em si mesmo quanto seus membros têm nomes fora dele, se ele tem de reconhecer tantos membros disjuntos de sua unidade, perdida sem jamais ter existido, quantos existem entes que são a metáfora desses membros [29]’, vê-se também que está resolvida a questão de saber que valor de conhecimento têm os símbolos, já que são esses mesmos membros que retornam para ele após terem vagado pelo

mundo sob uma forma alienada. Esse valor considerável quanto à praxis, é nulo quanto ao real” [30].

Saliento esta última frase na medida em que ela indica por si só até que ponto Lacan fica atento às consequências últimas da sua posição, especialmente aí onde elas se opõem em cento e oitenta graus às de Jones. Para este último, do simbolismo mais longínquo e grosseiro até o saber científico atual (onde a seus olhos a psicanálise tem muito evidentemente um lugar de escolha), há continuidade. Para Lacan, não há nada disso: os símbolos não nos dizem quase nada quanto ao real. Eles não são mais do que nomes para designar essas projeções narcísicas que nós quereríamos para todos os fins tomar como partes do mundo, mas que não são, jamais, mais que fragmentos corporais.

Não é o mito da gênese que está em jogo aqui (como é o caso para Freud e Jones), mas aquela do eterno renascimento de Osiris. Completamente despedaçado pelo seu irmão Seth, a paixão de Isis soube reunir os quatorze fragmentos desse corpo desmembrado que, de retorno à vida, deu-lhe imediatamente um filho: Horus. O falo segundo Lacan é para se compreender sobre esse modelo [31], no qual a origem se esfumaça. No movimento mesmo pelo qual o desmembramento que impõe o significante cai repetitivamente sob a unidade narcísica do vivente. O que foi separado, disjunto e sem vida é recolocado em membros, re-falocizado, e o falo não é para se procurar em parte alguma fora nesse retorno ao um, às consequências previsíveis: uma criança, um novo vivente, uma nova origem. O falo não está mais “no começo”, ele está no ponto de fabricação de uma origem indefinidamente repetida, e se ele é, assim, situável pelos seus efeitos, é porque há de ser procurado como causa, fora esta tensão essencial entre o desmembramento significativo e a unidade narcísica.

Para ilustrar esse falo com uma anedota que não tem nada de mítica, mas deve sua estrutura e seu artifício à série de Fibonacci [xviii], tomemos por um instante a postura da criança sábia, e escutemos a história a seguir: um homem está a ponto de morrer; ele está muito triste, e não porque o desenlace está próximo, mas porque ele tem dezessete camelos, e três filhos. Ora aí onde ele manda legar ao seu mais velho a metade dos seus bens, ao segundo a terça parte, ao caçula a nona parte. Ele fica aflito com a ideia de um temível massacre, quando de repente lhe aparece a solução. Ele se dá o trabalho de tomar emprestado um camelo do seu vizinho, e providencia por um tempo o camelo número dezoito, dá a metade ao seu filho mais velho (a metade), seis ao segundo (a terça parte), dois ao caçula (a nona parte). Nove e seis, quinze, mais dois dezessete. Dá uma benção ao seu vizinho, lhe dá seu camelo, e morre.

Entre o horrível desmembramento do massacre/carnificina no vivente, e a perfeita divisibilidade que torna viável cada parte, o dezoitoavo camelo diz da natureza do falo segundo Lacan. Não é, por certo “nada”; é um significante graças ao qual nosso homem pode morrer, porque a lei, é necessário salientar aqui, obriga-o a legar os camelos, não a carne (viande) de camelo. Ele [xix] pode então, desaparecer sob o ser do significante” [32], ele pode “estar morto” na medida em que (pour autant que) um significante terá servido de índice/índice disso que falta-a-ser onde ele deve advir para ocupar o lugar que lhe cabe na sucessão das gerações.

Nesse movimento, o significante “falo” perde toda referência própria. Não é mais, como em Jones, o representante primeiro do “órgão masculino”, ele designa a ausência dele. O

debate sobre a fase fálica, dá para ver, é fatalmente grave, pela concepção que todos e cada um se faz do símbolo, quer dizer do signo, e por consequência: do falo.

Esse falo não é, de modo algum, para Lacan um signo que representaria alguma coisa (o órgão masculino, por exemplo), mas um significante da "falta-a-ser", dito de outro modo, o significante de nenhum significado particular. Um ano antes da sua escrita desse artigo sobre a teoria do simbolismo em Jones, em 18 de fevereiro de 1958, exatamente, avançava prudentemente no seu seminário:

"Permitam-me uma fórmula que vai parecer-vos ousada [...], se vocês querem admiti-la no momento sob a forma arrumada (ramassée) para seu uso operacional, ... vos diria que frequentemente, no sistema significante, nós devemos considerar que o falo entra em jogo a partir do momento em que o sujeito tem que simbolizar como tal, nessa oposição do significante ao significado, quer dizer a significação"

O índice/significação "como tal", é aqui o falo. Se nos lembramos que, alguns anos antes, Lacan tinha escrito um texto tão denso quanto decisivo com o título ; "A significação do falo", e que alguns anos mais tarde ainda, ele havia salientado que esse título não era mais do que um pleonasma, podemos adivinhar uma bela constância nesta abordagem do falo como "significante do significado em geral"(outra fórmula desse mesmo 18 de fevereiro de 1958).

Nesse desmembramento narcísico que implica o fato de se engajar na fragmentação significante, o falo é o que vem representar o sujeito, dito de outro modo, nada que se encontre no mundo, no mínimo esse sujeito e antes de mais nada (*du moins ce sujet est bien*) "o que é representado por um significante para outro significante".

Talvez pressintamos a circularidade em jogo de tais raciocínios; ela é inelutável. Não se trata, nesse nível, de dizer "o verdadeiro sobre o verdadeiro", mas de construir um conjunto coerente de enunciados, cada um deles tendo desde então valor de elemento numa bateria axiomática com a qual vão se formular os teoremas por vir.

Não é o lugar de se arriscar aqui muito mais nessa coerência interna dos enunciados de Lacan sobre a tomada do sujeito no funcionamento significante. Deveríamos, para isso, tomar em conta as modificações de fundo introduzidas por Lacan a partir de 1971 para, de uma certa maneira, "retificar o tiro" dessa teoria da primazia do simbólico, aqui apresentada apenas na medida em que é com ela que Lacan responde a Jones. Teria sido suficiente para nós, notar que sua nova acepção do falo dispensa-o de toda pesquisa de uma origem deste termo, e reforça então sua crítica ao geneticismo do qual Jones tinha se feito o arauto, concedendo, em relação ao símbolo, na ocasião (contra Jung), e depois aos fantasmas de Melanie Klein (contra Anna Freud).

Sobre este ponto, Lacan diverge então de Jones sem hesitação nem nuance, e pretende sustentar um ponto de vista mais afim à coisa analítica, não mais nem menos do que Jones pretendia em sua crítica a Jung. Esta posta em série dos três "saltimbancos" não escapa à Lacan no momento mesmo onde ele o efetua tomando seu lugar, o que explica talvez sua estranha conclusão"

Pois qual, então, [...] dentre dois homens que saiam um após outro de uma chaminé para o interior do salão, quando ambos se olharem, terá a ideia de se lavar? A sabedoria contrasta aqui [...] e conclui expressamente: quando dois homens se encontram ao sair de uma chaminé, todos dois têm a cara suja” [33]

Mas esta modéstia conclusiva não poderia fazer esquecer a altura do tom do exergo (inscrição), onde Lacan faz falar a personagem de Glendower, o galês do Henry IV de Shakespeare, para endereçar a Jones um cumprimento post-mortem [34] no qual uma certa camaradagem de armas deixa aparecer, de todo modo uma viva certeza da vitória.

*“Faites-lui donc savoir s’ il y a quelque humble mortel’
Pour me suivre dans les dures voies de la science
Et soutenir mon pas dans les ténébreuses expériences. [35]*

... "Onde se acha o mortal ...
...que chamar-me possa de aluno, ou que me tenha ensinado algo?...
... que me tenha assistido na senda áspera das artes, ou comigo cooperado em quaisquer transcendentais experiências...".

23/6/16 – 6/7/16

Notas de Rodapé:

[1] Também com o título La lógica de Port-Royal, livro publicado pela primeira vez em 1662, mas que conheceu em dois séculos e meio não menos de quarenta e quatro edições francesas – das quais cinco diferentes em vida dos autores – sem contar as traduções.

[2] Dai as dificuldades, não tão ligadas ao objeto da descoberta mas aos instrumentos conceptuais com os quais Freud tenta então captá-los; o exemplo mais chamativo nesse domínio sendo aquele da “representação inconsciente”, verdadeira contradição nos termos.

[3] Como é o caso da maior parte dos sistemas de significação antigos. Um exemplo entre outros: O açougueiro de Tchouang Tseu, que não afila nunca a lamina da sua faca porque sabe fazê-la passar justo entre as articulações do animal. Maneira de dizer que o sábio é aquele que sabe fazer coincidir o corte simbólico e o corte real.

[4] J .Lacan, *Écrits*, op. Cit., p.764.

[5] Nos já sabemos, a partir da página 16, “que há provavelmente mais símbolos de órgão masculino mesmo (the male organ itself) que todos os outros símbolos reunidos”.

[6] E. Jones, “The Theory of Symbolism”, *Papers on Psycho-analysis, Fifth Edition*, Maresfield Reprints, London, Copyright 1948, Baillere, Tindall and Cox, p. 877.

[7] E. Jones, op.cit., p. 127

[8] *Ibidem*, p. 89

[9] E que Lacan não pode se privar de recitar, precisando sobre isso: “[...]. podemos com legitimidade nos perguntarmos se o trabalho de Ernest Jones não há realizado o essencial do que ele podia fazer naquele momento, si ele não tinha chegado tão longe como possível no sentido da indicação que ele recebia de Freud [...]”. Maneira discreta, mas efetiva, de salientar que Freud e Jones partilham ambos a mesma inteligência do signo, ainda que o primeiro sabia, na ocasião, mostrar-se mais cavaleiro que o segundo nas fronteiras desse modo de pensar clássico. Para a citação de Freud: “*L’interprétation des rêves*, PUF, Paris, 1967, p.302, e *Die Traumdeutung, Studienausgabe*, Fischer Verlag, Frankfurt, 1972, vol. II, p.

[10] E. Jones, op.cit., p. 113.

[11] Uma das grandes conferências de Freud na sua escrita de Totem e Tabú, segundo Frazer.

[12] *Ibidem*, p.114

[13] Definição de Fontanier: “Metáfora: tropo por semelhança que consiste em apresentar uma ideia segundo o signo de outra mais impactante ou mais conhecida que, além de mais, não de vincula à primeira por nenhum outro laço particular mas que por uma certa conformidade ou analogia. (*Les figures du discours*, Flammarion, Paris, 1968, p. 99). Definição de Du Marsais: “Figura pela qual se transporta, por assim dizer, a significação própria de uma outra significação que não lhe convém mas que em virtude de uma comparação que está no espírito”. (*Traité des tropes*, Le Nouveau Commerce, Paris, 1977, p. 112)

[14] E.Jones, *ibidem*, p.104

[15] *La logique...*, op.cit., p.80

[16] Como o próprio Freud, pelas mesmas razões, vai chegar a um certo número de termos “originais”: a primeira satisfação, o assassinato original do pai, o tempo primeiro do *après-coup*, etc.

[17] Essa ideia primeira” devem ser compreendidas como as primeiras figurações das “ideias essenciais” enumeradas por Jones. Essa flutuação sobre o termo “ideia’ (Idea) se liga também na citação de *La logique de Port Royal*, e é altamente sintomática da ordem clássica.

[18] *Ibid.*, p. 97

[19] *Ibid.*, p. 132

[20] E. Jones, op. cit., p. 132

[21] *Ibid.*, p. 135

[22] A comunidade de pensamento entre Jones e Klein não deixa de aparecer, com efeito - mantendo todas as diferenças- quando ficamos atentos ao geneticismo que caracteriza

um e outro, uma sorte de maneira comum de ler na temporalidade o que, em Freud, se oferece quase sempre à ler ao mesmo tempo sobre o plano temporal e sobre o plano lógico.

[23] . Sobre esta reviravolta, e algumas das suas consequências, ver J. –L.Nancy e P.Lacoue-Labarthe, *Le titre de la lettre*, Aubier-Montaigne, Paris, 1975, e G.Le Gaufey, *L'incompletude du symbolique*, EPEL, Paris, 1991, PP.147-166. Ver também, sobre a teoria do escrito em Lacan, J. Allouch, "Um sexe ou l'autre", em *Littoral* no 23/24, Eres, Toulouse, 1987.

[24] J. Lacan, *Ecrits*, op.cit., p. 705; *Escritos*, Jorge Zahar Editor, p.712

[25] Igual a Freud, com toda sua problemática do "engrama", pode passar da coisa (ou do acontecimento) até seu traço psíquico. Para uma crítica aguda desta problemática freudiana, ler e reler J.Lacan, "Mais além do princípio de realidade", *Écrits*, p. 73-97

[26] Desde a teoria da origem da escrita que aqui se perfila – a humanidade teria passado, um belo dia, de um desenho mais e mais aprimorado à letra mesma – segue o mesmo raciocínio, e tem constituído uma sorte de provérbio para a época clássica, até Champollion ao menos (o que não impede alguns de professa-la hoje sem mais cuidados).

[27] É nesse texto de 1959 que encontramos essa definição da metáfora como "implantação, numa cadeia significativa, de um outro significativo, mediante o qual aquele que ele suplanta cai na categoria de significado e perpetua nela, como significativo latente, o intervalo em que outra cadeia significativa pode ser enxertada" *Ecrits*, p. 708. [p. 716 em português]

[28] .Ibid., p.710

[29] Ibid., p. 715

[29'] Nossa opção de tradução, a partir da versão em espanhol dos *Escritos*: ..."quantos entes há que são a metáfora dos seus membros" , para o fragmento : "qu'il y a d'étants qui sont la métaphore de ses membres".

[30] Ibid, p.711. [p. 719 em português].

[31] Assim, vamos ver surgir sob a pena de Lacan essa definição mítica do falo""[....]fantasia inconsciente das impossibilidades de desejo masculino, tesouro em que se esgota a impotência infinita da mulher, esse membro para sempre perdido por todos aqueles - Osiris, Adonis, Orfeu – dos quais a ternura ambígua a Deusa-Mãe tem que reunir o corpo despedaçado, [...], *Ecrits*, op.cit., p. 715.[p.723 em português].

[32] *Écrits*, p. 709

[33] *Écrits*, p.717.

[34] Como seu título indica, o artigo de Lacan foi escrito para homenagear a memória de Jones, falecido alguns meses antes, em 1958

[35] Para apreciar esse exergo, citação de Lacan, nos Escritos em português, p.704 em "À memória de Ernest Jones", de Henry IV, Parte I, III-I, verso 45-47, de Shakespeare, acrescentamos as linhas precedentes, tal como encontramos na fonte de Internet consultada: "...Toda a minha existência é a melhor prova de que escapo do rol dos homens baixos. Onde se acha o mortal, em todo o vasto recinto da Inglaterra, Escócia e Gales, que o mar circunda, que chamar-me possa de aluno, ou que me tenha ensinado algo?. Um filho de mulher mostrei-me, ao menos, que me tenha assistido na senda áspera das artes, ou comigo cooperado em quaisquer transcendentais experiências...".

Na versão em inglês:

*"And all the courses of my life do show
I am not in the roll of common men.
Where is he living, clipp'd in with the sea
That chides the banks of England, Scotland, Wales,
Which calls me pupil, or hath read to me?
And bring him out that is but woman's son
Can trace me in the tedious ways of art
And hold me pace in deep experiments".*

Notas de tradução:

[i] Truísmo: (do inglês truism, de true, verdadeiro). Verdade trivial, tão evidente que não é necessário ser enunciada. Dicionário Aurelio p. 1723.

[ii] Teriaga: thériaque, no original em francês, verte ao português como "teriaga", significando: 1.Medicamento e composição complicada, que os antigos empregavam contra a mordida de qualquer animal venenoso. 2.Remédio caseiro. 3.Coisa de sabor amargo. Dicionário Aurelio p. 1666.

[iii] Assinatura rerum: expressão em latim para "assinatura das coisas".

[iv] Mistagogias: Iniciação nos mistérios duma religião. Mistagogo: 1.Entre os antigos gregos, sacerdote que iniciava os neófitos nos mistérios de Elêusis. 2.Antigo sacerdote que ensinava as cerimônias e os ritos de uma religião; mestre dos mistérios. 3. P. ext. Iniciador, mentor. Dicionário Aurelio. P. 1142.

[v] Instrumento , entre parênteses, é acréscimo da tradução.

[vi] Saussuriano, se refere a Ferdinand de Saussure, contemporâneo de Freud, linguista fundador da linguística estrutura e do conceito de signo. A saber, não se conheceram, nem pessoalmente, nem pelas suas obras.

[vii] Saussure escreve o Signo como uma moeda de duas caras, ou relação biunívoca significado/significante, enquanto Lacan vai inverte-la colocando Significante/significado, não biunívoca, e salientando a relação entre significantes.

[viii] Axiomática: Filosofia. 1.Conjunto de axiomas de que se deduz uma teoria ou um sistema lógico ou matemático. Axioma: Filosofia: Premissa imediatamente evidente que se admite como universalmente verdadeira sem exigência de demonstração. 3. Lógica. Proposição que se admite como verdadeira porque dela se podem deduzir as

proposições de uma teoria ou de um sistema lógico ou matemático. Dicionário Aurélio.p. 209

[ix] Polichinelo: De polichinello, personagem da comédia italiana. Tem vários significados em teatro e em sentido figurado.

[x] Camper, no original em francês, “acampar”, ou mais propriamente, neste caso escrever um relato muito vivo (écrire un récit très vivant).

[xi] "en premier", em francês no original. Questão de tradução.

[xii] "Du fait de", expressão em francês equivalente a “em razão de”, “por causa de”.

[xiii] "en ajoutant", em francês no original. Questão de tradução.

[xiv] Mântica: do grego mantiké, “arte da adivinhação”. Domínio da adivinhação no antigo mundo grego, constituído pelas ciências oraculares. Fonte: internet.

[xv] Traumdeutung, a "Interpretação dos sonhos" , de Sigmund Freud

[xvi] Se refere ao autor do texto, Guy Le Gaufey.

[xvii] Aporia: Filosofia. Dificuldade, de ordem racional, que parece decorrer exclusivamente de um raciocínio ou do conteúdo dele. Hist. Filos. "conflito entre opiniões contrárias e igualmente concludentes, em resposta a uma mesma questão. Retórica: Figura pela qual o orador finge hesitar, ter dúvida, na escolha de uma expressão, de um rumo para o discurso.

[xviii] Sequência de Fibonacci: sequência de números inteiros, começando normalmente por 0 e 1, n a qual, cada termo subsequente corresponde a soma dos dois anteriores. Fonte: Wikipédia, internet. Assim: 0,1,1,2,3,5,8,13,21,34,...

[xix] Ele: se refere ao sujeito. P.717 dos Escritos em português.

**Da carta à letra:
construção do conceito de letra
nos primeiros seminários de Jacques Lacan
Guilherme C. Oliveira Silva**

Resumo:

O presente artigo retorna aos quatro primeiros seminários de Jacques Lacan com o intuito de analisar a construção e gênese do conceito de letra na obra do psicanalista. Trabalhar-se-á detidamente o texto *Instância da letra*, tomado como o primeiro momento de formalização do conceito. Espera-se demonstrar, entretanto, que o conceito já existia antes de sua formalização, sob a forma de ideias aparentemente desconexas no primeiro seminário (como *leitura do significante*, *hieróglifo*, *ser*, etc), que com o passar do tempo se sintetizam na letra. Comentar-se-á também, para tanto, um outro texto importante nessa construção conceitual, a saber *O seminário sobre a carta roubada*.

Palavras chaves: *letra*, *significante*, *carta*, *leitura*, *ser*.

Costuma-se dizer que *lettre* aparece, pela primeira vez, em *Séminaire sur la lettre volée*, e que somente é formalizada enquanto conceito em *L'instance de la lettre dans l'Inconscient ou la Raison depuis Freud* (MALEVAL, 2010). Isso pode servir como uma orientação geral sobre os primeiros passos de *lettre* na obra de Jacques Lacan, mas não permite detalhar seu início, o que simplifica sua gênese. Ao fazer uma pesquisa bibliográfica da palavra nos primeiros seminários, encontramos algumas passagens, anteriores ao *Instancia da letra* (dentre elas, algumas até mesmo anteriores ao *Séminaire sur la lettre volée*), onde o sentido de *lettre* se aproxima da sua futura formalização conceitual. Já no seminário 1 parece haver uma ideia de *leitura*, ligada à estrutura significante, que se aproxima do conceito. É por vezes encarnada pela palavra *lettre*, tanto segundo o sentido de uma carta, quanto de letra. Porém, nota-se também aparições dessa ideia com o uso de outras expressões, como *hieróglifo*, *signo*, *alfabeto*, *ordem do ser literalmente criada pelo simbólico*, etc.

Parece-nos que se trata de algumas teses que só serão de fato formalizadas em *L'instance de la lettre dans l'inconscient*, mas com as quais Lacan já estava às voltas antes de 1957. Para compreender esse movimento, faremos primeiramente uma apresentação dos pontos essenciais relativos à letra, nos baseando na maneira como ela é formalizada no texto de 1957. Na sequência, mapearemos sua construção através dos seminários, sublinhando algumas passagens que dialogam com esse texto.

Instância da letra

L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud (LACAN, 1957/2001) é um trabalho muito bem elaborado, no qual diversas questões importantes na época para Lacan (e posteriormente) se encontram desenvolvidas e formalizadas. Segundo Le Gaufey (1991), é um texto que condensa o essencial da operação significante. Faremos

uma análise e discussão do estatuto do conceito de letra nesse momento, considerando que se trata do primeiro trabalho no qual *lettre* aparece formalizada.

É importante notar que Instância da Letra foi publicada num volume sobre ciências humanas da revista *La psychanalyse*, e que a discussão a partir da qual surgiu foi uma discussão sobre literatura e filosofia (*Groupe de philosophie de la Fédération des étudiants ès lettres*). Pois é nesse quadro conceitual (psicanálise e ciências humanas) que Lacan localizará a psicanálise entre o escrito e a fala.

Para além da fala do paciente, a psicanálise nos faz descobrir a estrutura da linguagem no inconsciente. Isso teria a ver com o escrito, vindo a letra aí como suporte material que o discurso concreto toma emprestado da estrutura da linguagem (LACAN, 1957/2001). Ou seja, nesse momento letra é matéria da linguagem, estrutura localizada do significante (*ibid*).

A noção de escrito é, portanto, ligada à noção de estrutura, o que nos leva a pensar no então projeto de validação da psicanálise enquanto uma ciência (BEER, 2015), proposto por Lacan a partir do uso da linguística, estruturalismo e conceitos da matemática. É importante sublinhar, todavia, que não se trata de uma noção qualquer de escrito. O projeto científico encarnado pela letra se atém ao significante e não ao significado. Ao se servir do algoritmo S/s, Lacan não só dará uma importância maior ao significante em relação ao significado, como dirá que é pelas ligações próprias aos significantes que haverá gênese mesmo do significado (LACAN, 1957/2001).

Para compreender essa diferença entre significante e significado, é importante partir de uma outra distinção feita por Lacan: significado e sentido não são a mesma coisa, e é com o sentido, na cadeia significante, que se constitui um significado. O sentido insistiria, como antecipação, na cadeia mesma do significante. Sublinha-se esse ponto: é no significante que surgiria algo como uma insistência do sentido. Entretanto, nenhum dos elementos significantes consistiria o sentido (*ibid*). Como dirão Philippe Lacoue Labart e Jean-Luc Nancy (1991), a letra tem a ver com essa insistência do sentido que não se esgota; com essa insistência sem constituição, pois ela (letra) não tem qualquer sentido em si mesma.

Através disso, entretanto, surgem efeitos de significação (ou significância, como Lacan prefere nomear). A metáfora e a metonímia seriam tidas como orientações na cadeia significante que permitem ao sentido tomar lugar, criando assim tais efeitos. Ou seja, se o sentido insiste no significante, mesmo que este não o constitua, serão a metáfora e a metonímia orientações dessas insistências, que constituirão imagens (poderíamos dizer) que significarão. Ao se tomar a parte pelo todo (metonímia) ou uma palavra por outra palavra (metáfora), a insistência do sentido é orientada, seja por um deslocamento através dos significantes, seja por uma condensação. Como se uma significação fosse criada, na experiência temporal da falta a ser, ou na imagem do que seria, no “como se” do sintoma do sujeito.

Esses pontos configuram um quadro geral da letra. Há aí o escrito e a estrutura, o significante e o sentido e o signo letra propriamente. Veremos na sequência alguns outros termos que incarnam o sentido da letra enquanto signo.

Signos da letra

Lacan insiste na ideia de uma letra do discurso, que a obra freudiana nos aportaria. Como comentado atrás, letra é suporte material através do qual algo da estrutura da linguagem (do inconsciente estruturado como uma linguagem) pode ser lido. O discurso do Outro, inconsciente, do qual o sujeito se mantém servo, seria revelado com a produção de letras do inconsciente (LACAN, 1957/2001). Aqui cabe para o autor uma comparação do trabalho de decifração freudiano com a decifração de criptogramas de uma língua perdida. Esse ponto merece um pequeno destaque, porque, como veremos à frente, o termo “criptograma” aparece diversas vezes no decorrer dos seminários, sendo um dos “títulos” da letra antes do texto Instância da letra.

Outro termo importante, na mesma corrente do criptograma, é o hieróglifo. Os dois são tomados como signos pertencentes a um sistema de escrita a partir do qual é possível ler algo do significante. A ideia da letra, em todos os momentos que pudemos constatar, estará atrelada a um sistema de signos através do qual surge uma leitura tal (também chamada de tradução em certos momentos por Lacan).

Além do significante e sua leitura, do sistema de signo e seus nomes, há ainda uma outra ideia, importante na economia conceitual da letra, desenvolvida em relação à insistência do sentido. Trata-se de uma questão sobre ao ser, aparecendo desde o início dos seminários, e bastante trabalhada no Instância da letra. Vejamos como Lacan a desenvolve no texto de 1957.

Letra e o ser (Lettre e L'être)

A problemática do ser ressoa em diversos momentos na problemática da letra. Encontramos passagens nos seminários nas quais Lacan fala sobre a ordem do ser literalmente determinada pela linguagem, em paralelo a termos como *tradução*, *signo*, etc. No texto em questão, Lacan se voltará mais à letra e ao ser, englobando as reflexões anteriores nessa associação. A questão do ser, como numa charada do sonho, como num enigma que se instaura com as formações do inconsciente, surgirá a partir de uma operação de *escrita*, diante da qual o sujeito se sente excêntrico em relação a si mesmo. Dizendo de uma outra forma, é com uma escrita que vai além do sujeito consciente que se introduz uma questão sobre o ser:

Que o sonho disponha da fala, não muda nada – visto que para o inconsciente ela não é senão um elemento de colocação em cena como os outros. É justamente quando o jogo e igualmente o sonho se chocarão contra a falta de material taximático para representar as articulações lógicas da causalidade, da contradição, da hipótese, etc., que eles demonstrarão que se trata de um trabalho de escrita e não de pantomima. (*ibid*, p. 509. Tradução nossa)

Escrita aqui está fortemente vinculada à *leitura* do significante: escrita que permite uma leitura disso que foi colocado em cena no sonho (1). Sua importância se faz naquilo que transmite sobre uma produção *para além* do sujeito, que o faz excêntrico em relação a si mesmo, e que permite uma leitura do seu *ser*. Leiamos essa outra citação para melhor colocar esse problema:

Se eu disse que o inconsciente é o discurso do Outro, com um grande O, é para indicar o além onde se amarra o reconhecimento do desejo ao desejo de reconhecimento.

Dizendo de um outro modo, este outro é o Outro invocado até mesmo pela minha mentira, como garantidor da verdade na qual ela subsiste.

Ao que se observa que é com o aparecimento da linguagem que emerge a dimensão da verdade. (*ibid*, p. 522. Tradução nossa)

Essa dimensão do reconhecimento do desejo e do desejo de reconhecimento é escrita nas formações do inconsciente. O discurso do Outro, do qual o sujeito se mantém servo, é cadeia significativa, conjunto de significantes a partir do qual se produz uma significação sintomática, e através do qual o significante se desloca como falta a ser (que liga o sujeito e sua vida à questão do seu destino). Trata-se de um tema muito denso, que não pretendemos encerrar com o nosso comentário, mas que merece ser minimamente explorado para se entender a construção do conceito de letra. As letras escritas nas formações inconscientes permitem que se leia a estrutura significativa na qual o sujeito permanece amarrado. É nesse reconhecimento que se revela também algo da dimensão da verdade, da verdade que fala (mesmo que aqui se trate de escrita). O que sealaria (ou falharia) aí nessa verdade seria algo relacionado ao ser, que habita a linguagem, mas que nela se desvela num além:

Trata-se aqui desse ser que não aparece senão no brilho de um instante, no vazio do verbo ser, e eu disse que ele coloca sua questão para o sujeito. O que isso quer dizer? Ele não a coloca *na frente do* sujeito, posto que o sujeito não pode alcançar o lugar onde ele a coloca, mas ele a coloca *no lugar do* sujeito, ou seja, que nesse lugar ele coloca a questão *com* o sujeito, como se coloca um problema *com* uma pluma e como o homem Aristóteles pensava *com* sua alma.

(*ibid*, p. 517. Tradução nossa, itálicos do autor.)

Um ser que colocaria sua questão – questão do desejo, questão do que é? – para o sujeito, no lugar do sujeito e com o sujeito (enquanto objeto dessa questão). Para o sujeito do sintoma, determinado pela cadeia significativa; e com esses significantes. Entreve-se aí um lugar do singular para Lacan, articulado à dimensão da verdade, e ressonante talvez (se nos permitirem os jogos de palavra) num *sem lugar* (simlugar), ou num *largar* – como poética de um momento no qual tocar e ler esses significantes permite mudar as amarras do ser na história:

É que ao tocar o pouco que seja na relação do homem com o significante, aqui como conversão dos procedimentos de exegese, muda-se o curso de sua história, modificando as amarras do seu ser. (*ibid*, p. 524. Tradução nossa)

Deixaremos o tema do ser aqui. Voltar-nos-emos agora às aparições de *lettre* nos seminários, e retomaremos algumas questões sobre o ser em momentos nos quais elas se fazem presentes em relação à letra. Prosseguimos com o mapeamento do conceito.

Lettre no seminário 1

A primeira aparição da palavra *lettre* nos seminários de Jacques Lacan se encontra na lição *XII* do seminário 1 (LACAN, 1975/1953-1954. P. 243) e (LACAN, 1953-1954. P. 170). Trata-se de um capítulo no qual o psicanalista fala do texto *Introdução ao Narcisismo*, discutindo a função de desconhecimento do eu. Primeiramente ele citará uma frase da Bíblia (2) para ilustrar essa questão (do desconhecimento) e acrescentará, na sequência, a maneira pela qual ele entende ler, interpretar, tal citação: ao pé da letra. Trata-se um uso comum da palavra *lettre*, na expressão corrente *ao pé da letra*, não podendo ser tomado conceitualmente. Só nos é importante pelo fato de ser a primeira aparição de *lettre*. Porém, além disso, evidencia uma postura de Lacan referente ao inconsciente que tem a ver com a literalidade do significante. *Ter olhos para nada ver*, como uma frase que revela a estrutura de desconhecimento do eu – do eu que se vê no espelho, e que, através disso, se cega.

Há somente cinco resultados para *lettre* no texto do seminário 1, e nenhum segundo um sentido conceitual. Porém, assim como o primeiro resultado, outros dois (3), o quarto e o quinto, são usos da palavra que se aproximam do que posteriormente será conceitualizado como *lettre*. O quinto resultado em particular merece um pequeno comentário. Localiza-se numa lição na qual R.P. Beirnaert comenta um texto de Santo Agostinho sobre a fala (*Parole*). *De locutionis significatione*, que ele traduz como *De la signification de la parole*. Santo Agostinho teria feito uma diferenciação entre fala e signo. Os signos só se apresentariam por outros signos e a fala não seria signo em si mesma, seria significada por signos, como as palavras, os gestos e as letras. Lacan toma essa questão segundo uma vertente do significante, em paralelo à ideia de Saussure (1916/1967) da diferença entre significado e significante.

Foram esses os principais resultados para *lettre* de nossa pesquisa no seminário 1. Não são numerosos e nos trazem somente um pequeno vislumbre conceitual, que só nos parece oportuno se nos adiantarmos e nos referirmos ao texto *Instância da letra*. Porém, em diversas outras passagens do mesmo seminário, encontramos considerações de Lacan sobre a leitura do significante. Haveria, talvez, algum outro conceito que trouxesse consigo, na sua economia conceitual, algo sobre tal leitura do significante. Indo ao encontro de nossa pesquisa, percebemos que o conceito de sonho trazia, em muitos momentos, essa questão. Ora, sua interpretação se baseia, justamente, na estrutura significante.

Assim, fizemos uma nova pesquisa nos servindo do termo *rêv* (engoblando *rêve* – sonho; *rêver* – sonhar; e *rêvé* – “sonhado”) e encontramos mais de 180 resultados, alguns dos quais contribuindo particularmente para o nosso trabalho, como no seguinte trecho:

Mas os sonhos como tais. (...) Nós retornamos ao pensamento, à concepção de FREUD ele mesmo, em suma, à ideia da leitura, a leitura qualificada, experimentada, do *criptograma* que representa o que o sujeito possui atualmente na sua consciência – *o que eu vou dizer*: dele mesmo! – não, não somente dele mesmo, dele mesmo e de tudo; ou seja, o conjunto de seu sistema convenientemente *traduzido*, é disso que se trata. (LACAN, 1973/1974. P.9. Tradução nossa, itálicos do autor)

Como em *Instância da letra*, o termo *criptograma* aparece ligado à leitura significativa, fazendo parte da economia conceitual da letra. Além de ser representante do “(...) *conjunto do seu sistema convenientemente traduzido (...)*”, traz o que *atualmente* o sujeito pode dizer de si e desse sistema, de um modo que possa se ouvir, pois se refere ao que o sujeito possui no momento na sua consciência, enquanto organização simbólica que permite um tipo de saber sobre o inconsciente. Essa passagem é muito curiosa, pois além de se localizar nas primeiras páginas desse seminário, engloba diversas teses que parecem ter a ver com o futuro conceito. Algo de uma leitura e tradução e também, cabe dizer, algo que tem a ver com o *ser* do sujeito na atualidade de sua linguagem: “(...) *o que eu vou dizer*.” de mim mesmo!

As ideias principais que se repetem no que tange à letra, como já comentado, são: 1-) *leitura-tradução* do inconsciente (estruturado como uma linguagem, composto de significantes); 2-) *signo* através do qual se torna possível tal leitura da estrutura significativa, cabendo aqui palavras como *letra*, *criptograma* e *hieróglifo*; 3-) e *ser*, ideia que se repete ao tratar desses pontos, mas que aparece de um modo muito obscuro e complexo. Não seria possível no nosso trabalho explorar toda a sua extensão e referências, mas é necessário desdobrar um pouco mais essa ideia, já que parte da economia conceitual da letra.

O seguinte trecho nos ajudará a entender seu desenvolvimento. É importante atentar-se para a relação entre ser e estrutura simbólica:

Tudo isso está implicado já nessa *invocação simbólica, que*, literalmente, *faz surgir nas relações entre os seres humanos uma ordem de ser que é literalmente criada pelo surgimento do símbolo ele mesmo*. Vocês me dirão: “há de todo modo expressões *irredutíveis*” e que além disso nós podemos tentar reduzir ao domínio factual essa *emissão criadora* da chamada simbólica, e que se poderia encontrar fórmulas mais simples, mais aproximadas, mais *orgânicas*, mais animais. Façam vocês mesmos a tentativa: vocês verão que vocês nunca sairão do mundo do *símbolo*. (LACAN, 1953-1954. P. 244. Tradução nossa, itálicos do autor)

A frase “(...) *invocação simbólica, que, literalmente, faz surgir nas relações entre os seres humanos uma ordem de ser que é literalmente criada pelo surgimento do símbolo ele mesmo*” nos parece fundamental. O ser aqui está colocado como essencialmente determinado pelo simbólico, como ordem de ser literal. Podemos dizer que esse ser em questão se confunde com o conceito de letra do texto *Instância da letra*. Porém, o *ser* em *Instância da letra* leva a um além, se diferencia do símbolo. Ainda determinado pela linguagem, mas apresentado no além dessa linguagem. Um *ser que aparece no vazio do verbo ser* (LACAN, 1957/2001).

Talvez a palavra *lettre*, em sua ressonância entre *o ser e a letra (l'être e lettre)*, possa ter caído na mão de Lacan como uma luva quando ele formalizava o conceito, enquanto um termo oportuno para tratar da questão do ser através da determinação significante e de sua leitura. Simplesmente pelo som, pelo significante, *l'être e lettre* são a mesma coisa. Mas a partir de um sistema de escrita a letra mostra sua diferença. Veremos no próximo tópico, sobre o seminário 2, como há um aumento significativo do seu uso após a lição sobre o conto *A Carta roubada* (LACAN, 1955/2001), podendo ter sido o título desse conto o que despertou Lacan para esse jogo de palavras (4).

Para finalizar nossa discussão a respeito do seminário 1, faz-se importante comentar o termo *Tagesreste* de Freud retomado por Lacan. Ele o lerá de uma maneira muito próxima à letra, enquanto sem investimento de desejo, sem sentido, usado como alfabeto na escrita do sonho. Leiamos a citação:

O que nos diz FREUD, quando ele nos fala na primeira definição de *Übertragung*? Para o quê servem os *Tagesreste*? Eles são o material significante. Não é exatamente assim que ele se expressa. Ele diz que eles são desinvestidos do ponto de vista do desejo, que são para o sonho, e no estado de sonho, espécies de formas errantes que, para o sujeito, se tornaram sem importância; são por assim dizer esvaziadas de seus sentidos. É o que, com efeito, se passa toda vez que se trata do material significante. *O material significante*, que ele seja fonético, hierográfico, ou outra coisa, são formas despossuídas de seus sentidos próprios, e como tais retomadas numa organização que é justamente aquela através da qual um novo sentido encontra lugar para se expressar. É exatamente o que FREUD chama *Übertragung*. É na medida em que o desejo inconsciente, ou seja impossível de ser expresso, encontra um meio de se expressar através, se se pode dizer, o alfabeto, a fonética dos restos do dia, eles mesmos desinvestidos de desejo. (LACAN, 1953-1954. P 247. Tradução nossa, itálicos do autor)

No texto *Instância da letra*, Lacan não comenta esse termo. Mas fala de fonemas e estrutura diferencial do significante, localizando nesse ponto a letra (LACAN, 1957/2001). Ditas material significante, são formas, como os signos, decaídas, despossuídas dos seus sentidos próprios; e tomadas assim numa rede simbólica que se estrutura (como as associações do paciente ao contar um sonho) a partir da qual uma linguagem aparece permitindo ler algo do inconsciente. Uma letra não significa nada por si só, refere-se a um conjunto de signos (como outras letras) a partir dos quais é possível compor uma significação. Em relação ao significante, é como os fonemas, unidades mínimas sem sentido que se sistematiza e formam sons passíveis de significação. O que nos parece importante, nesse sentido no termo *Tagesrest*, é a referência a Freud no que tange à formação dos sonhos e o uso do material de vigília pelo inconsciente. Certamente, o seminário 1 é um grande representante do chamado *retorno a Freud*. Ao se apoiar em termos freudianos para falar de fonética, alfabeto, estrutura, Lacan abre um campo de interpretação, e nos permite localizar outra referência contida no termo *lettre*.

Lettre no seminário 2

A pesquisa do termo nesse seminário revelou 214 resultados. Um número muito alto, se compararmos ao seminário 1 (5 resultados). Muito se deve a uma de suas lições,

chamada *Seminário Sobre a Carta Roubada* (LACAN, 1955/2001), que foi posteriormente publicada e na qual Lacan analisa o conto *A Carta Roubada* de Poe a partir das noções de significante e estrutura. Além de ali a palavra *lettre* se repetir diversas vezes, esse termo passará a ser mais empregado nas lições posteriores. Nossa hipótese – que esperamos avançar no decorrer deste tópico – é que as diversas questões sobre *o ser*, *tradução* e *leitura* do significante, etc. encontram *por acaso* no termo *lettre* uma tradução e síntese conceitual a partir dessa lição. *Por acaso*, posto que, se antes eram ideias que já estavam presentes na obra, é somente a partir d' *O seminário sobre a Carta Roubada*, que aparecerão mais sistematicamente segundo a palavra *lettre*.

Aos temas já comentados do seminário 1, relativos à economia conceitual da letra, acrescenta-se nesse novo seminário o *automatismo de repetição*. Esse conceito já havia sido usado por Lacan antes, mas é somente no seminário 2 que se mostrará associado ao campo da letra. Letra enquanto carta, a carta do conto de Poe que circula e determina lugares:

(...) nós aprendemos a conceber que o significante não se mantém senão num deslocamento comparável àquele de nossos letrados luminosos ou das *memórias rotativas* das nossas “*máquinas de pensar como os homens*”, isso em razão do seu funcionamento alternante em seu princípio, que exige que ele deixe seu lugar, deixe o seu lugar para retornar circularmente.

(...)

Eis-nos com efeito novamente no cruzamento onde nós havíamos deixado nosso drama e sua ronda, com a questão sobre o modo pelo qual os sujeitos se substituíam. Nosso apólogo foi feito para mostrar que é a *carta* e seu desvio que rege suas entradas e seus papéis. Que ela esteja *em sofrimento*, são eles que vão sofrer. Ao passar sob sua sombra, eles se tornam seu *reflexo*. Ao cair “*em posse*” da *carta* – admirável ambiguidade da linguagem – é seu sentido que os *possui*. (LACAN, 1954-1955. P. 178. Tradução nossa, itálicos do autor)

Essa citação, sobre o funcionamento de retorno circular, se refere ao *automatismo de repetição*. Trata-se de um trecho que introduz uma questão sobre a determinação estrutural presente na repetição. Acompanhando o desenvolvimento do raciocínio, Lacan se volta à carta do conto de Poe. Ela evocará o significante, falando do seu deslocamento e repetição.

A carta se mostra, deste modo, uma ferramenta útil para se falar da repetição na cadeia significante, chamada *automatismo de repetição*. Num primeiro momento, é sobre essa associação (carta – automatismo de repetição) que Lacan avançará suas reflexões. Grande parte de *O seminário sobre a Carta roubada* (LACAN, 1955/2001) trabalha sobre isso, a partir dos lugares que se deslocam através dos personagens, determinados pela posição da carta. Contudo, ao se avançar no texto do seminário 2, Lacan começará a derivar um outro ponto a partir desse, ligado ao *Além do princípio do prazer*. Algo insiste na trama simbólica para além das motivações ditas conscientes do sujeito e isso tem a ver com a *instância da morte materializada pelo significante* (LACAN, 1954-1955. P.175). *Instância da morte* pode ser entendida como *pulsão de morte*, conceito crucial avançado por Freud em *Além do princípio do prazer* (FREUD, 2014).

Nesse *além* Lacan encontra a estrutura determinando lugares discursivos. Ponto importante na lição sobre a *Carta roubada*. Porém, ele encontra também uma *insistência*, aqui ainda não chamada *insistência do sentido no significante*, mas ligada a esse campo assim (5) avançado no *Instância da letra*:

E precisamente justamente nesse ponto *além do princípio do prazer* no qual nós podemos nos perguntar: o que é apanhado nessa *trama simbólica*, nessa frase fundamental que insiste além de tudo o que nós podemos apanhar de motivação do sujeito, o que é pego aí dentro? (LACAN 1954-1955. P. 197, tradução nossa, itálicos do autor)

Conjuga-se numa mesma trama conceitual *automatismo de repetição, insistência, significante-lettre e pulsão de morte*. Isso fala de uma materialidade significativa que é *insistente e repetitiva*, no sentido em que o significante só se mantém em deslocamento. E tal insistência tem a ver com aquilo que não se mantém segundo o princípio do prazer, que vai além: a pulsão de morte.

Sabemos que em *Instância da letra* (LACAN, 1957/2001) Lacan partirá da insistência do sentido para falar do *ser*. Caberia então a questão se já no seminário 2 seria possível encontrar o *ser* associado à letra e à *insistência*. A ideia de ser trabalhada até então por Lacan, se refere à *ordem de ser literalmente criada pelo símbolo* (LACAN, 1953-1954). Como comentado atrás, sobre o seminário 1, sabemos que indiretamente essa questão se associa à construção do conceito de letra. Resta saber se no seminário 2 uma ideia de ser também é trabalhada por Lacan.

Encontramos algumas passagens ligadas ao umbigo do sonho nas quais Lacan avança a questão do ser. Ele aí não falará exatamente de uma “insistência” do sentido, que se faria ver nesse umbigo; mas sendo o ponto central e mais enigmático do sonho, algo dessa ordem poderia ser suposto. A seguinte citação nos permitirá ler melhor as cartas desse problema:

Eu faço alusão por exemplo a isso que FREUD designa, que há sempre no sonho um ponto absolutamente inalcançável e – escreve ele – do domínio do desconhecido: ele chama isso de “*umbigo do sonho*”. Não se sublinha essas coisas no seu texto por se achar que se trata provavelmente de poesia. Mas não! Isso quer dizer que há *um ponto* em algum lugar *que, ele, não é acessível*, que de modo algum pode ser apanhado no fenômeno, que é o ponto de surgimento da relação ao *simbólico* que há nesse objeto particular que é nosso parceiro na análise. Sim! Nós temos aí a referência a esse ponto de FREUD que eu chamo *ser*, a última palavra que na posição científica não nos é acessível. Mas o importante é que nos fenômenos nós vejamos a direção já aí indicada. (LACAN 1954-1955. P. 90, tradução nossa, itálicos do autor)

Ponto inacessível e no qual se localizaria o surgimento da relação ao simbólico, ligada ao processo transferencial e, em última análise, ligada ao *ser*. *Ser* assim chamado com muito cuidado, enquanto ponto inalcançável segundo uma posição científica. Esse trecho se localiza numa lição anterior à problemática da carta do conto de Poe. Contudo, esse ponto que não é acessível, e que é ao mesmo tempo umbigo da trama do sonho, parece muito com a carta do conto. É ela o personagem principal, sinônimo de sujeito inicial, radical (6). Durante todo o conto, não sabemos em nenhum momento qual é o conteúdo

da carta em questão. Só sabemos de seus efeitos na estrutura do enredo, mas não o que é.

No decorrer de várias lições do seminário, o psicanalista fará uma análise bem aprofundada do sonho de injeção de Irma. Trata-se de um sonho grande, cheio de detalhes, e, segundo a interpretação lacaniana, fundamental para o surgimento da psicanálise. Nosso propósito não é analisá-lo em toda a sua extensão, mas há um momento importante no enredo do sonho, cujo comentário de Lacan nos interessa para compreender a temática do ser. O sonho é de Freud, analisado por ele mesmo. Durante boa parte da trama, ele está presente enquanto um “eu”. De repente, desaparece, sobrando em cena uma fórmula química da trimetilamina. Para Lacan, é um momento no qual há só fala no sonho, o sujeito Freud se confunde com a fala, é o símbolo ele mesmo (LACAN, 1954-1955).

Geralmente, tratar-se-ia de um momento de angústia, no qual o sonhador desperta. Mas pela insistência de Freud em querer saber sobre o inconsciente e seu endereçamento intelectual àqueles com quem quer dialogar, o sonho não acaba, e transmite a estrutura simbólica em questão:

Eu o tomei simplesmente enquanto discurso, e totalmente independente de seu sentido, posto que é um discurso insensato do qual se trata: a entrada em jogo no *sonho de injeção de Irma* do discurso enquanto tal, no momento no qual o mundo do sonhador, sob o plano *figurativo*, está mergulhado no maior caos *imaginário*, ou seja na *decomposição*, crescente e total; na *desaparição do sujeito* enquanto tal.

Bem, o que eu já lhes indiquei é que *há* no sonho, a saber o reconhecimento do caráter *fundamentalmente acéfalo* do sujeito, passando um certo limite: esse *ponto* que parece designado de um modo que quase parece ele mesmo uma espécie de jogo simbólico, que faz designar o *ponto N*, da fórmula da *trimetilamina* o *lugar* onde é necessário ver, conceber, designar, que se encontra nesse momento o “*Eu*” do sujeito. O que eu não fiz sem prudência, sem humor, nem sem hesitação, posto que tem quase um caráter de um *Witz*, de um chiste, ver no final das contas aí a última palavra do sonho, *ponto* onde se vê todas as cabeças dessa hidra num corpo que não tem mais, numa “*voz que não é mais a voz de ninguém*”, na aparição, no surgimento dessa fórmula da *trimetilamina*, como sendo a *última palavra* do que se trata, disse que é buscado, disse que é dado como a *palavra de tudo*. E, mesmo com tudo isso, essa palavra não quer dizer nada, senão que ela é uma palavra. (LACAN 1954-1955. P. 157, tradução nossa, itálicos do autor)

Nosso comentário, em diálogo com o propósito deste tópico, será de analisar esse momento fundamental do sonho como trazendo o umbigo inalcançável, o *ser* do sujeito Freud, enquanto uma questão que se abre sobre o símbolo ele mesmo: a estrutura significativa, que pode ser lida ao pé da letra no três que se repete na fórmula de trimetilamina e em outros momentos do sonho. É essa a interpretação de Lacan, o inconsciente estruturado segundo essa linguagem simbólica, e transmitido às pessoas, aos leitores de Freud tomados por ele como seus analistas. Isso nos é caro para entender mais uma referência contida no conceito de letra, melhor trabalhada em *Instância da letra*, mas já em questão para Lacan no seminário dois: o ser (*l'être*) que se confunde com o símbolo e seu endereçamento, como uma carta (*lettre*).

Esperamos ter podido avançar neste tópico um momento importante de construção do conceito de *lettre*, que é o seminário 2. Vemos como diversas ideias presentes já no primeiro seminário ali retornam condensadas na análise feita por Lacan da *Carta roubada*, somadas também ao automatismo de repetição. Ele parece ter furtado a carta desse título para dar nome ao seu conceito. Em *Instance de la lettre* não se trata mais exatamente de uma “carta”, mas do alfabeto que dela se pode derivar para falar do significante. Contudo, a ideia de um endereçamento, de alguém que leria a carta, também está presente na vertente letra: como nas formações do inconsciente, através das quais, endereçadas a alguém, o sujeito lê algo que está em questão consigo.

Lettre no seminário 3

Nesse seminário há poucas aparições do termo *lettre*. Entretanto, o tom dos seus usos é conceitual, não exatamente enquanto um conceito formalizado e acabado, mas enquanto um termo que recupera as várias ideias que já havia desenvolvido nos seminários anteriores.

Cabe dizer também que, sendo o assunto desse seminário a psicose, muitas passagens onde encontramos a letra têm a ver com esse tema. Como, por exemplo, o seguinte trecho. Lacan comenta o fenômeno da frase interrompida na psicose, evidenciando um resto que não está *dans la lettre* da frase:

O fenômeno, por exemplo, da frase interrompida é muito frequente – eu diria: quase sempre – num período da sua vida, surgiu constantemente nessa subjetividade como algo que é dado como tal, como frase interrompida (...) o resto que não está de modo algum na *lettre* da frase está implicado enquanto significação, enquanto queda da frase. (LACAN 1955-1956. P. 82, tradução nossa)

Lettre aqui seria melhor traduzida por *letra* ou por *carta*? Trata-se de uma pergunta importante a se fazer. Pois, poderíamos ler como algo que não está *letra da frase*, no escrito da frase, ou que não está *na carta da frase*, no seu conteúdo. Talvez o importante seja essa ambiguidade: o que está (e ali não está) escrito com letras, e cuja mensagem endereçada ao Outro não se configura exatamente enquanto uma suposição, mas enquanto um saber: o Outro sabe, sem que eu diga, do que trata.

Outro ponto caro, relativo à letra nesse seminário, é a posição com a qual Lacan diz ser importante considerar o discurso do psicótico. Além de ser necessário se fazer de *secretário*, é importante tomar o que ele nos conta ao *pé da letra* (LACAN, 1955-1956. P.165). Esse *ao pé da letra* é diferente daquele *ao pé da letra* (7) localizado no primeiro trecho dos seminários onde letra aparece pela primeira vez. Lá, como comentamos no início deste trabalho, se limitava à expressão comum na língua francesa de se tomar algo ao pé da letra. No seminário 3, o uso é mais elaborado, relativo mesmo ao método de tratamento na clínica psicótica.

Em diversos momentos, Lacan dá exemplos sobre essa tomada *ao pé da letra* do discurso psicótico. Já nas primeiras páginas, pode-se encontrar esse comentário do trabalho de interpretação de Freud do texto de *Schreber*:

FREUD pega, portanto, esse livro das *Memórias de um doente dos nervos* e faz uma decifração champolionesca, uma decifração ao modo como se decifra *hieróglifos* (...) há da parte de FREUD uma verdadeira sacada de gênio que não se deve ao que se pode chamar “*penetração intuitiva*”, mas é uma sacada de gênio literalmente do linguista, que vê aparecer num texto várias vezes o mesmo signo e pressupõe, parte da ideia que este deve querer dizer algo, por exemplo, a vogal mais frequente “e” na língua da qual se trata, visto o que nós sabemos vagamente, e que *a partir desse traço de gênio* chega a recolocar em pé quase o uso de todos os signos em questão nessa língua. (LACAN 1955-1956. P. 9, tradução nossa, itálicos do autor)

Em suma, as ideias sobre a letra nesse seminário giram em torno da psicose e da maneira como tratá-la. Esse exemplo sobre uma decifração da questão a partir de letras que se repetem no texto ilustra a posição de tomar o discurso psicótico *ao pé da letra*. Não nos parece que Lacan tenha avançado na construção do conceito para além do que ele já havia dito no seminário 2. Suas aparições aqui se voltam à clínica psicótica, com sua importância se dando aí. Prosseguiremos agora com o seminário 4, durante o qual Lacan escreve e publica o texto *L'instance de la lettre dans l'inconscient*.

Lettre no seminário 4 e conclusão

O texto *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud* (LACAN, 1957/2001) foi produzido entre os dias 12 e 26 de maio de 1957, na mesma época do seminário 4 (LACAN, 1956-1957). Porém, diferentemente do que acontece com o outro texto, *Le séminaire sur la lettre volée* (LACAN, 1955/2001), não se vê um grande uso do termo *lettre* no decorrer do seminário. Encontramos somente 36 aparições, incluindo notas de rodapé.

Entretanto, dois meses antes de escrever *Instância da letra*, no dia 20 de março de 1957 Lacan abre sua lição comentando o artigo (já então publicado) *Le séminaire sur la lettre volée*. Não deixa de ser curiosa a retomada desse texto antes da escrita de um outro sobre a letra.

Primeiramente, o tom dessa volta se dá no uso da combinatória para analisar os desvios e trajeto da carta roubada. A partir disso, ele tentará demonstrar como na escolha de qualquer símbolo sempre haverá uma ambiguidade dada de partida, que o símbolo sempre implicará o seu contrário (LACAN, 1956-1957). Tudo isso para a partir do símbolo se direcionar à letra, para da carta retirar a letra:

Em outros termos, desde que haja *grafia*, o menor surgimento da *grafia* faz surgir ao mesmo tempo a *ortografia*, ou seja, o *controle* possível de um erro. É por isso que foi construído esse exemplo, para lhes mostrar que desde o mais simples surgimento, o mais elementar, do *significante*, a lei surgiu totalmente, independentemente de qualquer elemento *real*. Isso não quer dizer que de um modo qualquer o *acaso* seja comandado; é

que a *lei vem com o significante*, anteriormente e independentemente de qualquer experiência. (*Ibid.* P. 120, tradução nossa, itálicos do autor)

A leitura dos textos lacanianos precisa ser uma leitura desconfiada. Que a *carta roubada* tenha sido usada para falar do significante, seus desvios e estrutura, não resta dúvidas. Mas esse uso sutil e metonímico de trocar o todo *lettre* pela parte *gráfica* merece cautela. É difícil afirmar que já no *Seminário sobre a carta roubada* Lacan visava a grafia e sua ortografia, a letra e a estrutura significante. É justo afirmar que a análise do conto tenha servido para nomear diversas ideias que já estavam presentes na sua obra (8), incluindo os deslocamentos significantes e os lugares simbólicos produzidos pela carta; porém, dizer que a ele interessava a grafia no exemplo da carta roubada, parece um pouco excessivo. Quando nesse trecho Lacan diz que é “*por isso que foi construído esse exemplo*”, ele está se referindo ao uso de letras que ele foi fazendo no decorrer da lição de 20 de março de 1957 para usar da combinatória para tratar da carta roubada. O que, entretanto, não deixa de ser dúbio. Pois pode-se ler tal exemplo em questão como sendo a *carta* do conto, porque na carta do conto também para ele já se tratava da lei significante, para além do conteúdo “real” da carta.

É conhecida uma postura que poderia ser nomeada de *sofista* (BADIOU, CASSIN, 2010) em Lacan em certos momentos de sua obra. Nessa virada conceitual, da carta à letra, ter construindo um discurso um pouco dúbio nesse sentido talvez tenha sido uma maneira de demonstrar que a consistência conceitual da psicanálise venha a posteriori. Como se potencialmente já existisse na carta a questão gráfica. O que não deixa de ser verdade, se se considerar toda significação possível do significante *lettre*.

Cabe sublinhar um outro ponto dessa virada: o que garante a passagem da carta do conto para a letra do alfabeto é a teoria combinatória, um certo uso da teoria matemática. Como justificativa desse uso matemático, o psicanalista se servirá de *Frege*, para quem o número 3 não pode ser deduzido de nenhuma experiência, o que demonstraria a originalidade do símbolo, da fala (LACAN, 1956-1957. P. 120). Trata-se de um argumento sobre o registro simbólico, o significante e sua estrutura tomados para além de qualquer experiência, trazendo consigo a questão da verdade.

Entretanto, a letra não se restringiria aos símbolos matemáticos. Outras formas de simbolização trariam consigo “letras” da estrutura simbólica, grafias desse três do registro simbólico em relação ao real e ao imaginário. Ainda na mesma corrente de retorno ao artigo *Séminaire sur la lettre volée*, Lacan comentará o caso do pequeno Hans e a questão simbólica que ali se faz ver. Tomará alguns dos seus desenhos e sonhos para analisar o significante, e novamente usará o termo *lettre*. Como no caso do desenho de uma girafa por ele feito. O psicanalista aí associará grafia à rabisco, à desenho e à mensagem, como numa carta:

Mas agora nós entramos no grande jogo do significante, o mesmo que aquele sobre o qual eu fiz um seminário sobre *A Carta roubada*. Esse *duplo da mãe* é algo que é de uma ordem reduzida a esse suporte sempre necessário para a veiculação do significante como tal, a saber algo que se pode rabiscar, que se pode segurar também, e sobre o qual se

pode se sentar. É *um testemunho tão apaixonado, que haja alguma coisa da ordem da escritura, do recado.* (LACAN 1956-1957. P. 135, tradução nossa, itálicos do autor)

O suporte necessário em questão é o falo. Trata-se de um traço em baixo da girafa, e desligado do corpo dela, que o pequeno Hans nomeia como *faz pipi*. É como traço de algo para além do corpo da girafa, como terceiro elemento para além dele e de sua mãe, que esse *faz pipi* é importante. Uma grafia que leva à questão simbólica, que evidencia a estrutura significativa para além da experiência concreta e imaginária dele com sua mãe. O curioso da retomada do termo *lettre* aqui é por se tratar do sentido de uma carta: um pequeno “recado” que Hans endereçaria a sua mãe, um testemunho apaixonado, mas mediado por esse pequeno traço. É como se aqui o traço levasse à letra do alfabeto, e a carta do conto à mensagem que o sujeito formula a si mesmo sobre a estrutura significativa. O texto *Instância da letra* seria escrito em breve, e talvez essa diferenciação entre *traço* e *mensagem*, no que tange aos dois sentidos de *lettre*, tenha servido como ponto de distinção entre a *lettre* roubada e a *lettre* da razão desde Freud.

Além de se tratar dos dois sentidos de *lettre*, o conceito implica em si mesmo essa diferenciação. Desde suas primeiras aparições, o *signo* que encarna uma *leitura* do significativo traz consigo seu traçado e sua mensagem, no sentido que se endereça a alguém que o leria. Mesmos os hieróglifos de uma língua perdida, que se desconheça totalmente a cultura da qual se originam, trazem consigo a possibilidade de serem traduzidos numa linguagem que os desvela. Pois a letra não tem sentido nenhum em si mesma, é um sistema que pode configurar novas leituras de sua estrutura.

Pouco tempo depois dessas lições que retomam o *Seminário Sobre a Carta roubada*, em 15 de maio letra já é tomada claramente como significativa: “(...) *como se é cego ao que se está sob os olhos, e que se chama o significante, a lettre*” (LACAN, 1956-1957, p. 166). O texto *Instância da letra* estava sendo escrito durante esses dias, e ter podido associar claramente *lettre* à significativa talvez se deva ao trabalho de formalização do conceito que ele se propunha então. É uma passagem na qual o psicanalista comenta novamente o caso do pequeno Hans, quanto à construção do seu fantasma. Na lição, a letra vem como essa possibilidade de leitura do contexto fantasmático, através do qual alguma coisa se diz sobre o desejo. Não é um uso conceitual exatamente inédito, mas a primeira associação clara entre significativo e *lettre*.

Para finalizar agora a retomada dos seminários, comentaremos um último trecho, que se encontra ao final do seminário 4, e muito posterior à escrita do artigo *Instância da letra*. Trata-se de uma passagem na qual ele se reportará ao artigo, ainda não publicado então, comentando a formalização da letra:

Eu formalizei pequenas letras e eu tentei lhes mostrar em qual sentido se poderia se esforçar para se habituar a *escrever as relações* (...). O que eu lhes teria, portanto, esboçado é um *começo* dessa formalização. Eu sei bem que eu não deixei claro os motivos para todos os termos, quero dizer desse modo que uma certa indeterminação pode lhes parecer subsistir no modo de ligar os termos entre si. Não se pode tudo explicar de uma só vez. O que eu quero lhes dizer é que no artigo que vai aparecer no terceiro *número de “La Psychanalyse”*, vocês talvez aí vejam de um

modo mais próximo e mais certo a justificação da ordem dessas fórmulas, a saber respectivamente fórmulas da *metáfora* e da *metonímia*. (LACAN 1956-1957. P. 212, tradução nossa, itálicos do autor)

Tal artigo, que apareceria no terceiro volume de *A Psicanálise*, é o nosso artigo em questão, *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud* (LACAN, 1957/2001). Lacan o associa a um esforço de formalização e escrita, e rapidamente comenta sobre a metáfora e a metonímia. Pudemos ver, no começo do presente trabalho, a importância dessas duas figuras de linguagem, no que tange à estrutura significante e ao sentido. Escolhemos trazer esse trecho por aquilo que ele ilustra do movimento da letra entre os seminários e os escritos.

Finalizaremos agora nossa discussão retomando as ideias importantes na construção do conceito:

- 1-) *leitura-tradução* do inconsciente (estruturado como uma linguagem, composto de significantes);
- 2-) *signo* através do qual se torna possível tal leitura, cabendo aqui palavras como *letra, criptograma e hieróglifo*;
- 3-) e *ser*, ideia que se repete ao tratar desses pontos, mas que aparece de um modo muito obscuro e complexo.

Esperamos ter podido transmitir os deslocamentos e transformações da letra que demonstram sua economia conceitual balizada por essas tendências. E, ter demonstrado como o comentário do conto *a Carta Roubada* permitiu a Lacan dar um nome a tais e ideias, de um modo que nos parece mesmo contingente. Depois, o caminho em direção à formalização do conceito em 1957, com o uso gráfico da letra, associado a uma escrita matemática (teoria combinatória).

A ideia mais misteriosa que atravessa essa economia de letras e cartas é o ser, a relação do ser falante com a linguagem e o que aí se demonstra já como inalcançável. Como comentado atrás, não tivemos a pretensão de encerrar toda a sua extensão neste trabalho. Mas coube o seu comentário. Esperamos poder avançar futuramente mais essa questão, através da análise de novos seminários, quanto à introdução posterior na obra lacaniana de noção de escrita que se faz literal na sua impossibilidade.

Notas:

1. Cabe notar que se trata de uma escrita diferente daquela da produção de equívocos, no campo do *Não há relação sexual*, mais ao final da obra.
2. *“Eles têm olhos para nada ver”* (LACAN, 1973-1974)

3. Trata-se da quarta aparição (LACAN, 1975/1953-1954, p. 356) e (LACAN 1953-1954, p. 237) e da quinta aparição (LACAN, 1975/1953-1954, p. 387) e (LACAN 1953-1954, p. 257).
4. Carta e letra em francês são, todas duas, *lettre*
5. Ver o tópico *Instância da letra* deste trabalho.
6. Faz-se referência aqui a uma passagem da lição sobre a Carta roubada, encontrada somente na versão oficial do seminário 2, estabelecida por Miller (LACAN, 1954-1955/1980. P. 268).
7. Ver a página 05 deste trabalho.
8. Como comentamos atrás: tradução e leitura do significante; signo através do qual tornar-se possível essa leitura; e ser, mesmo que *no seminário sobre a Carta roubada* mais indiretamente.

Referências bibliográficas:

- BADIOU A & CASSIN B. *Il n'y a pas de rapport sexuel*. Deux leçons sur *L'Étourdit* de Lacan. Primeiro capítulo *L'ab-sens, ou Lacan de A à D*. Librairie Arthème Fayard, 2010.
- BEER, P. *Questões e tensões entre psicanálise e ciência: considerações sobre validação* / Paulo Antonio de Campos Beer; orientador Nelson da Silva Junior. -- São Paulo, 2015.
- FREUD, Sigmund. *Obras completas, volume 14: História de uma neurose infantil ("O homem dos lobos"), Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- LACAN, J. (1953-1954). *Les écrits techniques de Freud*. Versão online <http://staferla.free.fr/>. Inédito.
- LACAN, J. (1953-1954). *Le séminaire, livre I: Les écrits techniques de Freud*. Paris: Seuil, 1975.
- LACAN, J. (1954-1955). *Le moi*. Versão online <http://staferla.free.fr/>. Inédito.
- LACAN J. (1954-1955). *Le Séminaire - Livre II - Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1980.
- LACAN, J (1955-1956). *Le séminaire, livre III, Les psychoses*. Ed Le Seuil, coll. « Le champ Freudien », Paris, 1978.
- LACAN, J. (1955-1956). *Psychoses*. Versão online <http://staferla.free.fr/>. Inédito.
- LACAN, J. (1956-1957). *La relation d'objet*. Versão online <http://staferla.free.fr/>. Inédito.

- LACAN, J. (1956-1957). *Le séminaire livre IV : la relation d'objet*. Paris: Seuil, 1994.
- LACAN, J. (1966). *Le séminaire sur la lettre volée*, original de 1955. Em *Écrits*. Paris: Seuil, 2001.
- LACAN, J. (1966). *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*, original de 1957. Em *Écrits*. Paris : Seuil, 2001.
- LE GAUFEY, G. *Lacan : au sujet de la lettre*. Em *L'incomplétude du symbolique, De René Descartes à Jacques Lacan*. EPEL, Paris, 1991.
- MALEVAL, S. *La lettre : du savoir dans le réel au symptôme*. Em *Les fondamentaux de la clinique lacanienne, repères épistémologiques, conceptuels et cliniques*. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2010.
- NANCY, J-L & LACQUE-LABARTHE P. *O título da letra* - São Paulo: Escuta, 1991.
- SAUSSURE, F. de (1967): *Cours de Linguistique générale*, publicado por Charles Bally e Albert Sechehaye avec la collaboration de Albert Riedlinger, original de 1916. Paris, Payot.

Acerca del objeto y el supuesto atolladero en cuanto a su sustituibilidad

Cristian Landriel

I. Introducción

Al revisar algunas referencias de Freud sobre el tema de la sustitución del objeto perdido en el duelo, observamos que, *a priori*, dicho postulado no está exento de contradicción. Por lo tanto, tendremos que detenernos en este punto.

La idea de un subrogado aparece principalmente en *Duelo y melancolía* y en *La Transitoriedad*. Respecto a este pequeño ensayo, entendemos que la idea de sustitución en Freud alude tanto a un nuevo objeto que ya asoma o esta esperando, como también a la posibilidad de construir todo de nuevo tras lo que la “guerra ha robado al mundo”. La sustitución puede recaer en otra persona como en los tan apreciados bienes de nuestra cultura.

Esta postura nos resulta clave, dado que sustentamos que *Freud pone el énfasis en el destino de la libido tras el vacío que deja la muerte del objeto o la pérdida de nuestro patrimonio cultural* —ya que la cultura posibilitaría un alojamiento subjetivo y favorecería la inclusión social—.

II. Las numerosas críticas a la idea de sustituibilidad del objeto perdido

“El inconsciente de Freud no es en absoluto el inconsciente romántico de la creación imaginativa.”

(J. Lacan. *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*)

Según Jean Allouch, y numerosos autores que adhieren a su postura esgrimida en varios textos, el argumento freudiano sobre la sustitución del objeto perdido funciona a modo de antídoto ante la falta. Se trataría de una versión absurda que adquirió el estatuto de tabú al ser canónicamente incuestionada por los discípulos del freudismo y por gran parte de la psiquiatría de su época.

Tanto en *La transitoriedad* como en *Duelo y melancolía* se encontraría una “concepción *restitutio ad integrum*”¹¹² del objeto perdido, que pondría en cuestión la existencia de una verdadera pérdida. Dicho objeto hallaría rápidamente su correlato, su reemplazo en uno nuevo, con lo que el duelo queda así reducido a una operación cristalina y romántica; lo contrario a una verdadera analítica.

La invención del objeto sustituto permitiría que el mismo re-exista en la realidad, llegando al “puro grotesco”,¹¹³ a la promesa de una felicidad siempre renovable.

Para Allouch, Freud sitúa el duelo en una perfecta relación de simetría en donde la libido, colocada en el nuevo objeto, encajaría a medida en el vacío producido tras la muerte de un ser querido —lo que también se expresa en la popular frase “un clavo saca a otro clavo”—. El nuevo objeto, al ocupar el lugar del objeto armónico, “genital”, elimina entonces la posibilidad de que nos encontremos con vacío alguno.

¹¹² J. Allouch: *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*, p. 68.

¹¹³ J. Allouch: “Ajó”, en *La función del duelo, Litoral*, Nº 17, Córdoba, Edelp, 1994, p.16.

Ahora bien, más allá de que no podemos reducir la definición de duelo en Freud a *Duelo y melancolía* o *La Transitoriedad* —los dos blancos preferidos de Allouch—, nos preguntamos si, incluso en estos mismos textos, Freud, al hablar de un objeto sustituto, elimina —más bien, “borra con el codo...”— la posibilidad de que el duelo sea un trabajo elaborativo.

Aquí la crítica no se reduce al ensayo sobre la melancolía. Pronto veremos de qué modo Freud, en todas sus correspondencias, plantea que aquellas personas tan queridas por él son insustituibles y su pérdida irreparable. En tal perspectiva, entraría en contradicción allí con lo planteado en los anteriores textos.

Desde esta percepción, tales declaraciones freudianas, irían en detrimento de lo esbozado en *Duelo y melancolía*. Así afirma Allouch: “Hay una discordancia entre la noción de objeto implicada especialmente en Duelo y melancolía y la que Freud sostendrá en otros lugares [...]”.¹¹⁴ Como si Freud trastabillara en este ensayo y echara por tierra la noción de objeto, como también lo referido al duelo.

Prosiguiendo con las críticas a Freud, cabe la posibilidad de que el objeto sustituto conlleve la idea de una renegación de la pérdida. En tal sentido, hallaríamos dos posturas opuestas en cuanto a la sustituibilidad del objeto como correlato de la *Verleugnung*. Por esta vía se dirige la argumentación de Ernesto Lansky en su muy interesante artículo *Cuando Freud trata con la muerte de personas queridas*. Allí, el autor afirma:

Respecto pues a la sustituibilidad, podríamos intentar aplicar la anteriormente mencionada posición enunciativa: Lo sé bien, el ser querido no es sustituible... pero aún así, debe ser sustituido para poder «elaborar un duelo normal». La pérdida no se pierde, no termina de perderse, se compensa, mejor aún sí se re-compensa. Hay *algo* que continúa existiendo, no muere con quien ha muerto.¹¹⁵

Igualmente, no podemos acordar del todo con lo aquí establecido por el autor. Según él, la desmentida pasa por la idea de buscar un objeto sustituto al perdido; cosa efectivamente posible, pero que no creemos sea aplicable a *Duelo y melancolía* y algunos otros textos freudianos donde se habla del duelo —por nuestra parte, hemos dicho que la desmentida es intrínseca a todo *Trauerarbeit*—.

Además —continuamos dialogando con el muy aconsejable artículo de Lansky—, creemos que no siempre Freud establece la misma línea de pensamiento cuando habla de un objeto sustituto. Por ejemplo, en *Una neurosis demoníaca en el siglo XVII*, sustenta que el pintor encuentra en el Diablo un sustituto del padre muerto. Necesitamos aquí interrogarnos sobre si dicho objeto sustituto cumple la misma función que el de *Duelo y melancolía*.

El creador del psicoanálisis describe a Haizmann como un eterno lactante, ya que durante toda su vida se aferra a la idea de ser nutrido y protegido por un otro, no pudiendo valerse por sus propios medios. De este modo, el pusilánime pintor “contrae una depresión melancólica y una inhibición para el trabajo [...] se presenta [el amor por el

¹¹⁴ J. Allouch: *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*, p. 69.

¹¹⁵ E. Lansky: “Cuando Freud trata con la muerte de personas queridas”, en *El color de la muerte, Litoral*, Nº 22, Córdoba, Edelp, 1996, p. 138. El subrayado es del autor.

padre] como forma neurótica del duelo hasta una melancolía grave”.¹¹⁶ El Diablo le promete ayudarlo y tenerlo de su mano.

Es fundamental resaltar lo siguiente: *el sustituto aquí no está pensado como “fin” o “consumación” del duelo; mucho menos como una renuncia al objeto perdido*. Al contrario, Freud asegura que Haizmann, al dirigirse al diablo como objeto sustituto —que es la contraparte de Dios y el costado sobre el que recaen tanto el odio como la actitud femenina y pasiva hacia el padre—, no resuelve el duelo. Más bien, *el sustituto lo sume en una historia de padecimientos*, lo conduce a requerir desesperadamente de la imagen de la madre —figurada en la Santa Madre de Dios de Mariazell— para salvarlo del pacto establecido.

Sin embargo, debemos destacar otro rasgo de suma importancia: *el sustituto del padre tiene como objetivo recuperar lo perdido*. Advertimos que Freud no dice lo mismo del objeto sustituto de *Duelo y melancolía* o *La transitoriedad*, cuyo énfasis está puesto en el destino de la libido, y en desistir de todo lo que tenga que ver con el muerto.

Por la muerte de su padre se le han estropeado su talante y su capacidad de trabajo; si ahora obtiene el sustituto del padre, espera con ello reconquistar lo perdido.¹¹⁷

En la misma sintonía, Freud, en *Tótem y tabú...*, cuando habla de la posibilidad de que los viudos encuentren rápidamente una nueva pareja, indica que “sendas satisfacciones sustitutivas contrarían el sentido del duelo”.¹¹⁸ Es decir, el sentido del duelo no va de la mano con la posibilidad de encontrar un reemplazo del muerto. El nuevo objeto es producto de la tarea de desasimiento libidinal, cosa que está ausente en la figura del Diablo como sustituto del padre muerto en el triste y errático pintor Haizmann.

A su vez, destacamos que es en el retorno demoníaco del padre donde Freud sitúa la desmentida o desestimación. La figura del Diablo alienta, incita a la creencia de la perduración del padre en el más allá: “Los demonios son para nosotros deseos malos, desestimados [...] ellos nacen en la vida interior de los enfermos, donde moran”.¹¹⁹

En fin, sostenemos que no es el mismo sustituto el de *Una neurosis demoníaca...* que el de los textos recién mentados.

Debemos entonces revisar el estatuto del objeto sustituto en Freud.

III. Las cartas dicen de la insustituibilidad del objeto

Las diversas cartas que Freud escribe en diferentes momentos de su vida están relacionadas con la pérdida de un ser querido, como, por ejemplo, la muerte de su hija Sophie y, principalmente, de su nieto Heirnele. En menor medida, observamos lo que Freud expresa ante la posibilidad de perder a algunos de sus discípulos.

Al referirse, por caso a la posibilidad de que Rank no continúe en su círculo más cercano, le escribe a Ferenczi, en 1918: “Rank... no es sustituible por nadie”.¹²⁰

¹¹⁶ S. Freud: “Una neurosis demoníaca en el siglo XVII”, en *Obras completas*, 2° ed., Bs As, Amorrortu editores, 1993, vol. XIX, p. 89.

¹¹⁷ S. Freud: “Una neurosis demoníaca en el siglo XVII”, pp. 83-84.

¹¹⁸ S. Freud: “Tótem y tabú...”, p. 60.

¹¹⁹ S. Freud: “Una neurosis demoníaca en el siglo XVII”, p. 73.

¹²⁰ S. Freud- S. Ferenczi: *Correspondencia completa 1917-1919*, p. 156.

En 1920, a los 40 años de edad, fallece uno de sus discípulos más queridos, el Dr. Anton Von Freund. Vemos lo que Freud escribe en memoria de su muy apreciado amigo “Tony”: “Así, aunque la persona de Freund es insustituible e inolvidable, su obra tiene un continuador”.¹²¹

A su vez, corresponde considerar algunas cartas que refieren a la muerte de su hija Sophie, su “criatura primorosa”, escritas también en 1920. La primera está dirigida a Ernest Jones; la segunda a Max Halberstadt, el viudo: “Ya conoce usted el infortunio que me ha ocurrido, es totalmente deprimente y una pérdida inolvidable”.¹²²

A nosotros también se nos acumulan las cartas de condolencias, y las visitas no acaban más [...]. Aunque ¿de qué nos sirve? Sentimos que con ella se ha ido nuestro brillo [...]. Dos nueras no bastan para reemplazar a una hija.¹²³

En 1921, después de que Jones se hubiese recuperado de una grave enfermedad, le escribe con gran emoción: “No pude evitar pensar que usted no tenía derecho a caer enfermo pues nosotros no podíamos perderle ni sustituirle por otro”.¹²⁴ Sabemos que Freud ha considerado la pérdida de su nieto Heirnele —Heinz Rudolf Halberstadt, su nieto preferido, hijo de la fallecida Sophie— como la más terrible de todas. Muerte acaecida el 19 de junio de 1922. Citamos variadas cartas al yerno Max y a Binswanger: “Desde que lo perdimos no puedo demostrar pleno interés por todos los pequeños. A tres de ellos todavía ni los he visto [...] es imposible no pensar lo que se perdió en Heirnele”.¹²⁵

Desde la muerte de Heirnele, ya no quiero conmigo a mis nietos y la vida no me gusta más. Ahí está el secreto de la indiferencia [...]. Sabemos que el duelo agudo después de una pérdida como esa se apaciguará; pero no se consolará, *nunca encontrará un sustituto. Todo lo que intente tomar su lugar y que inclusive pueda reemplazarlo íntegramente, permanecerá como algo diferente. Y en el fondo está bien que así sea. Es la única forma de continuar el amor al que no se quiere renunciar.*¹²⁶

Previamente a la muerte de Heirnele, mientras el niño agonizaba, le manifiesta a Katá Levy —hermana del fallecido Von Freund— y a Lajos Levy: “Encuentro esta pérdida muy difícil de soportar. No creo haber experimentado jamás una pena tan grande [...] Trabajo por pura necesidad, pues, fundamentalmente, todo ha perdido significado para mí”.¹²⁷ A fines de 1925, el 25 de diciembre, le escribe a Jones tras el deceso de Abraham: “No hay nadie que pueda reemplazar nuestra pérdida, pero para nuestro trabajo nadie es indispensable”.¹²⁸ Muy poco tiempo después lo hará con la viuda: “No tengo sustituto por él ni para usted ningún consuelo que tenga algo nuevo que ofrecerle”.¹²⁹

¹²¹ S. Freud: “Dr. Anton von Freund”, en *Obras completas*, 2° ed., Bs As, Amorrortu editores, 1993, vol. XVIII, p. 264.

¹²² S. Freud- E. Jones: *Correspondencia completa 1908-1939*, p. 433.

¹²³ S. Freud: *Cartas a sus hijos*, 1° ed., Bs As, Paidós, 2012, pp. 521-526.

¹²⁴ S. Freud- E. Jones: *Correspondencia completa 1908-1939*, p. 490.

¹²⁵ S. Freud: *Cartas a sus hijos*, pp. 570-584.

¹²⁶ L. Binswanger: *Mis recuerdos de Sigmund Freud*, pp. 100-102.

¹²⁷ S. Freud: *Epistolario*, 1° ed., Bs As, Ediciones Orbis, 1988, tomo III, p. 389.

¹²⁸ S. Freud- E. Jones: *Correspondencia completa 1908-1939*, p. 669.

¹²⁹ S. Freud- K. Abraham: *Correspondencia completa 1907-1926*, pp. 593-594.

Notamos que en estas cartas no hay lugar alguno para el objeto sustituto. Hallamos una constante alusión a un resto irreductible e incurable, lo que nos retrotrae a la mentada honda e incurable herida narcisista.

Advertimos cómo Freud destaca el carácter de marca que conlleva toda pérdida de un ser querido, y los distintos efectos que dichas pérdidas le producen. Estas cartas exhiben las características principales que Freud afirma en *Duelo y melancolía*. Vemos así un desinterés por la cosas, indiferencia por el mundo exterior, inhibición de la productividad, como también cierta pérdida en la capacidad de amar.

IV. El objeto de amor y el de la pulsión son sustitutos

“El objeto se encuentra y se estructura en la vía de una repetición: reencontrar el objeto, repetir el objeto. Pero lo que el sujeto encuentra jamás es el mismo objeto. Dicho de otro modo,
el sujeto no deja de engendrar objetos sustitutos.”
(J. Lacan. *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*)

“Para la salud integral de la persona es esencial que su libido no pierda su plena movilidad.”
(S. Freud. *Una dificultad del psicoanálisis*)

Contrariamente a las espístolas, percibimos que en otros lugares, Freud, menciona tajantemente que todo objeto es sustituible.

Lo que postula en *Tres ensayos...* respecto al objeto perdido como aquel que se erige en el modelo paradigmático para la futura elección de los posteriores objetos halla su continuación, unos años después, en *Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre* y el *Tabú de la virginidad*. Allí explica que el varón “nunca es más que un sustituto, nunca es el genuino”. El genuino es el objeto inaugural e insustituible que encausa toda la serie.

[...] los objetos de amor pueden sustituirse unos a otros tan a menudo que se llegue a la formación de una larga serie [...] Además, si en nuestro tipo todos los objetos de amor están destinados a ser principalmente unos subrogados de la madre, se vuelve comprensible la formación de series, *que parece contradecir de manera tan directa la condición de la fidelidad* [...] lo insustituible eficaz dentro de lo inconsciente a menudo se anuncia mediante el relevo sucesivo en una serie interminable, y tal, justamente porque en cada subrogado se echa de menos la satisfacción ansiada.¹³⁰

No podemos suponer que la intención de pensar al nuevo objeto en tanto sustituto se deba a los efectos de la guerra, idea surgida en algunos autores por la contemporaneidad de la misma con la aparición de *Duelo y melancolía* y *La transitoriedad*. La idea de la sustituibilidad del objeto también la sostiene dentro del conjunto de sus demás elaboraciones teóricas.

¹³⁰ S. Freud: “Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre (Contribuciones a la psicología del amor, I)”, en *Obras completas*, 2° ed., Bs As, Amorrortu editores, 1992, vol. XI, pp. 161-163. El subrayado es nuestro.

En *Pulsiones y destinos de pulsión*, Freud formula que el objeto de la pulsión es “lo más variable” y auspicia de meta en función de poder hallar satisfacción. Y En *Esquemas del psicoanálisis*, subraya dos características de la libido: la *fijación* y la *movilidad*.

No obstante, no podemos asimilar la *movilidad* con la *fijación* en una simple oposición disimétrica. El trabajo de duelo conlleva una ineludible relación entre la inscripción de la *pérdida* y la *fijación*. La *infidelidad* al objeto fenecido, queda, indefectiblemente, sometida al curso de la *variabilidad* de los objetos.

Hay una *fijación* a los objetos para, así, poder registrar la pérdida. Una vez consumado este desgastante proceso, la libido, dado su carácter *móvil*, puede dirigirse a nuevos objetos, siempre sustitutos.

Sustentamos entonces que el proceso que va de la fijación del objeto hacia su sustitución nos habla de cierta infidelidad hacia el mismo.

Estamos al corriente, tal como lo formula en *Sobre la más generalizada degradación de la vida erótica*, que la naturaleza insatisfactoria de la pulsión es lo que siempre impulsa, por la vía del mecanismo de desplazamiento, a la constante búsqueda de sustitutos y a la formación de una serie —idea también formulada en *Introducción del narcisismo*—. En tal sentido, *tanto el objeto de la pulsión como el objeto de amor, objeto idealizado y sobrevalorado que se quiere tener, son formas ya de sustitución del objeto del deseo, objeto intrínsecamente perdido*. Objeto perdido por definición, que, por lo tanto, es insustituible e inalcanzable.

Como dice Freud en *Inhibición, síntoma y angustia*, el deseo adopta el carácter de la nostalgia. En su repetitiva e incesante búsqueda de ese objeto el sujeto extrae la imposibilidad de recobrarlo. La repetición de las experiencias incrementa y ahonda aún más la distancia con ese objeto perdido. El deseo se vuelve en una búsqueda contraria a toda adecuación entre medios y fines.

Ahora, aunque la repetición resulte parcialmente fallida, igualmente, engendra nuevas huellas. Cada repetición introduce una marca a la serie de las precedentes.

Lo recién expuesto nos resulta clave: *la relación con cada objeto sustituto que forma una cadena, una serie, no deja de imprimir una marca. Allí radica el carácter de insustituible del objeto que, por definición, siempre es un sustituto.*

Decimos que lo insustituible e irremplazable de los objetos, que Freud incansablemente expresa con todo dolor y sinceridad en sus cartas, constituyen los nombres de esa marca. La misma conmina a realizar todo un gasto al aparato psíquico.

V. Lo que nos aporta el sueño de “Non Vixit”

Ahora, debemos detenernos en lo que Freud infiere con relación al sueño “Non Vixit” de *La Interpretación de los sueños*. Este término, que en latín significa “no ha vivido”, es dicho por Freud en tanto soñante.

Dicho sueño halla cierto preludio en una carta a Fliess, su más caro amigo e interlocutor por aquella época, el “representante del «otro»”. En esta epístola, Freud comenta acerca de los sueños absurdos: “Es asombroso cuán a menudo apareces tú. En el sueño «non vixit» me alegro de haberte sobrevivido [...]”¹³¹.

¹³¹ S. Freud: *Cartas a Wilhelm Fliess (1887-1904)*, pp. 410-411.

Este sueño se encuentra en los puntos F y H del apartado 4, incluido en el sexto capítulo, *El trabajo del sueño*. A seguir, citaremos el relato del punto F, titulado: “Ejemplos. Cuentas y dichos en el sueño”, en el que dos sueños son encadenados por Freud en un todo: “*He ido de noche al laboratorio de Brücke y abro la puerta, después que golpearon suavemente, al (difunto) profesor Fleischl, quien entra con varios amigos y luego de algunas palabras se sienta a su mesa*”.¹³²

A continuación, Freud prosigue con el siguiente sueño:

Sigue otro sueño: *Mi amigo Fl. [Fliess] ha llegado a Viena en julio, de incógnito; lo encuentro por la calle en coloquio con mi (difunto) amigo P., y voy con ellos a alguna parte, donde se sientan a una pequeña mesa frente a frente, y yo en la cabecera, sobre el lado más angosto de la mesita. Fl. cuenta acerca de su hermana y dice: «En tres cuartos de hora quedó muerta», y después algo como «Ese es el umbral». Como P. no le entiende, Fl. se vuelve a mí y me pregunta cuánto de sus cosas he comunicado entonces a P. Y tras eso yo, presa de extraños afectos, quiero comunicar a Fl. que P. (nada puede saber porque él) no está con vida. Pero digo, notando yo mismo el error: «NON VIXIT». Miro entonces a P. con intensidad, y bajo mi mirada él se torna pálido, difuso, sus ojos se ponen de un azul enfermizo... y por último se disuelve. Ello me da enorme alegría, ahora comprendo que también Ernst Fleischl era sólo un aparecido, un resucitado y hallo enteramente posible que una persona así no subsista sino por el tiempo que uno quiere, y que pueda ser eliminada por el deseo del otro.*¹³³

Ahora, estos *revenants* nos retrotraen a estos espíritus que Freud mentara en *Tótem y tabú*, o sea, a la desmentida de los muertos. Para esto, como también para el análisis del objeto y su sustituibilidad debemos adentrarnos en el análisis de este sueño.

En los dos sueños que Freud toma por uno, localizamos una serie de personajes: en el primer sueño están presentes Ernst Brücke y Ernst Fleischl von Marxow, —del Instituto de Neurofisiología de Viena—. En el segundo, hallamos a Fliess (Fl.), su hermana y Josef Paneth —P., compañero del Instituto—. Cuatro de ellos —Paneth, la hermana de Fliess, Brücke y Fleischl— están muertos.

El análisis asociativo que Freud realiza de este sueño está disperso en distintas partes del libro. La primera aparición se encuentra en el apartado referido más arriba. Allí Freud interpreta, a partir del error gramatical de “non vixit” en lugar de “non vivit” —que significa “no está con vida”—, que el centro del sueño lo constituye el momento en que el mismo soñante, es decir, el mismo Freud, aniquila con su mirada a P.

Dicha escena es una copia de otra efectivamente vivenciada en el Instituto, que deriva en una sentencia de Brücke a Freud sobre sus llegadas tarde. El puente o punto de conexión lo constituye la sensación de aniquilamiento que invade a Freud al ser mirado por esos ojos azules de Brücke. Así, Freud se identifica en relación a esta figura del aniquilador.

Continuando con los enlaces asociativos, Freud señala que vio estas dos palabras —“Non vixit”— en la base del monumento al emperador José —«*Saluti patriae vixit non diu sed totus*»—. Por un lado, este monumento remite al de Fleischl, el mismo había sido

¹³² S. Freud: “La interpretación de los sueños”, p.421. El subrayado es del autor.

¹³³ *Ibid.*, pp. 421-422. El subrayado es del autor.

descubierto en la Universidad, evento al que Freud había asistido unos días atrás —allí, el discurso oficial fue tan altisonante que una persona murmura: “nadie es insustituible”, lo que funcionó entonces como resto diurno—; por otro lado, alude al de Brücke. La visión de estos monolitos tiene como correlato la pesadumbre de que su amigo P. — que se llamaba Josef, como el emperador— perdiera por su pronto fallecimiento la fundada pretensión a un monumento en ese lugar.

Hasta aquí obtenemos el primer elemento del análisis del sueño, la inscripción en el monumento a José. El segundo elemento, y por el cual Freud justifica la sustitución del “non vivit” por el “non vixit”, lo constituyen dos corrientes de pensamientos, una hostil y otra tierna, hacia su amigo P. Ambas logran la figuración en este “non vixit”. La corriente tierna se hace evidente en el querer levantarle, por sus méritos científicos, un monumento. La hostil aparece en el maligno deseo por el cual lo aniquila; y que muestra, además, la identificación de Freud al personaje de Bruto en la obra *Julio César* de Shakespeare. Al mismo tiempo, dicha obra se vincula al mes de Julio —cuando su amigo Fl. visita Viena en el sueño—.

Es importante señalar que la corriente hostil hacia su amigo P., que permanece entonces inalterada por la tierna, halla su fuente infantil en su sobrino John, un año mayor —teniendo como conexión ya al Bruto de Schiller que interpretó en su niñez junto a su sobrino—, quien también es un resucitado. Freud refiere que su sobrino ha encontrado, en su recuerdo inconsciente, numerosas encarnaciones bajo distintos aspectos. En relación a una escena infantil en la que actuó de una manera díscola contra este sobrino, Freud prosigue contando un “breve dicho justificatorio”:

«Le pegué porque él me pegó». Debe ser esta escena infantil la que desvía el «Non vivit» al «Non vixit», pues en el lenguaje de los niños mayores «pegar» {«*Schlagen*»} se dice «*Wichsen*» {«sobar»}; se pronuncia «*vixen*»} [...] La hostilidad [...] hacia mi amigo P. [...] retrocede con seguridad hasta mi compleja relación infantil con John.¹³⁴

Tenemos así el error de “non *vixit*” —que indica cierta tendencia a la aniquilación, implicando un “no vivió jamás” o “nunca vivió”—, en lugar de “non *vivit*” —“ya no vive”—, y la resonancia de “*vixen*”, que tiene como alcance el golpe asestado al otro, al rival — recordemos que Freud designa a Fliess como el “representante del «otro»”—.

Ya en el apartado H, titulado: “Los afectos en el sueño”, Freud sugiere cómo el trabajo de condensación y desplazamiento se tornan patentes en el sueño, al igual que la fuente que oficia de refuerzo, que no es otra que la infantil —el “socio capitalista” del sueño—. En este sentido, aparece Fliess —Fl.— en un lugar privilegiado.

Respecto a este amigo de Berlín, Freud había recibido la noticia que se sometería a una operación de resultado poco alentador y que tenía de trasfondo la muerte de la hermana de Fliess —Pauline—. Dicha muerte aflora en el contenido manifiesto del sueño. Dado que Freud teme por la vida de su amigo, y ante la imposibilidad de viajar, surge el autorreproche figurado en el “llegar tarde” —en caso de recibir aún noticias más desalentadoras respecto a su amigo—. Recordemos que “llegar tarde” es el motivo de la terrible mirada de Brücke a Freud.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 425.

Es, pues, el reproche el que pasa a ocupar el lugar del centro del sueño. Sabemos que detrás de esta recriminación se encuentra el deseo de muerte, siempre dirigido a este otro semejante y competidor.

De este modo, los rivales están planteados en cierta serie: por un lado, Fleischl y Paneth —ambos difuntos— son el elemento en común de los dos sueños, y ocuparon un puesto que Freud también deseó ocupar en su juventud.

Por otra vertiente, observamos el desplazamiento y la proyección de dicho deseo desde P. hacia Fliess —el “representante del «otro»”, y sobre el cual Freud terminará diciendo que ha triunfado donde el paranoico fracasa—.

La rivalidad se vuelve evidente en el enfrentamiento especular que ocurre en la mesa a la cual ambos se encontraban sentados. Tal desafío tiene su base en la relación, también especular, mantenida con su sobrino John.

Respecto a esto Freud dice:

Todos mis amigos son en cierto sentido encarnaciones de esta primera figura que ««antaño se mostró a mis opacos ojos, son *resucitados*» [...]». Un amigo íntimo y un enemigo odiado fueron siempre los requerimientos necesarios de mi vida afectiva; siempre supe crearlos a ambos de nuevo, y no rara vez ese ideal infantil se impuso hasta el punto de que amigo y enemigo coincidieron en la misma persona [...].¹³⁵

Como ejemplo de la existencia de un enemigo íntimo, Freud refiere que la relación con su sobrino pasó a ser el molde de las futuras trabazones con sus mejores amigos. Todos ellos son reapariciones de la estampa infantil de su sobrino, actualizándose así el deseo en la fantasía.

Notamos que nos topamos aquí con la segunda acepción del duelo, la relación dual, bélica, de cuerpo a cuerpo con ese otro rival que tiene, como telón de fondo, *el duelo por el falo*. La rivalidad en el sueño está relacionada con el hecho de poder mantener el puesto.

Recordemos, además, que la palabra alemana que utiliza Freud para designar los celos es *Eifersucht*, e indica un temor apasionado de perder el amor de alguien o de tener que compartirlo. También representa el recelo a tener que renunciar a alguna cosa, ventaja o derecho.

De tal modo, en *Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad*, Freud establece cierta analogía entre los celos y el duelo, ya que en ambos se pone en juego la dimensión de la pérdida.

Vale decir, el rival se constituye en sostén para que un objeto se erija en tanto deseable. El contrincante amenaza con la pérdida de dicho objeto, pero al mismo tiempo, indica la posibilidad de la existencia de la falta en la madre.

En este duelo por el falo vemos que el intruso despojador no solamente intima al niño, a su vez, posibilita que el celoso infante se de cuenta hasta qué punto deseaba ese objeto. Un ejemplo del encono del niño frente a la aparición esperada o ya consumada de un

¹³⁵ *Ibid.*, p. 479. El subrayado es del autor.

competidor lo vemos en *Un recuerdo de infancia en Poesía y verdad*. Allí, Freud refiere que mediante la acción simbólica de arrojar vajillas afuera el niño expresa su más ardiente deseo de eliminar al molesto intruso.

Esta analogía entre los celos y el duelo pone de relieve el hecho de perder lo que se es para el otro y, por lo tanto, de renunciar a cierta pretensión de exclusividad de ser la falta del otro.

Freud a Fliess:

[...] yo había recibido a mi hermano varón un año menor (muerto de pocos meses) con malos deseos y genuinos deseos infantiles, y que desde su muerte ha quedado en mí el germen para hacerme reproches. También hace mucho tiempo que tengo noticia de mi compañero de fechorías entre 1-2 años: es un sobrino un año mayor, ahora en Manchester, que, cuando yo tenía 14 años, nos visitó en Viena [recordemos que en el sueño, Fliess también visita esta ciudad]. Con la sobrina un año menor parece que los dos a veces nos portábamos cruelmente. Ahora bien, este sobrino y este hermano menor determinan lo neurótico, pero también lo intenso en todas mis amistades.¹³⁶

Es a través de dicho complejo, el de «*Wichsen*», el de la relación fraterna, que llegamos al enunciado «*Non vixit*», con su correspondiente enunciación: “Nadie es insustituible”. La misma señala el deseo de que un lugar quede vacante, deseo sostenido en la fantasía *Pegan a un niño*.

En función de esto, Freud manifiesta los pensamientos oníricos que se anudaron al adulator discurso necrológico del predicador sobre P: “«En realidad, nadie es insustituible; a cuántos he acompañado a la tumba, y yo sigo viviendo, los he sobrevivido a todos, he quedado dueño del terreno»”.¹³⁷

Este pensamiento, en momentos en que teme que Fliess corra el mismo destino que el resto, sólo admite este desarrollo: “que me alegra sobrevivir de nuevo a alguien, que yo no esté muerto sino *él*, que yo quedo dueño del terreno como entonces, en la escena infantil fantaseada”.¹³⁸

En las siguientes líneas, Freud prosigue indicando cierta serie nominativa, acompañada de la chance de acertar a dar allí mismo con cierta sustitución:

Hallo, entonces, del todo comprensible que los *resucitados* sólo subsistan el tiempo que uno quiera y puedan ser eliminados por el deseo. Es también por eso que mi amigo Josef fue castigado. Ahora bien, los resucitados son las sucesivas encarnaciones de mi amigo de la infancia; así pues también estoy satisfecho por haber podido encontrar siempre sustitutos para esa persona, y aun para ese que ahora estoy en trance de perder hallaré enseguida el sustituto. Nadie es irremplazable.¹³⁹

Pensamos, en primer lugar, que este párrafo recién citado es de una contundencia aún mayor que la establecida en *Duelo y melancolía* y *La Transitoriedad*, en cuanto a la sustituibilidad del objeto perdido.

¹³⁶ S. Freud: *Cartas a Wilhelm Fliess (1887-1904)*, p. 289.

¹³⁷ S. Freud: “La interpretación de los sueños”, p. 481.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 481.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 482. El subrayado es del autor

Secundariamente, creemos que la *satisfacción* de poder conservar cierto puesto en la vida, el hecho de *sobrevivir a todos*, se relaciona con lo que Freud consume como principio básico del *Trauerarbeit* en el ensayo *Duelo y melancolía*: “[...] el yo, preguntado, por así decir, si quiere compartir ese destino [el del objeto], se deja llevar por la suma de satisfacciones narcisistas que le da el estar con vida y desata su ligazón con el objeto aniquilado”.¹⁴⁰

El sobrevivir a todos que Freud plantea en *La interpretación de los sueños*, va de la mano con el hecho de no correr el mismo destino que el objeto que se acaba de perder. Hay una estricta correspondencia entre cierta finalización del duelo y la satisfacción ante el hecho de permanecer con vida y hallar sustitutos.

Aceptar que el objeto es un sustituto forma parte del *Trauerarbeit* freudiano. Pero dicha admisión no es sin renuencia ni tampoco sin pérdida. Al respecto, citamos lo planteado por Freud en *La interpretación de los sueños* en relación al contenido latente representado en la ausencia de insustituibilidad: “[...] es preciso vencer en sí mismo serios reparos para interpretar y comunicar los sueños propios. Es que así uno se descubre como el único malvado entre todos los nobles seres con quienes comparte la vida”.¹⁴¹

Aceptar la sustitución del objeto, es decir, poder volver a poner la libido en otro objeto, conlleva todo un derrotero, resultado de un proceso, de un trabajo.

Ahora bien, si continuamos con el análisis del sueño, arribamos a un punto nodal, tanto para este capítulo como el anterior.

Freud, en el análisis del sueño, proyecta una bifurcación de distintos caminos de pensamientos. Lo hace al referirse tanto a la hija de Fliess como a los suyos:

Mi amigo [Fliess] acaba de tener, después de mucho esperarla, una hijita. Yo sé cuánto lamentó a su hermana, la que él perdió temprano, y le escribo que sobre esa niña habrá de transferir el amor que él sentía por su hermana; esta niñita le hará olvidar por fin esa pérdida irreparable. Así, también esta serie se anuda a los pensamientos intermediarios del contenido latente, desde donde los caminos se bifurcan en direcciones opuestas: Nadie es irremplazable. Vean, son sólo resucitados; todo lo que uno ha perdido, regresa.¹⁴²

Enseguida agrega, que los lazos asociativos entre los contradictorios componentes de los pensamientos oníricos se atraen mejor por el hecho de que la hija de su amigo lleva idéntico nombre que su compañerita de juegos, la hermana —de la misma edad que Freud— de su más antiguo amigo y oponente: «Pauline». Freud refiere que para apuntar a esta coincidencia ha sustituido en el sueño a un Josef por otro Josef, resultándole imposible sofocar la similitud del sonido inicial en los nombres de Fleischl y de Fl. Posteriormente, añade que desde allí corre todo un hilo de pensamientos que conduce hasta los nombres que ha puesto a sus propios hijos. Nombres que han sido escogidos por el recuerdo de personas queridas: “Sus nombres hacen de los niños unos

¹⁴⁰ S. Freud: “Duelo y melancolía”, p. 252.

¹⁴¹ S. Freud: “La interpretación de los sueños”, p. 482.

¹⁴² *Ibid.*, p. 482.

«resucitados»). Y en definitiva, ¿no es el tener hijos, para todos nosotros, el único acceso a la *inmortalidad*?¹⁴³

Debemos rescatar y retomar esta bifurcación de los caminos en direcciones opuestas. Por un lado, cuando arribamos a la fórmula de la desmentida que vimos en el capítulo anterior: “esta niñita le hará olvidar por fin esa pérdida irreparable”, notamos una suerte de contradicción —y es aquí donde podemos retomar la propuesta de Ernesto Lansky—. Freud, a través de un sustituto, propone olvidar lo inolvidable, lo insalvable, reparar lo irreparable, relegar la marca de la pérdida.

Decir que “todo lo que uno ha perdido, regresa”, afirmar la existencia de los resucitados y sostener la pretensión de la inmortalidad muestran uno de los costados del duelo, los retornos espectrales que Freud conjetura en *Tótem y tabú*...

La frase: “todo lo que hemos perdido vuelve a nosotros” no nos deja de invocar la existencia de la desmentida de la muerte, implicando cierto retorno que elimina la posibilidad de resto alguno.

Con todo, tenemos asimismo otro costado —la otra dirección del camino que se bifurca—. Aquí presenciamos la inscripción de la pérdida: *nadie es insustituible*.

La formulación respecto a la frase: “[De] ese que ahora estoy en trance de perder hallaré enseguida el sustituto. Nadie es irremplazable”, señala la pauta de que *no hay sustitución sin pérdida*.

Es como consecuencia del reconocimiento del deseo que se puede hacer desaparecer al otro, lo que lleva a pensar que dicha serie de sustitutos no es sin una marca, sin una pérdida.

Desde este ángulo, podemos retomar los *revenants* que Freud desarrolla ya en relación a sus hijos. Cuando Freud refiere que los nombres de sus hijos se hallan indefectiblemente ligados al recuerdo de personas queridas —cabe decir: Martín Freud por Martín Charcot, Ernest Freud en lugar de Ernest Brücke, Sophie Freud por Sophie Schwab, viuda de Josef Paneth—, y que por ello “hacen de los niños unos «resucitados»”, *no nos dice sino que lo que se intenta transmitir es algo del orden de una falta*.

La inmortalidad aquí significa la posibilidad de que algo continúe. En la ética freudiana el sustituto configura tanto la transmisión del deseo como la confrontación del padre con su propia castración. Aquello que, precisamente, deberá transmitir a sus hijos.

VI. Otra vuelta por Duelo y melancolía y La transitoriedad

“Freud insiste en que para el hombre, no hay ninguna otra forma de encontrar el objeto sino la continuación de una tendencia en la que se trata de un objeto perdido, un objeto que hay que volver a encontrar.”
(J. Lacan. *La relación de objeto*)

“El verdadero objeto de la relación [...] se le podrá dar un sustituto, que no tendrá mayor alcance, a fin de cuentas, que aquel que ocupó primero su lugar.”

¹⁴³ *Ibid.*, p. 483. El subrayado es del autor.

(J. Lacan. *La angustia*)

Es posible localizar el carácter intrincado de la relación entre la pérdida y la sustitución, como también el valor que adquiere el objeto dada su caducidad, la localizamos en aquellos dos ensayos hartamente criticados por tantos autores.

En *La transitoriedad*, Freud parte de dos posiciones diferentes respecto a la reacción que pueden tener las personas ante la caducidad de las cosas bellas y de los seres queridos. Como resultado de un paseo por las campiñas en compañía de un amigo y de un poeta joven, Freud objeta la postura pesimista de este último y la desvalorización de las cosas debido a su fragilidad y brevedad.

Precisamente, si la muerte le da una valía a la vida, se debe a que lo bello y lo anhelado son fugaces, no subsisten más que unos meses, una estación, una primavera. En este sentido, hallamos una carta de Freud dirigida a M. Bonaparte: “Es este aspecto eternamente cambiante de la vida lo que la hace tan hermosa”.¹⁴⁴

Esta posición es radicalmente diferente a la melancolía poética mostrada por Freud en *La transitoriedad*. Allí, ante la castración en el Otro, evidenciada en la destrucción de la Naturaleza, nos encontramos con la imposibilidad de iniciar un duelo —es decir, con “la revuelta anímica contra el duelo”—.

Jean Allouch, en *La erótica del duelo...*, considera a este ensayo, al que denomina “guión fabuloso”, producto de la capacidad literaria de Freud. Según el autor francés, el artículo debería intitularse: “El amigo taciturno, el poeta y el psicoanalista”. Desde su perspectiva, se trata de un guión idealista, que transmite la posibilidad de alcanzar una verdadera relación de objeto sin que la misma esté mediada por la falta. Allouch, va más lejos y cataloga lo postulado allí sobre el objeto sustituto como cuasi contenedor de un delirio de reemplazo.

No obstante, sostenemos que el hecho de que Freud se refiera a un objeto sustituto no borra la marca que pueda producir la pérdida del objeto.

Freud rescata y resalta el valor de las cosas dada su perentoriedad. Es, justamente, este punto lo que vuelve más apreciable al objeto, aun cuando pudiera, por su condición de caduco y de no eterno, ser sustituido. El fulgor disoluble de lo bello constituye un aumento del valor de las cosas. La valía de la fugacidad es la escasez en el tiempo. La restricción en la posibilidad de disfrute lo torna más apreciable. Freud escribe que la belleza corre el infortunio de ser destruida, que la hermosura de nuestros rostros, efectivamente, se pierde para siempre. Ahora, de la misma manera, hace hincapié en que, tras esas pérdidas, *surge algo nuevo*: “esa brevedad agrega a sus encantos uno nuevo”.¹⁴⁵

En tal sentido, *no hace otra cosa que remitir al carácter indestructible del deseo*. El mismo está figurado en el retorno de la hermosura —recordemos los *revenants*, el retorno de los nombres en sus hijos en tanto sustitutos—.

¹⁴⁴ E. Jones: *Vida y obra de Sigmund Freud*, 4° ed., Bs As, Editorial Lumen-Hormé, 1997, tomo II, p. 393.

¹⁴⁵ S. Freud: “La transitoriedad”, p. 311.

El surgimiento de algo nuevo no implica una vuelta atrás que borraría las huellas que produce la pérdida. Indica un ir para adelante, dirección tan afín a la consecución de un deseo.

Pensamos así en una suerte de equiparación, por parte de Freud, entre el objeto sustituto y el nuevo encanto que produce una renovada expresión de la belleza de una flor. Por el contrario, como plantea Hassoun en *La crueldad melancólica*, el melancólico se adhiere a la rosa ya arrancada de sus pétalos que desprende el olor dulzón de lo podrido.

El nuevo objeto de amor tanto o más apreciable que ya está aguardando es *un objeto sustituto al igual que el perdido*. Este último también es un sustituto, y no por ello su muerte deja de conllevar una pérdida.

El hecho de que un objeto pueda ser sustituible no nos empaña su regocijo y, por lo tanto, tampoco nos quita el dolor por su pérdida.

Para Freud se trata de que la libido quede de nuevo libre para poder investir libidinalmente a los objetos y recuperar la capacidad deseante —de allí los objetos sustitutos que entran en serie—.

En esta orientación, consideramos importante equiparar el nuevo objeto con todo lo nuevo que se pueda construir tras las ruinas que deja la guerra:

Cabe esperar que con las pérdidas de esta guerra no suceda de otro modo. Con sólo que se supere el duelo, se probará que nuestro alto aprecio por los bienes de la cultura no ha sufrido menoscabo por la experiencia de su fragilidad. Lo construiremos todo de nuevo.¹⁴⁶

Es importante señalar la dirección que Freud imprime en el texto: una vez que se supera y se elabora el duelo, re-appearece el gusto por las cosas.

A diferencia de lo que expone en el caso del pintor Haizmann, la prosecución del proceso luctuoso en *La transitoriedad* no acepta el camino inverso al recién señalado.

O sea, *Freud no pretende que lo nuevo permita que se supere el duelo*, de ser así estaríamos poniendo en duda que lo nuevo sea efectivamente tal. De esta manera, el sujeto no queda ensombrecido por la caducidad de las cosas.

Ahora, esta fugacidad ya había sido enunciada por Freud unos cuantos años antes. Por ejemplo, en sus *Cinco conferencias sobre psicoanálisis*, expone en este sentido — ampliamos una cita esbozada en otro capítulo—:

Pero, ¿qué dirían ustedes de un londinense que todavía hoy permaneciera desolado ante el monumento recordatorio del itinerario fúnebre de la reina Eleanor, en vez de perseguir sus negocios con la premura que las modernas condiciones de trabajo exigen o de regocijarse por la juvenil reina de su corazón? ¿O de otro que ante «The Monument» llorara la reducción a cenizas de su amada ciudad, que empero hace ya mucho tiempo que fue restaurada con mayor esplendor todavía? Ahora bien, los histéricos y los neuróticos todos se comportan como esos dos londinenses no prácticos. Y no es sólo

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 311.

que recuerden las dolorosas vivencias de un lejano pasado; todavía permanecen adheridos a ellas [...].¹⁴⁷

De este modo, frente a la ausencia del objeto —expresado en este caso en la destrucción de los Monumentos—, Freud señala que su sustitución —indicada en la restauración de la derruida ciudad— *no puede operarse sin previa fijación a lo perdido*. Consideramos pertinente hacer al respecto una serie de preguntas:

¿Por qué se equipara el objeto a un fármaco? Nos resulta dificultoso entender dicha semejanza cuando, en *Duelo y melancolía*, Freud desaconseja que la pérdida de un ser querido derive, indefectiblemente, en un motivo de consulta. ¿Por qué Allouch sostiene que Freud espera una normalidad rápida del deudo, cuando el creador del psicoanálisis se refiere a una entendible *no practicidad*?

Freud, no piensa una sustitución práctica ni sencilla del objeto perdido. El *Trauerarbeit* freudiano lleva mucho más que dos golpes de pala —sabemos que esta es otra manera de Allouch de calificar al duelo freudiano—.

En *Duelo y melancolía*, Freud programa las cosas por la misma senda que en *La transitoriedad*. Remite a la idea de una pérdida. El hecho de que el objeto sea sustituible no impide ni quita el privilegio narcisista que guarda dicho objeto para el superviviente. Cuando dice que “a raíz de idénticas influencias, en muchas personas se observa, en lugar de duelo, melancolía”, consideramos que las idénticas influencias no apuntan a otra cosa que a la pérdida.

El objeto sustituto es solidario de una pérdida, inherente a ésta. Es consecuencia del encuentro perdido con el Otro —en el cual, a través de la instalación e investidura de la huella busca la identidad de percepción—. Es a partir de ese objeto perdido del deseo que se constituye la realidad. Es el objeto el que hace posible la fuente del mundo de los objetos, siempre sustitutos.

El deseo se convierte así en una repetitiva búsqueda en donde se intenta reencontrar sin poder encontrar. El carácter de sustituto no es otra cosa que la muestra de que el sujeto no se encuentra con el objeto de la satisfacción primaria, sino, más bien, con la perpetuación de su falta. Por eso mismo, todo objeto es un subrogado y comporta la marca de la insatisfacción.

El objeto que ya está esperando implica la posibilidad de recuperar la investidura libidinal y la fuente deseante, lo que permite al sujeto relanzarse en la siempre infructuosa e inadaptada pesquisa de nuevos objetos. Ya sea que esta se realice en el campo del engaño amoroso o en la reconstrucción de nuestras cosas más apreciadas. Conjeturamos entonces que con la insustituibilidad de los muertos, Freud alude al brillo propio de cada objeto, y, por lo tanto, al dolor que la pérdida produce. Cuando habla de un objeto sustituto, no deja de referirse a ello.

A tal respecto, rescatamos un bello fragmento del discurso amoroso de Barthes, titulado *El buque fantasma*. Allí, el autor define “errabundeo” a esta infructuosa tendencia del ser humano en su búsqueda de nuevos objetos sustitutos.

¹⁴⁷ S. Freud: “Cinco conferencias sobre psicoanálisis”, p. 14.

Errabundeo: Aunque todo amor sea vivido como único y aunque el sujeto rechace la idea de repetirlo más tarde en otra parte, sorprende a veces en él una suerte de difusión del deseo amoroso; comprende entonces que está condenado a errar hasta la muerte, de amor en amor.

VII. El duelo originario. El deseo y el más allá del narcisismo

Para finalizar, necesitamos dirigirnos otra vez a *La transitoriedad*, y de ese texto reivindicar un último pasaje:

“La representación de que eso bello era transitorio dio a los dos sensitivos un *pregusto* del duelo por su sepultamiento”.¹⁴⁸

Inferimos que si hay un pregusto, una antelación del duelo, lo que se produce es la reacción del sujeto ante el retorno de la pérdida. Pérdida ya conocida, indicio del duelo originario, constitutivo del sujeto. Duelo que se reactualiza, como reacción, ante cada nueva contingencia de la vida, ante cada pérdida.

El duelo es la ocasión para retransitar la inapelable falta objetal que engendra al sujeto en tanto tal. Desafía a la estructura para reencontrar la falta inaugural de la condición subjetiva.

Por ello en el duelo siempre habrá un sujeto por advenir, es decir, *la posibilidad de que emerja un sujeto deseante. El duelo conlleva, de manera inevitable, la pregunta acerca del objeto de deseo que incumbe indefectiblemente al sujeto. De allí que el duelo comience en el campo del narcisismo para dirigirse más allá de él.*

A raíz de la elaboración de dicha pérdida, aparece la pregunta por el deseo: ¿Qué hacer con esa libido que queda ahora libre? En el *ensayo sobre la melancolía*, en el *ensayo fabuloso* y en el *Libro sobre los sueños, el sustituto es el nombre de la recuperación de la capacidad deseante y de la posibilidad de investir libidinalmente al mundo.*

Como ejemplo, observamos el consejo que Freud da a su yerno Max un tiempo después de la muerte de Sophie: “[...] de apoco iré renaciéndote la fuerza para volver a hallarte en la vida”.¹⁴⁹

El sujeto ha *metaforizado* la pérdida originaria en un objeto sustituto. La pérdida del mismo, sume al sobreviviente en una inagotable postura a medias, en una bi-escindida actitud: “lo sé, no está/sin embargo aún está”. Y permanecer así hasta la llegada ocasión en que se produzca un desplazamiento, vale decir, una *metonimia* del objeto.

A diferencia de la melancolía, en el duelo, los procesos pasan a través del reino de las investiduras de palabra (prcc.) hasta el proscenio de la conciencia. En la melancolía la pérdida no tiene representación en la conciencia, se encuentra clausurado el tránsito por el reino de las investiduras de palabra, es decir, el reino de la metáfora y la metonimia.

Tras lo dicho, creemos que Freud, con la postulación de un objeto sustituto, plantea que, en un verdadero *Trauerarbeit*, se puede inscribir y metaforizar la pérdida.

¹⁴⁸ S. Freud: “La transitoriedad”, 310. El subrayado es nuestro.

¹⁴⁹ S. Freud: *Cartas a sus hijos*, p. 533.

Esta elaboración luctuosa lejos está de ser una operación blanca y cristalina. Y todo aquello que pueda reemplazar al muerto permanecerá, como sostiene Freud a Binswanger, como *algo diferente*.

.

Psicoanálisis y Antropología

Presentación sección "Psicoanálisis y Antropología" Consejo de Redacción de Acheronta

Los artículos aquí reunidos forman parte de un homenaje a Carina Basualdo. Algunos de ellos fueron solicitados expresamente con ese propósito. Otros, fueron incluidos porque abordan el campo fértil de relaciones entre el psicoanálisis y la antropología. Todos ellos nos permiten —así lo creemos— homenajearla desde el trabajo, la investigación y la escritura de quienes, como ella, dedican su tiempo y esfuerzos a la búsqueda de un diálogo fructífero y novedoso entre ambas disciplinas.

► Presentación: "[Psicoanálisis y Antropología / Homenaje a Carina Basualdo](#)", **Federico Aboslaiman**.

Federico Aboslaiman

Psicoanalista. Miembro del Consejo de Redacción de la revista Acheronta.

Email: fedeabos@gmail.com

(Argentina)

► [Listado de trabajos de Carina Basualdo](#)

► [Homenaje desde el psicoanálisis](#) de **Manuel Hernández**. A partir de la evocación de una anécdota personal de Carina Basualdo con Lévi-Strauss, el autor busca "localizar una intervención de su posición femenina en su tarea intelectual", a la que considera un rasgo de la "posición sur" en psicoanálisis. Esto le permite trazar un paralelismo con la posición de Ruth Benedict, siguiendo una huella encontrada tras la lectura de *El crisantemo y la espada*, huella que permitiría explicitar el trasfondo de dominación imperialista que origina su texto. A ambas autoras les atribuye cierta "restricción mental", no en el sentido de una carencia, de falta de inteligencia, sino como acto, como modalidad del medio-decir. Así, la posición femenina se muestra como "una vía oportuna para acceder a ciertas verdades". "Consiste en activar la falta del sujeto para hacer un agujero en el sistema falogocentrado", nos aclara el autor. En la antropología levistraussiana no hay lugar para ese agujero, lo que impide —como, de acuerdo al autor, demostró Carina Basualdo— la coincidencia entre ésta y el psicoanálisis lacaniano. Por otra parte, el artículo se introduce en algunas de las líneas actuales de la antropología, los estudios postcoloniales y decoloniales, con el fin de abrir la pregunta sobre el colonialismo cultural dentro del psicoanálisis..s

Manuel Hernández

Practica el psicoanálisis en la Ciudad de México. Es miembro de la *École lacanienne de psychanalyse*, de la que fue director en el período 2004-2008. Actualmente dirige Litoral Editores, una de las editoriales de la Elp, que publica la revista Litoral así como dos colecciones de libros. Ha publicado "*El sueño de la inyección a Irma*" (Litoral Editores, México, 2016) y "*Lacan en México. México en Lacan. Miller y el mundo*". (Ediciones Navarra y Anchomundo, México, 2016) y actualmente prepara un tercero sobre la formación psicoanalítica. Es el traductor al castellano del libro de Carina Basualdo "*Lacan (Freud) Lévi-Strauss. Crónica de un encuentro fallido*" (Epee, México, 2016).

Email: copilco@yahoo.com

(México)

► En su artículo "[Lo que Jacques Lacan aprendió de Maurice Leenhardt: la acción de la palabra y la construcción de un cuerpo](#)", **Manuel Coloma Arenas** nos muestra un Lacan que no bebe sólo en fuentes levistraussianas: otras referencias prueban ser también importantes para entender el modo en que define el registro simbólico en 1953. Así, el autor nos muestra cómo la lectura de la etnografía de Leenhardt sobre los Canacos de Nueva Caledonia brindó a Lacan elementos para pensar la función de la palabra y la relación de ésta con el don y con la deuda. También le permitió una relectura del caso Dick y medir el alcance del "enchapado" simbólico, de la "edipización", que efectúa Klein, y que Lacan no duda en calificar de "simbolismo pobre". Así, el Edipo aparece como solidario del discurso del amo, permitiendo en

ambos casos (el caso Dick y en el caso de los melanesios) cierto tipo de subjetivación y represión. Para finalizar, el autor pone el acento en las consecuencias clínicas que resultan de este recorrido: "*Creemos, sin embargo, que la crítica de Lacan al Edipo a través de sus referencias antropológicas no exclusivamente levistraussianas (...) permiten encontrar una vía que intenta pasar más allá del límite freudiano de la angustia de castración, entendida ésta como deuda ante el Padre*".

Manuel Coloma Arenas

Psicoanalista, psicólogo clínico, Doctor en Psicoanálisis Universidad Andrés Bello, sede Viña del Mar, Chile.

Autor del libro "*Del don de amor al objeto a. Deuda versus intercambio 1*" (Ed. Letra Viva) y de diversos artículos tanto en revistas indexadas como especializadas en psicoanálisis.

Temas de interés: psicoanálisis lacaniano, referencias de Lacan en antropología, filosofía, etología.

E-mail: manuelcolomaarenas@hotmail.com

(Chile)

► En "[Lacan, Lévi-Strauss. La causalidad estructural: senderos que se bifurcan](#)", **Fernando Ramírez** propone reflexionar sobre el estatuto de la causa en psicoanálisis tomado fundamentalmente desde la "causalidad estructural". El autor emprende un vínculo complejo entre los precedentes conceptuales que se pueden hallar en Lévi-Strauss y las teorizaciones de Lacan al respecto. Sin intentar una superposición entre ambos autores, de lo que se trata es de reconstruir las huellas de un recorrido que, mostrando las distancias entre el "universo levistraussiano" y el "campo lacaniano", es capaz de demostrar sobre qué elementos Lacan ha podido desmarcarse -a la vez que se ha servido de ellos- para elaborar los problemas en torno a la relación causa-sujeto-estructura, donde el significante y la invención lacaniana del objeto a desfilan a partir de una interlocución ineludible con el estructuralismo y su mentor, Lévi-Strauss. Así, aun surgiendo de un suelo común, ambos autores seguirán senderos diferentes y sostendrán nociones de la estructura mutuamente inasimilables. Pero no se trata sólo de diferenciar los tantos: en los últimos párrafos, el autor se permite sospechar sobre la crítica que Lacan realiza al antropólogo. ¿Podemos hablar realmente, respecto de Lévi-Strauss, de un representante del "cosmismo tranquilizador", como Lacan afirma en su Seminario sobre La angustia?

Fernando Ramírez

Psicoanalista. Docente de la Catedra Problemas Antropologicos en Psicología en la Facultad de Psicología de la UBA.

Co autor de "Ensamblajes. Perspectivas y Problemáticas de las subjetividades contemporáneas" Ed. Eudeba, Bs.As, 2011; "Lecturas de Althusser. Proyecciones de un Campo Problemático" Ed. Imago Mundi, Bs.As, 2011

Email: fercesar28@hotmail.com

(Argentina)

► En "[Sobre el problema de la universalización del complejo de Edipo. Antropología y psicoanálisis](#)" **Agustina Saubidet B.** nos presenta un conjunto de articulaciones entre algunos planteos de Lacan y Lévi-Strauss, para releer a Freud respecto a la problemática del Edipo como propio de "un tres" y su resignificación a partir de "un cuatro". Desmontando los sentidos fijados en el saber psicoanalítico — que alcanzan niveles de divulgación e institucionalización en absoluto menores— Saubidet se propone reubicar determinados conceptos tales como "sujeto", "Edipo", "cuarto término" y dar paso al modo en que Lacan se inspiró en Lévi-Strauss para trascender los límites biológicos en los que Freud postuló el Complejo de Edipo. A partir de allí, es posible pasar a pensar al Edipo como un mito funcional a la estructura capitalista, donde la acumulación y el goce no pueden limitarse por otras operaciones que Lacan realiza, como la donación por parte de ese cuarto término que no reserva el "goce para sí" y los planteos de Deleuze en crítica al capitalismo y las producciones singulares como expresiones de un colectivo. La autora nos invita a pensar, entonces, más allá de los saberes impuestos y apostar a la creación para la teoría y la clínica.

Agustina Saubidet B.

Psicoanalista. Docente e investigadora de la Universidad de Buenos Aires. Docente y supervisora del PRIM Lanús.

Actualmente se encuentra escribiendo su tesis de Maestría en psicoanálisis (UBA): "*Incesto: psicoanálisis, clínica y antropología*".

Últimos artículos publicados: "*¿Qué se entiende por incesto? Aportes levistraussianos en la última enseñanza de Lacan*" (2016); "*Lacan: un filósofo*" (2017); "*Deleuze y Lacan: un procedimiento posible sobre el prejuicio*" (2018); "*Lévi-Strauss y Lacan (hacia una arqueología de la estructura cuaternaria)*" (2018); "*Incesto: el tabú de Edipo. Cuando la función del 'por lo menos uno que no' es fallida*" (2018); "*Lalangue, lo que hace cuerpo*" (retazos entre sentido, sonido y ritmo) (2018).

Amante de la escritura, la fotografía y la música.

E-mail: asaubidetbourel@gmail.com

(Argentina)

► En "[El problema de la dicotomía naturaleza/cultura en psicoanálisis](#)", **Juliana Zaratiegui** aborda qué posiciones sostenían Freud, Lévi-Strauss y Lacan respecto a la dicotomía naturaleza/cultura. Para Freud, a decir de la autora, "la dicotomía naturaleza/cultura es algo evidente y se encuentra imbricada en sus teorías acerca del sufrimiento psíquico". En Lévi-Strauss, en cambio, este binarismo se sostendría, aunque con ciertas oscilaciones. Así, la cultura aparece, para el antropólogo, como un epifenómeno de la naturaleza. Lacan efectúa una crítica de esta visión del antropólogo. "*Lacan sostiene -nos dice la autora-, a diferencia de Lévi-Strauss, primero la cultura y el saber y propone su materialismo al que llama 'moterialismo' (motérialisme), el materialismo de los términos de la palabra*". El artículo finaliza con una interpelación que nos parece de gran pertinencia en los tiempos que corren: "*A los psicoanalistas les tocará revisar la posición a ocupar respecto estas categorías para así determinar qué perspectiva habilita una propuesta adecuada para abordar los problemas que son de su competencia. ¿Se sostendrán ideas consonantes con aquellas implicadas en lo que genera sufrimiento o se intentará alguna vía de respuesta novedosa?*".

Juliana Zaratiegui

Licenciada en Psicología.

Miembro de Apertura Sociedad Psicoanalítica de La Plata.

Supervisora de la residencia del Hospital "Alejandro Korn" de Melchor Romero (La Plata).

E-mail: jzaratiegui@gmail.com

(Argentina)

► Incluimos, además, la primera parte del capítulo "*Diagnóstico da modernidade e perspectivis*", titulada "[Psicopatología psicoanalítica y perspectivismo animista](#)", del libro "*Malestar, sofrimento e sintoma*", Editora Boitempo, Sao Paulo, 2016, (p 273-279), gentilmente cedido por **Christian Dunker**. El autor presenta las referencias a la antropología post estructuralista y al pensamiento dialéctico renovado, que desarrollará mas adelante como parte de un movimiento para fertilizar el psicoanálisis a partir de estas y otras disciplinas. Se destacan las contribuciones del perspectivismo animista amerindio, no contemplado por Lévi-Strauss, cuya mirada estuvo dirigida, en su momento, hacia otras etnias brasileras organizadas en torno al totemismo, más congruente con la mirada europea. Así, afirma Dunker, "(...) tal vez haya llegado el momento de evaluar las condiciones de nuestra contribución particular al concierto de las naciones, quizás por la exportación de nuestra forma idiosincrásica de sufrir" (pag. 401, traducción de Sara Hassan). O sea, es posible leer un movimiento que va desde lo particular brasiler, para el mundo, reivindicando la actualidad y la importancia decisiva del aporte de los estudios antropológicos de Eduardo Viveiros de Castro acerca de las culturas indígenas del alto Xingú, como los Tupinambás y los Arawaté, no organizados por el totemismo sino por el perspectivismo.

Christian Ingo Lenz Dunker

Psicanalista e professor do Instituto de Psicologia da USP

Realizou seu Pós-Doutorado na Universidade Metropolitana de Manchester sobre as relações entre Psicanálise e Patologias de Linguagem (2004).

Realizou sua Livre-Docência sobre A Estrutura e Constituição da Clínica Psicanalítica (2007).

É autor de Lacan e a Clínica da Interpretação (Hacker, 1996) e O Cálculo Neurótico do Gozo (Escuta, 2002), Costitution of the Psychoanalytical Clinic (Karnac, 2010), Estrutura e Constituição da Clínica Psicanalítica: uma arqueologia das práticas de cura, tratamento e psicoterapia (AnnaBlume, 2011), além de dezenas de artigos científicos e capítulos de livros, atuando ainda como articulista de revistas de grande circulação.

É Analista Membro (AE) da Escola dos Fóruns do Campo Lacaniano e membro da Associação Universitária de Pesquisa em Psicopatologia Fundamental.

Junto com Vladimir Safatle e Nelson da Silva Jr. coordena o Laboratório de Teoria Social, Filosofia e Psicanálise (Latesfip) da USP.

Email: chrisdunker@usp.br
(Brasil)

Psicoanálisis y Antropología: Homenaje a Carina Basualdo

Federico Aboslaiman

Esta sección es un homenaje a Carina Basualdo, antropóloga y psicoanalista, fallecida en París el 21 de marzo de 2017. Un homenaje, sí, pero también una muestra de gratitud y reconocimiento. Gratitud, por su generosidad y su amistad. Reconocimiento, por su trayectoria y sus aportes al psicoanálisis. El texto que sigue intenta dar cuenta de ello, abordando algunos aspectos de su vida y su producción intelectual.

Los artículos que conforman la sección acompañan el homenaje desde el trabajo y la investigación en ese territorio que le era propio: la intersección entre el psicoanálisis y la antropología y la búsqueda de un diálogo fructífero entre ambas disciplinas.

Sólo había un jardín: en el fondo de todo hay un jardín
donde se abre la flor azul del sueño de Novalis.
Olga Orozco

I.

Córdoba, año 2004. Quien escribe estas líneas se encontraba finalizando su carrera de grado. Hasta entonces, acunado por el dulce presidio del recorrido curricular universitario, no había tenido el tiempo —ni la necesidad— de preguntarme por el futuro. Ahora despertaba, bruscamente, frente a un panorama incierto y desconocido.

Rápido de reflejos para esquivar la angustia, empecé a pesquisar el panorama de becas para realizar estudios de posgrado: extender el camino de la educación formal me parecía una solución plausible, casi obvia. Estudiaría, por qué no, en alguna universidad francesa. En París, *bien sûr*. ¿Acaso no era la ciudad de mis héroes intelectuales?

Fue así como ingresé, un poco por casualidad, a la página web de la entonces Secretaría de Ciencia y Tecnología (SeCyT). En la sección noticias me topé con este titular: “Una argentina en París: Luego de doctorarse en psicología clínica, Carina Basualdo regresó al país a dar clases a la Universidad Nacional de Rosario con el apoyo del programa RAICES de investigadores argentinos residentes en el exterior” (1). El cuerpo de la nota explicaba sucintamente que Carina Basualdo había escrito una tesis de doctorado sobre la relación entre Lacan y Lévi-Strauss. Su recorrido académico y su tema de investigación (afín a mis inquietudes) me animaron a escribirle un mail. Mis fines no eran del todo claros: quería contactarla y ver si, de algún modo, podía contribuir para acercarme a mi objetivo de estudiar en Francia. Lo que no esperaba, lo que no podía siquiera imaginar, era la respuesta cálida y generosa de Carina, con la que se inició un intercambio que luego devino amistad: ella se estaba recién instalando en Rosario, pero me proponía que le escribiera en un par de semanas y acordáramos un encuentro, cara a cara, para hablar de mis inquietudes.

No puedo recuperar lo conversado en ese encuentro. Supongo que hablamos sobre su tesis, sobre su experiencia en París y sobre mis intenciones de estudiar en Francia. Recuerdo, sí, un monoambiente blanco y luminoso sobre la Bajada Sargento Cabral. En la biblioteca, numerosos volúmenes con lomos en colores claros, todos de la misma

altura. Carina, luminosa también ella, hablaba con un entusiasmo y una convicción contagiosos. Luego, al frecuentarla, supe que ese entusiasmo y esa convicción que transmitía eran su sello inconfundible, sumados a un ímpetu que le permitía embarcarse en empresas difíciles, ante las cuales cualquier otro se hubiera acobardado, y con razón.

A partir de ese día, comenzamos un intercambio virtual que con el tiempo devino amistad. Recuerdo uno de esos primeros mails: habíamos quedado en que le mandaría mi trabajo final de licenciatura, para que me hiciera una devolución. Debo decir que el trabajo era una mezcla de conceptos mal aprendidos, con algunos momentitos acertados. Lévi-Strauss y Lacan bailaban una danza pacificadora alrededor del signifiante, el signo, el objeto, etc., términos que yo usaba indiscriminadamente y sin ningún rigor. Eso no impidió que Carina me hiciera una devolución sumamente generosa, hasta elogiosa diría, rescatando aspectos positivos del trabajo. Recomendaba, incluso, reescribirlo para extraer de allí uno o dos artículos para publicar. Sus observaciones, precisas, daban cuenta de una lectura detenida y atenta (se trataba de un texto de cincuenta páginas). Generosa, ¿no les digo? Pero era una generosidad sin ningún atisbo de condescendencia: Carina no promovía asimetrías en el vínculo, me trataba como un par, pese a que por su recorrido académico, sumado a la diferencia de edad, claramente no estábamos en el mismo lugar. Había en ella un cuestionamiento del lugar del *maître* en la transmisión del psicoanálisis, cuestionamiento que tomaba forma teórica —escribió un artículo en el que aborda el asunto—, pero que además sostenía en la práctica, en sus relaciones.

Otra pincelada anecdótica, tal vez, ayude a ir conformando el retrato:

En cierta ocasión, le envié por mail una carta de presentación para que me la corrigiera antes de despacharla al destinatario último. La carta, dirigida a alguien del medio académico francés, estaba escrita —perdón por la obviedad y la redundancia— en francés, idioma en el que naufragaba indefectiblemente. Carina me respondió, con la carta adjunta y corregida, y una última frase, directa, concisa y repleta de signos de admiración: “¡¡¡Ponete a estudiar francés ya!!!”. Creo no haberlo dicho antes, pero la honestidad era otra de sus virtudes. Honestidad siempre suavizada con humor, lo que impedía a su interlocutor ofenderse, salvo, claro, que careciera de humor.

Finalmente, mis planes de estudio en Francia se redujeron a una pasantía breve tras lo cual me instalé en Buenos Aires. Carina, por su parte, empezó a viajar con frecuencia a Buenos Aires. De algún modo, su amistad fue tejiendo involuntariamente parte de la trama de mi vida, a partir de lugares y personas que formaban parte de su mundo y que, gracias a su predisposición, comenzaron a formar parte del mío.

II.

Licenciada en antropología en la Universidad Nacional de Rosario en 1993, Carina Basualdo se alejó de una posible carrera académica en el campo estrictamente antropológico para dedicarse a lo que empezaba a convocarla con intensidad: el psicoanálisis. Fue así como ingresó en la Escuela de Psicoanálisis Sigmund Freud de Rosario (EPSFRos), de la que formó parte durante años. Durante ese período participó activamente en las actividades de la escuela, mediante publicaciones, presentaciones en jornadas, etc.

En el año 1999 obtuvo una beca para realizar estudios de posgrado en la universidad de Paris VII Denis Diderot. Allí se dedicó a la elaboración de su tesis de doctorado en psicología clínica, abordando la relación entre Lacan y Lévi-Strauss.

Una vez finalizado el doctorado, en el año 2004 decidió regresar a la Argentina bajo el Programa RAICES de repatriación de científicos. Se instaló nuevamente en Rosario. Allí abrió su consultorio, al tiempo que daba clases en la universidad.

En el año 2005, Carina Basualdo se presentó a la “convocatoria para el desarrollo de redes en ciencias sociales, exactas y naturales, biológicas y de la salud e ingeniería” del Programa Raíces con un proyecto de Red de Investigación Interdisciplinaria sobre Donación y Transplante de Órganos. El proyecto contemplaba la puesta en funcionamiento de una página web que propiciara y permitiera el intercambio entre investigadores de diferentes países y la realización de dos jornadas de presentación de trabajos, en Rosario y en París. Contaba, además, con un comité científico conformado por Françoise Héritier, Pura Cancina y Erik Porge, entre otros. Finalmente, el proyecto fue aprobado. Las jornadas se realizaron (los días 17 de junio de 2006 en París y 12 de agosto del mismo año en Rosario), pero la implementación del proyecto tuvo varios obstáculos y demoras, producto de la burocracia y la desidia estatal. Por otra parte, algunas promesas del programa de repatriación no se cumplieron o se cumplieron a medias (la inserción universitaria, por ejemplo), lo que fue desgastando la relación de Carina con su país de origen.

En el año 2007, Carina Basualdo decidió regresar a París. En el año 2008 consiguió un puesto como *maître de conférences* en la Universidad de Franche-Compté, en Besançon. Lo que parecía una oportunidad promisoriosa fue convirtiéndose poco a poco en una pesadilla. Primero, la UFC le negó la titularización al cabo de un año de trabajo, titularización que recién obtuvo en el año 2010, a partir del apoyo sostenido de colegas y alumnos. En el año 2012 consiguió un puesto en la Universidad de París X Nanterre, pero la UFC rechazó la posibilidad del pase administrativo. A partir de allí comenzó una historia de nunca acabar signada por bloqueos administrativos, apelaciones, idas y vueltas, al punto de llevar a Carina a realizar una huelga de hambre ante la falta de respuesta oficial por parte del ministerio. Le ahorro al lector una enumeración de los pormenores del caso. Lo traigo como ejemplo del nivel de inhumanidad al que pueden llegar las instituciones (y las personas insertas en ellas) cuando su funcionamiento se burocratiza impiadosamente. Desconozco si el trágico acto final de Carina está relacionado con estas circunstancias, pero sé del desgaste emocional y físico que implicó para ella todo este proceso. La burocracia mata, en Argentina o en Francia.

A partir del año 2008, comienza un período de colaboración para la *revue de MAUSS*, dirigida por Alain Caillé. Allí publica varios artículos que continúan una dirección ya anticipada en su tesis: abordar el concepto de *don* como un horizonte prometedor en los intercambios entre psicoanálisis y antropología. Entre estos podemos nombrar: “Pour une psychanalyse du don”, “La structure quaternaire du don” y “Lacan maussien” (2). Colabora, también, mediante la dirección de la rúbrica “Psicoanálisis” dentro del *Journal de MAUSS*.

El año 2012 Carina ingresa a la Ecole Lacanienne de Psychanalyse, habiendo participado de diversas actividades de la escuela como coloquios y seminarios.

El año 2014, Carina Basualdo toma a su cargo la dirección de la traducción del *Vocabulaire Européen des Philosophies*(VEP), dirigido por Barbara Cassin. Este

trabajo monumental y colectivo, marcado por obstáculos y dificultades, fue la última gran pasión de Carina. En ello puso muchísima dedicación y no menos entusiasmo, con el empuje y también la seriedad, no desprovista de humor, que la caracterizaban. Recuerdo de ello unas jornadas en la Alianza Francesa de Buenos Aires, en abril de 2016, con algunos expositores de lujo.

III.

En una conferencia brindada en la facultad de psicología de la UBA, Markos Zafiropoulos, autor de dos conocidos libros sobre la relación entre Lacan y Lévi-Strauss, llegó a afirmar, sin ruborizarse, lo siguiente: “*Lévi-Strauss fue el Wilhelm Fliess de Lacan*”.

Dejemos de lado lo descabellada que resulta la analogía (¿hay, acaso, algún aspecto similar entre ambas relaciones, diferentes en el alcance, en el tono, en los medios y — ¡sobre todo!— en los personajes involucrados?). Dejemos de lado, también, la intención provocadora (¿o pedagógica, tal vez?) que la frase pudo haber tenido en ese ámbito. Dejemos de lado, por último, el contexto argumental en el que fue proferida. Lo que aquí nos interesa es lo ilustrativa que esta afirmación resulta respecto de un lugar común que continúa siendo bastante extendido cuando se piensa en la relación entre el pensamiento de Jacques Lacan y el de Claude Lévi-Strauss: pensar esta relación *en términos de filiación*, poniendo de relieve la “deuda” que Lacan tendría con el antropólogo. No se trata aquí, claro está, de poner en duda los aportes que este último pudo haber brindado, indeliberadamente, al pensamiento de Lacan. Es indudable que un período fructífero de reflexión se abre para Lacan a partir de la lectura de la obra del antropólogo. Lo que está en juego es el carácter de esta relación que, a nuestro criterio, nunca podría definirse en términos de filiación, menos aun de deuda. Diremos más: las categorías de parentesco (paterno-filiales, fraternas, etc.), tan caras a cierta forma de hacer historia intelectual, dificultan el acercamiento a la complejidad del entramado que funciona en la producción de las ideas.

Es en el marco de este malentendido que la obra de Carina Basualdo busca abrir una vía diferente, rebatiendo, con argumentos sólidos, la “novela científica” imperante según la cual Lévi-Strauss «habría aportado a Lacan la brújula de la lingüística estructuralista para orientar su “retorno a Freud”» (3). *Lacan (Freud) Lévi-Strauss. Crónica de un encuentro fallido* es, como lo sugiere su título, el recorrido de un desencuentro, de un imposible acercamiento, entre dos autores parados, de entrada, en posiciones epistemológicas irreductibles (4).

Veamos, por ejemplo, el primer episodio de este desencuentro. En el Congreso XVI de la IPA, en 1949, Lacan presenta una comunicación que años después es publicada en los *Escritos* con el título de “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”. En esa ocasión, aparece por primera vez una referencia a Claude Lévi-Strauss: “Para las *imagos*, en efecto — respecto de las cuales es nuestro privilegio el ver perfilarse, en nuestra experiencia cotidiana y en la penumbra de la eficacia simbólica, sus rostros velados— la imagen especular parece ser el umbral del mundo visible [...]”(5). Y más adelante: “En ese punto de juntura de la naturaleza con la cultura que la antropología de nuestros días escudriña obstinadamente, sólo el psicoanálisis reconoce ese nudo de servidumbre imaginaria que el amor debe siempre volver a deshacer o cortar de tajo” (6). Eficacia simbólica y punto

de juntura de la naturaleza con la cultura. Ambas expresiones muestran un Lacan ya imbuido en la lectura de Lévi-Strauss, más específicamente “La eficacia simbólica” y *Las estructuras elementales del parentesco*, publicados en ese mismo año (1949). Pero estas menciones no deben impedirnos ver que Lacan, siempre con los pies en la experiencia analítica, toma de entrada una distancia más que prudencial con la concepción del antropólogo. Carina Basualdo, en una fina lectura, encuentra allí la marca de esa insalvable distancia: ese *nudo de servidumbre imaginaria*, sólo reconocido por el psicoanálisis, frente a una antropología obstinada en escudriñar la intersección entre naturaleza y cultura. Lo imaginario, en suma. Eso impide, de entrada, asimilar la función simbólica en Lacan (introducida, nos recuerda Basualdo, en un contexto que incluye la dimensión imaginaria) con el sentido que tiene esta noción en Lévi-Strauss. En este último, la noción de función simbólica se superpone a la del inconsciente, que se convierte así en un órgano vacío, estructurante de elementos que le provienen de otra parte. Esta definición rebaja a la pulsión (fundamental en el pensamiento freudiano) a un simple elemento inarticulado y ajeno al inconsciente (7).

En contraste, Basualdo nos recuerda la definición de inconsciente que da Lacan en “*Función y campo...*”:

El inconsciente es aquella parte del discurso concreto en cuando transindividual que falta a la disposición del sujeto para restablecer la continuidad de su discurso consciente.

Así desaparece la paradoja que presenta la noción del inconsciente, si se la refiere a una realidad individual. Pues reducirla a la tendencia inconsciente sólo es resolver la paradoja eludiendo la experiencia que muestra claramente que el inconsciente participa de las funciones de la idea, incluso del pensamiento.

Y más adelante:

El inconsciente es ese capítulo de mi historia que está marcado por un blanco u ocupado por un embuste: es el capítulo censurado. Pero la verdad puede volverse a encontrar; lo más a menudo ya está escrita en otra parte. (8)

Verdad, historia, censura. Por supuesto, no hay nada de eso en Lévi-Strauss (9).

Hasta aquí, sólo algunos trazos de esa distancia inicial, que a lo largo del libro se multiplican de modo convincente. “Sin embargo —nos dice Basualdo—, ciertas lecturas de Lacan introducen una homogeneidad allí donde esa diferencia parece imponerse, y erróneamente inscriben al psicoanalista en una irreductible filiación lévi-straussiana”. (10)

Enumeremos otros puntos de ese desencuentro: la eficacia terapéutica articulada con la relación narcisista, perspectiva muy lejana de la de “La eficacia simbólica”; la cuestión del sujeto, del cual explícitamente prescinde el antropólogo; la inclusión de la noción de falo en la relectura de *Las estructuras elementales del parentesco*, lo que marcaría la existencia de un nivel más estructural en el orden de los intercambios; la oposición naturaleza/cultura, cuestionada por Lacan y sostenida por Lévi-Strauss a lo largo de toda su obra. La lista podría continuar. En todo caso, el inventario permite cotejar que el posterior “alejamiento inevitable” entre ambos autores, en el que coinciden la mayor parte de quienes investigan la relación entre ambos, no es más que la consecuencia de un “acercamiento imposible” que Basualdo señala desde el vamos.

¿Cuál sería, entonces, el motivo por el cual Lacan se embarca en la lectura sostenida de la obra del antropólogo, al punto de dedicarle varios años de su enseñanza? Recobrar — nos sugiere Basualdo, a partir de la lectura de “Función y campo...” —, en un ámbito ajeno al psicoanálisis (el de la antropología contemporánea), el “bien” freudiano (11): el campo del lenguaje. A decir de Basualdo:

Reencontrar el sentido de la experiencia freudiana es, para Lacan, la manera de instituir al psicoanálisis como ciencia. Es en tal perspectiva que se inscribe el proyecto lacaniano de extraer el sentido de las nociones freudianas a partir del diálogo con la antropología contemporánea. El bien freudiano que ahí va a reencontrar es el campo del lenguaje (12).

Es decir, reencontrar algo propio de Freud en Lévi-Strauss. Notemos, por otra parte, que el diálogo entre ambos se construye en referencia a Freud: de ahí el “Freud” que aparece entre paréntesis en el título del libro.

Hasta aquí llegamos con este breve recorte del libro. Nuestra intención no era hacer una reseña completa, sino suscitar en los lectores un interés en la lectura de los trabajos de Carina Basualdo. Esperamos haberlo logrado.

IV.

Algunos días después de las jornadas sobre la traducción del VEP nos juntamos, una tarde, en un departamento sobre calle Bulnes que solía prestarle una amiga y en el que se alojó las últimas veces que vino a Buenos Aires. Conversamos un poco de todo: de nuestras respectivas vidas, del VEP, del clima universitario en Francia y en Argentina. Me contó, además, entre café y carcajadas, algunas anécdotas del ambiente intelectual parisino, jugosas por los personajes que involucraban.

Fue la última vez que nos vimos. El 21 de marzo de 2017, en París, Carina Basualdo decidió terminar con su vida. Una tristeza profunda para quienes la conocimos. En un homenaje publicado en la *revue du MAUSS*, Alain Caillé recuerda “la pasión con la que, entre amigos, ella cantaba un bello tango de Carlos Gardel, *Volver*” (13). Casualmente, o no tanto, yo también la recuerdo cantando, esta vez en *La Vaca Profana* (un bar que quedaba en la zona del Abasto), feliz y plena sobre el escenario.

“Delia: alguna vez anudaremos ¿junto a qué río? este diálogo incierto y nos preguntaremos si alguna vez, en una ciudad que se perdía en una llanura, fuimos Borges y Delia” (14).

Notas:

1. https://web.archive.org/web/20041011064224fw_/http://www.secyt.gov.ar:80/noti_raices_basualdo.htm
2. Ver anexo: Lista de trabajos de Carina Basualdo.
3. Basualdo, Carina, *Lacan (Freud) Lévi-Strauss. Crónica de un encuentro fallido*, EPEELE, México, 2016.
4. El desarrollo de esta sección del texto no habría sido posible sin el trabajo de lectura conjunta sobre estos temas que desde hace un año realizamos con Fernando Ramírez.

5. Lacan, Jacques, *Escritos*, vol. I, Siglo XXI, Buenos Aires, 2011, p. 101.
6. *Ibid.*, p. 105.
7. “El inconsciente deja de ser el refugio inefable de particularidades individuales, el depositario de una historia singular que hace de cada uno de nosotros un ser irremplazable. El inconsciente se reduce a un término por el cual designamos una función: la función simbólica, específicamente humana”. Lévi-Strauss, Claude, *Antropología Estructural*, Paidós, Barcelona, 1987, p. 226.
8. Lacan, Jacques, *Escritos*, vol. I, Siglo XXI, Buenos Aires, 2011, p. 251.
9. Recordemos además, por si hiciera falta, la definición que el antropólogo brinda a Eliseo Verón en una entrevista: “Yo doy el nombre de inconsciente, en general, a un conjunto de imposiciones de naturaleza psicológica y lógica, que dan forma a nuestro pensamiento y que se encuentran, sustancialmente idénticas, en todo espíritu humano, occidental o exótico, cercano o lejano, primitivo o civilizado. La existencia universal de estas imposiciones (*contraintes*) plantea, evidentemente, el problema de su naturaleza. En mi opinión, la hipótesis más verosímil, a menos a título provisorio, es que ellas expresan directamente en la vida mental, que ellas en cierta manera proyectan en ésta, determinados aspectos de la estructura de la corteza cerebral y de su modo de funcionamiento. En consecuencia, yo concibo el inconsciente de una manera más “biológica” —para retomar la expresión que usted ha usado— que el psicoanálisis: su último fundamento sería, en efecto, anatómico y fisiológico. Pero, por otro lado, yo tengo de este inconsciente una idea mucho más formal que la de los psicoanalistas. En efecto, el pensamiento no aprehende estas imposiciones cerebrales de una manera directa; las experimenta sólo bajo una forma simbólica, como traspuestas en los términos de un código específicamente psicológico. Me parece que, por el contrario, el psicoanálisis busca hacer del inconsciente un receptáculo, más rico tal vez en contenidos que en formas”. Verón, Eliseo, “La Antropología, hoy. Una entrevista a Claude Lévi-Strauss”, en *Cuestiones de filosofía*, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 1962, 2/3, pp.160-167.
10. Basualdo, Carina, *op. cit.*, p. 47.
11. Para lo que sigue, téngase en cuenta que la traducción literal del párrafo de “Función y campo...” al que hace referencia Basualdo en su libro sería, tal como lo aclara el traductor en una nota al pie, la siguiente: “(...) donde a menudo el psicoanálisis sólo tiene que recobrar su bien”. La frase completa en la edición de Siglo XXI de los *Escritos* dice así: “Pero me parece que estos términos [los conceptos freudianos] no pueden sino esclarecerse con que se establezca su equivalencia en el lenguaje actual de la antropología, incluso en los últimos problemas de la filosofía, donde a menudo el psicoanálisis no tiene sino que recobrar lo que es suyo”.
12. Basualdo, Carina, *op. cit.*, p. 70
13. Caillé, Alain, « Hommage à Carina Basualdo », *Revue du MAUSS* 2017/1 (n° 49), p. 27-27.
14. J. L. Borges, *El Hacedor*.

Lista de trabajos de Carina Basualdo

Federico Aboslaiman

La siguientes lista de libros, artículos, reseñas y entrevistas de Carina Basualdo no pretende ser exhaustiva. Agradecemos a los lectores si pueden colaborar señalando omisiones y/o erratas.

Tesis doctoral:

Basualdo, Carina, "Lacan (Freud) Lévi-Strauss. Il n'y a pas de rapport épistémologique", tesis de doctorado en *Lettres, sciences humaines et sociales* bajo la dirección de Markos Zafirooulos, Universidad de Paris 7, 2003.

Libros:

- Basualdo, Carina, *Lacan (Freud) Lévi-Strauss. Chronique d'une rencontre ratée*, Paris, Le borde de l'eau, 2011 (traducción al español a cargo de Manuel Hernández: *Lacan (Freud) Lévi-Strauss. Crónica de un encuentro fallido*, México, EPEELE, 2016).
- Basualdo, C., Braunstein, N. y Fuks, B., *Freud: a cien años de Tótem y Tabú (1913-2013)*, México, Siglo XXI editores, 2013.

Artículos:

- Basualdo, Carina, "El manantial del simbolismo: lo que del significante se decía, o lo que el significante nos decía", inédito, s/f. (Disponible en línea: http://aejcpp.free.fr/adherents/basualdo/simbolo.htm#_ftn1)
- Basualdo, Carina, "Psicoanálisis y religión. Acerca del principal obstáculo en las relaciones entre la antropología y el psicoanálisis", ¿inédito?, s/f? (Disponible en línea: https://www.academia.edu/26296053/Psicoanálisis_y_religión)
- Basualdo, Carina. "Al bien no lo toquen (notas sobre el intercambio de mujeres y el falo simbólico)", inédito, s/f.
- Basualdo, Carina, "De la inefable naturaleza del hombre (Lévi-Strauss entre Einstein y Ricoeur)", inédito, 1991, disponible en la biblioteca de la EPSF-Ros.
- Basualdo, Carina, "La ironía, la risa y la sanción social (Hacia una gnoseología materialista)" *Revista Re-negados* 1992 (nº1), Rosario.
- Basualdo, Carina, "Lenguaje disciplinario, estructura y comunicación paradójica", 1994, mimeo UNR, disponible en la biblioteca de la EPSF-Ros.
- Basualdo, Carina, "La confusión de lo imaginario en lo simbólico", *Argumentos. Revista de la Escuela de Psicoanálisis Sigmund Freud de Rosario* 1999/1 (nº5). (Disponible en línea: http://aejcpp.free.fr/adherents/basualdo/imagin.htm#_ftn1)
- Basualdo, Carina, "Un Moïse réel : la trace freudienne", *Essaim* 2000/2 (nº6). (Disponible en línea: <http://aejcpp.free.fr/adherents/basualdo/moise3.htm>)
- Basualdo, Carina, "Leonardo de Vinci : le miroir de la nature", *Essaim* 2002/1 (nº 9), p. 87-99. (Disponible en línea: <https://www.cairn.info/revue-essaim-2002-1-page-87.htm>)
- Basualdo, Carina, "Le sacrifice: Freud, Lacan", *Revue psychologie clinique nouvelle série* 2003/1 (nº15), p. 141-152. (Disponible en línea: <http://aejcpp.free.fr/adherents/basualdo/sacrifice.htm>)

- Basualdo, Carina, "Le «signifiant zéro» : Lacan-Lévi-Strauss", *Revue Psychologie Clinique nouvelle série* 2006/2 (nº21).
- Basualdo, Carina, "Automutilation et sacrifice", *Enfances & Psy* 2006/3 (no 32), p. 72-77. (Disponible en línea: <https://www.cairn.info/revue-enfances-et-psy-2006-3-page-72.htm>)
- Basualdo, Carina, "Pourquoi la psychanalyse serait-elle en danger en France aujourd'hui ?", *Cahiers pour une école. La lettre lacanienne, une école de psychanalyse* 2007/1 (nº15)
- Basualdo, Carina, "Encuentros y omisiones en la invención del psicoanálisis", *Revista Contexto en Psicoanálisis* 2007 (nº11), p. 133-159.
- Basualdo, Carina, "La relación de Lacan al estructuralismo", *Revista Universitaria de Psicoanálisis* 2007 (vol. VII).
- Basualdo, Carina, "Verso un nuovo dono", en Fantauzzi, Annamaria (ed.), *L'altro in me. Dono del sangue e immigrazione fra culture, pratiche e identità*, AVIS, Roma, 2008.
- Basualdo, Carina, "Pour une psychanalyse du don", *Revue du MAUSS* 2008/2 (nº 32), p. 145-164. (Disponible en línea: <https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2008-2-page-145.htm>)
- Basualdo, Carina, "¿Qué ha pasado de Lacan a otros analistas?", *Revista Acheronta. Revista de psicoanálisis y cultura* 2008 (nº25), en <http://www.acheronta.org/acheronta25/basualdo.htm>
- Basualdo, Carina, "Quel don pour la greffe d'organes ?", *Revue du MAUSS* 2010/1 (nº 35), p. 489-495. (Disponible en línea: <https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2010-1-page-489.htm>)
- Basualdo, Carina, "El sacrificio freudiano", *Desde el jardín de Freud* 2010 (nº10), p. 195-202.
- Basualdo, Carina, "La structure quaternaire du don", *Revue du MAUSS* 2010/2 (nº 36), p. 391-400. (Disponible en línea: <https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2010-2-page-391.htm>)
- Basualdo, Carina, "Lacan maussien", *Revue du MAUSS* 2011/1 (nº 37), p. 187-192. (Disponible en línea: <https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2011-1-page-187.htm>)
- Basualdo, Carina *et al.*, "Présentation", *Revue du MAUSS* 2012/1 (nº 39), p. 5-33. (Disponible en línea: <https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2012-1-page-5.htm>)
- Basualdo, Carina, "Sujet d'amour. «On la dit femme, on la difamme»", *Revue du MAUSS* 2012/1 (nº 39), p. 245-259. (Disponible en línea: <https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2012-1-page-245.htm>)
- Basualdo, Carina, "Una nueva versión del mito de la horda parricida: *Las estructuras elementales del parentesco* de Claude Lévi-Strauss" en Braunstein, Fuks & Basualdo (coord.), *Freud: a cien años de Tótem y Tabú (1913-2013)*, México, Siglo XXI editores, 2013.
- Basualdo, Carina: "Présentation/Invitation à la rubrique « Psychanalyse »", *Journal de MAUSS*, 2013 (en <http://www.journaldumauss.net/?Presentation-Invitation-a-la>).
- Basualdo, Carina: "Un Moisés real: la traza freudiana", *Trivium* 2015/2 (nº7). (Disponible en línea: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2176-48912015000200001&lng=es&nrm=is&tlng=es)

- Basualdo, Carina, “Jacques Lacan, au-delà du structuralisme”, en Jean-François Bert & Jérôme Lamy (dir.), *Résonances des structuralismes*, Paris, Archives contemporaines, 2016

Reseñas:

- Basualdo, Carina, “Danièle Brun, *La passion dans l’amitié*”, Cabinet de lecture, *Enfances & Psy* 2006/3 (no 32), p. 168-172. (Disponible en línea: <https://www.cairn.info/revue-enfances-et-psy-2006-3-page-168.htm>)
- Basualdo, Carina, “Jacques Godbout, *Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre*”, *Essaim* 2008/2 (n° 21), p. 169-173. (Disponible en línea: <https://www.cairn.info/revue-essaim-2008-2-page-169.htm>)
- Basualdo, Carina, “La dette symbolique, entre Lacan et Lévi-Strauss. Une lecture du livre de Charles-Henry Pradelles de Latour”, *Cultures-Kairós [En ligne]*, *Les numéros* 2015 (n°5), en: <http://revues.mshparisnord.org/cultureskairos/index.php?id=1114>

Ponencias en congresos, coloquios, etc.:

- Basualdo, Carina, “Perder el norte. Hacia una logología sur-alterna”, Coloquio Sur y sus sujetos deseantes, 16 y 17 de febrero de 2013, MUAC, Ciudad de México. (Disponible en línea: <https://youtu.be/k1wxexbDthg>)
- Basualdo, Carina, “Si Barbara...”, Seminario: traducir al español los intraducibles. Jornadas en torno a la traducción del *Vocabulaire Européen des Philosophies. Dictionnaires des intraduisibles* dirigido por Barbara Cassin, 29 y 30 de abril de 2016, Alianza Francesa, Ciudad de Buenos Aires.

Entrevistas:

- Entrevista realizada el año 2013 por el sitio *Féministes en tous genres. Entretiens et articles de chercheuses sur le genre et les sexualités* a propósito de la homoparentalidad. (Disponible en línea: parte 1: <http://feministesentousgenres.blogs.nouvelobs.com/archive/2013/04/04/l-homoparentalite-ni-lacan-ni-levi-strauss-ne-s-y-opposeraie.html> parte 2: <http://feministesentousgenres.blogs.nouvelobs.com/archive/2013/04/10/titre-de-la-note.html> Traducción al español: <http://www.clam.org.br/es/entrevistas/conteudo.asp?cod=10444>)
- Entrevista realizada el año 2013 por François Noudelmann para *Le journal de la philosophie* (France Culture) a propósito de los cien años de la publicación de *Tótem y Tabú*. Audio disponible en línea: <https://www.franceculture.fr/emissions/le-journal-de-la-philosophie/totem-et-tabou-cent-ans-apres>

Homenaje desde el psicoanálisis

Manuel Hernández

La última vez que vi a Carina Basualdo fue en París en mayo de 2016. En ese momento ella leía una antología sobre teoría de decolonización y luchas anticoloniales que me interesó, pero cuyo título no memoricé; estaba por tomar mi vuelo de regreso a México y pensé que en cualquier momento se lo podría preguntar...

Cuatro años antes, una carta suya, incisiva y breve, dirigida a los miembros de la École lacanienne de psychanalyse, adonde ella apenas ingresaba y de la que yo soy miembro desde hace casi treinta años, fue el motivo por el cual quise hablar con Carina por primera vez. El contenido de su carta resonó en mí, pero sobre todo fue importante la sorpresa de ver a alguien joven y de muy reciente ingreso tomar la palabra para hacer saber su posición al resto de la escuela. De inmediato nació una amistad que llegó a ser entrañable, mientras duró fue un baluarte en mi vida, y cuya pérdida no pretendo que deje de doler. Esa amistad y el respeto intelectual que siempre experimenté hacia el trabajo de Carina, me llevó a proponerle traducir del francés al castellano su libro *Lacan (Freud) Lévi-Strauss, crónica de un encuentro fallido*¹⁵⁰, nacido de su tesis de doctorado; no sabíamos quién podría editarlo, pero sellamos el compromiso.

En persona o por Skype solíamos tener largas conversaciones, algunas veces partían del libro, pero la mayoría de cualquier otro lado. En un par de ocasiones Carina me contó cómo conoció Claude Lévi-Strauss.

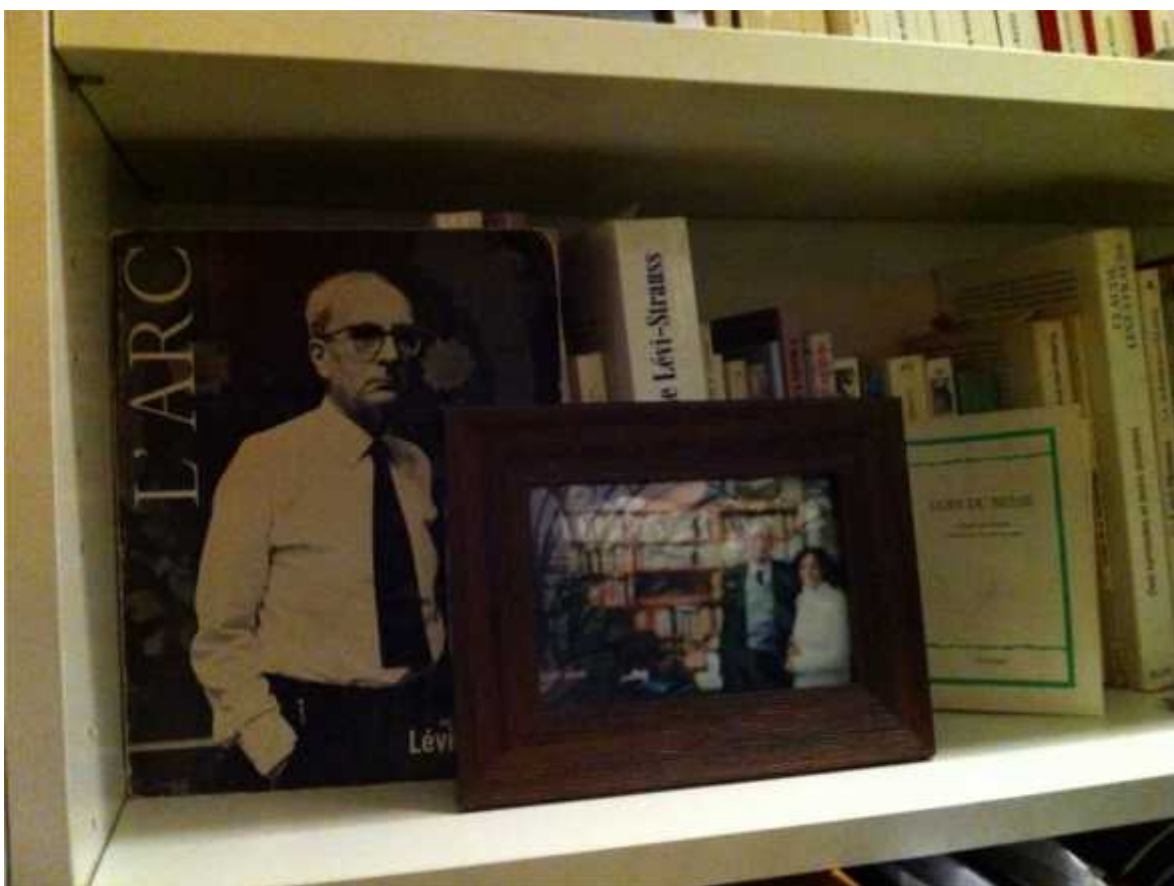
Joven estudiante de doctorado en París, pero ya con un proyecto claro de tesis, solicitó una entrevista con el legendario antropólogo, quien gentilmente la concedió. Al cabo de unos minutos de hacerle preguntas, Carina se dio cuenta de que las respuestas de Lévi-Strauss sólo repetían cosas que ella ya había leído antes y, todavía más, el antropólogo estaba respondiendo de manera automática. Es decir, esa entrevista se la habían hecho ya decenas de veces y Lévi-Strauss respondía lo mismo que en otras ocasiones sin involucrarse en lo absoluto. Era sólo una vez más.

En ese momento -me contó Carina- ella cambió de actitud, bajó sus papeles y subiendo su mirada hacia un lugar indeterminado, pero en realidad viendo hacia su interior y hacia el pasado en Argentina, se puso a evocar lo que para ella había significado el encuentro con los trabajos de Lévi-Strauss, lo que le habían producido y cómo habían cambiado su vida. Contó sus primeras lecturas en la Universidad de Rosario y su decisión de estudiar antropología. Al cabo de unos minutos volvió a mirar a Claude Lévi-Strauss y vio sus ojos llenos de lágrimas, él le confió que lo que ella le había dicho era la verdadera razón por la cual escribía.

¹⁵⁰ Carina Basualdo, *Lacan (Freud) Lévi-Strauss, crónica de un encuentro fallido*, Epeeel, México, 2016.

Desde entonces se selló entre ellos una amistad que tenía un ingrediente de complicidad que le permitió a Carina frecuentarlo. De hecho, a veces él la buscaba en la biblioteca y Carina me decía que, aunque ella tuviera los ojos clavados en su lectura, era fácil saber en qué momento él entraba a la sala, pues de inmediato en la biblioteca se hacía un silencio completo y solemne. Y ella no cabía de alegría cuando me contaba que él iba directamente a su lugar para proponerle salir a charlar.

Una pequeña fotografía un poco descolorida por el paso del tiempo, de aquellas que todavía se tomaban con rollo, guarda el recuerdo de esa amistad entre Carina y Lévi-Strauss. Ella la consideraba una de sus más preciosas posesiones y dentro del Olimpo personal de fotos y dibujos de sus héroes intelectuales, esa fotografía siempre tuvo un lugar muy especial.



Todo eso no le impidió a Carina escribir un libro cuyo final es particularmente crítico con el antropólogo francés, en particular respecto del lugar de las mujeres en su obra.

Mujer y antropóloga

Realizar la traducción de la obra de Carina Basualdo me llevó a leer con otros ojos a Lévi-Strauss y confieso que me sorprendió que su conclusión coincidiera puntualmente

con una crítica que yo había podido hacer a Roland Barthes. En nuestros respectivos trabajos se trata, en cierto sentido, de críticas al estructuralismo -al menos al que practicaban Barthes y Lévi-Strauss- aunque tomadas por lugares diferentes.

Si he traído a colación la manera en que Carina Basualdo dio un giro a la entrevista a Lévi-Strauss, no ha sido por evocar una anécdota que adorne este escrito, sino para localizar una intervención de su posición femenina en su tarea intelectual. Al dejar de estar en el registro falologocentrado (como decía Derrida), al poner entre paréntesis los respectivos papeles de estudiante y eminencia intelectual, en suma, al separarse del registro conceptual y hablar genuinamente desde ella misma, desde su vulnerabilidad, Carina consiguió conmover a Claude Lévi-Strauss, lo que le permitió que él respondiera desde ese mismo lugar y le relatara cosas nuevas, que no había contado antes a nadie. Este es un rasgo de lo que he llamado una *posición sur* en psicoanálisis, expresión con la que intento situar una diferencia entre la producción teórica del Norte geopolítico y lo que se hace en el Sur al abordar ciertos problemas. Si en el Norte la teoría pura y dura tiene un papel preponderante, y ha dado resultados admirables, el Sur pone un peso mayor en la experiencia, entendida como experiencia subjetiva de transformación. Sin embargo, un problema del Sur es que no siempre valora eso, pues aspira a funcionar teórica y conceptualmente como quienes producen desde el Norte.

¿Qué tipo de división es esta: Norte-Sur? Se trata de una división que trasciende a la geografía y que nació siendo geopolítica. Surgió en los años ochenta para significar ante todo la diferencia entre los países industrializados y aquellos “subdesarrollados” o, llamados eufemísticamente, “en vías de desarrollo”.¹⁵¹

En suma, se trataba de la distribución entre los países ricos y los pobres, pero no sólo eso, pues implicaba una división con un subtexto fundamental: se trató desde el inicio de la división entre los países que han sido colonizados y aquellos que los colonizaron, o bien, que se han beneficiado de ese orden económico internacional.

Así, por definición África forma parte del Sur, al igual que América latina, India, y buena parte de Asia, pero no Australia, a pesar de haber nacido como nación por un proceso de colonización brutal, pues ahora forma parte del bloque anglosajón. Europa y el conjunto de los países anglosajones son, desde luego, el Norte. Esta división ha sido motivo de estudio en las últimas décadas y se ha desarrollado en los estudios postcoloniales y decoloniales, que se dedican a establecer de qué manera los procesos de colonización y sus secuelas marcan la vida de quienes habitan en aquellas regiones del mundo que, incluso si han alcanzado su independencia política, siguen sometidas a los efectos de dicho colonialismo cultural y económico, que se llaman *colonialidad*.

En ese sentido, aparece una tercera diferencia norte-sur (que se suma a la geografía y a la geopolítica) y que está marcada por la *colonialidad del poder* (concepto introducido por

¹⁵¹ Willy Brandt, *Norte-Sur, un programa para la supervivencia*, ed. Pluma, Bogotá, 1980.

Aníbal Quijano) y más puntualmente por la *matriz colonial de poder* (noción trabajada por Walter Mignolo). Se trata de formas coloniales de ejercer la dominación y el poder, lo cual genera que pueda haber colonialismos internos en los países del Norte, por ejemplo. De esta manera, *norte* y *sur* no son esencias, sino posiciones respecto de la matriz colonial del poder. En consecuencia, puede haber gente que tenga *posiciones sur* en países del Norte y viceversa. Es decir, nadie por nacer en Francia o Inglaterra está condenado a ser colonialista, y alguien que ha nacido en un país colonizado puede imponer modos coloniales del poder a los demás, y entonces estar en *posición norte*. No es un asunto de destino, sino de cómo cada quién y de hecho cada comunidad, se coloca respecto de la colonialidad del poder, sabiéndolo o no.

En el año 2012, en la Ciudad de México -lugar marcado por una colonia que duró nada menos que tres siglos- pudimos abrir para nosotros mismos (y, hasta donde sabemos, por primera vez) la pregunta respecto de las maneras en que el psicoanálisis está inmerso en esa colonialidad y comenzar a explorar las implicaciones y consecuencias de ello.¹⁵²

Acaso resulte sorprendente que nunca antes se haya abierto la pregunta sobre el colonialismo cultural en psicoanálisis, al ser éste una disciplina nacida en plena Europa central y practicada masivamente en América Latina.¹⁵³ Las razones pueden ser diversas -la ceguera que induce el eurocentrismo naturalizado puede ser la principal- pero sin duda hay otra razón poderosa: es el dolor que genera la *herida colonial*, es decir, la inferiorización sufrida en medidas variables por ciertos seres humanos que no encajamos por nuestro ser mismo o por nuestro origen tercermundista en el modelo europeo y anglosajón hegemónico.

En la modernidad occidental, quien vive en esa situación está en posición de subalternidad. Puede ser que no lo sepa, pero lo experimenta cuando se encuentra discriminado por su origen, cultura, lengua, pobreza y "raza".¹⁵⁴ Tristemente, esa discriminación suele ser también autoinfligida.

¹⁵² Ocurrió en una serie de reuniones semanales bajo el título "El Sur y sus sujetos deseantes", propuestas por mí junto con Patricia Garrido y Helena Maldonado Gotti en el Museo Universitario Arte Contemporáneo (MUAC) en la Ciudad de México. Los podcasts de esas reuniones se pueden consultar en http://www.ivoox.com/podcast-seminario-el-sur-sus-sujetos-deseantes_sq_f151274_1.html

¹⁵³ Abrir esta problemática fue un punto más de encuentro con Carina Basualdo, quien participó en el primer Coloquio "Sur y sus sujetos deseantes", en la Ciudad de México en febrero de 2013. El argumento del coloquio puede consultarse en <http://bit.ly/2D62e8J>

¹⁵⁴ Walter Mignolo, *La idea de América Latina, herida colonial y opción decolonial*, <https://es.scribd.com/document/receipt/130753026?format=pdf>. Este modelo hegemónico es patriarcal, heteronómico, racista en cuanto implícitamente asume la existencia de "razas" y la consecuente supremacía de los "blancos" occidentales. Es promovido a través de un capitalismo imperialista que se manifiesta en varios órdenes: militar, económico y cultural.

A diferencia del psicoanálisis, desde los años sesenta la antropología se planteó abiertamente la cuestión de su relación con el colonialismo, pues fue claro y explícito que el trabajo de los antropólogos estaba al servicio de los poderes coloniales como herramienta de dominación. Y es que la antropología nació colonial, por ejemplo, en el siglo XIX el debate en Inglaterra era sobre si las diferencias de Occidente con los “salvajes” era cultural o racial. Los británicos hicieron de la antropología social una antropología política y con ella ejercieron el llamado *Indirect rule*, con el que ejercieron su colonialismo tanto en África como en Asia, y en esa tarea Malinowski tuvo un papel principal.

Como lo dice Susana B. C. del Valle:

Justamente este campo, el de la cultura, es el que ocupó por largo tiempo y de manera no accidental a los antropólogos de las sociedades centrales, precisamente porque fue en él donde se dio el juego de las justificaciones científicas para el proyecto de afianzamiento colonial, y donde se aplicaron concretamente prácticas asimilacionistas o de transformación “cultural” para neutralizar la posible resistencia que pudiera surgir a partir de la vitalidad de las culturas endógenas.¹⁵⁵

Así, no hay ninguna duda de que la antropología ha colaborado en empresas de dominación colonial, que han tenido consecuencias gigantescas. En palabras de Talal Asad¹⁵⁶:

La historia de la antropología y el colonialismo es parte de una narrativa mayor que tiene un rico componente de personajes y de situaciones, pero una trama simple.

Cuando Europa conquistó y dominó al mundo, sus habitantes salieron de ahí para entrar en relación con innumerables personas y lugares. Los comerciantes europeos, soldados, misionarios, colonos y administradores, junto con hombres de poder que permanecieron en casa, ayudaron a transformar a sus sujetos no-europeos, con diversos grados de violencia, hacia una dirección “moderna”. Y, desde luego, estos sujetos no eran pasivos. La historia cuenta cómo entendieron sus encuentros iniciales con los europeos en términos autóctonos, cómo se resistieron, cómo se adaptaron, cooperaron o retaron a sus nuevos amos, y cómo intentaron reinventar sus vidas trastornadas. Pero también cuenta cómo las condiciones de reinvención eran cada vez más definidas por un nuevo esquema de cosas, nuevas formas de poder, trabajo y conocimiento.

¹⁵⁵ Susana B. C. del Valle, “Antropología, ideología, colonialismo”, Estudios de Asia y África, El Colegio de México, vol. XVIII, número 3, 1983, p. 338

¹⁵⁶ Talal Asad es profesor de la cátedra de Antropología y forma parte del Departamento de Antropología en la New School for Social Research en N. Y.

Narra la dominación imperial europea, no como una represión temporal de las poblaciones sometidas [*subject populations*] sino como un proceso irrevocable de transmutación, en el cual los antiguos deseos y maneras de vivir eran destruidos y sustituidos por otros nuevos. Una historia de cambio sin precedente histórico en su velocidad, alcance global y penetración.¹⁵⁷

El nacimiento de la antropología como disciplina académica se dio en este contexto y se centró en clasificar y analizar desde la posición “moderna” eurocentrada a la humanidad no-europea. Notemos que la antropología ha tomado como objeto de estudio sólo a grupos humanos que no pertenecen al Norte, no hay estudios de antropología del pueblo inglés, por ejemplo.

Esos procesos de “modernización” se instrumentaron por todos los medios posibles: militares, comerciales, lingüísticos, legales, etcétera, y ahí la antropología cumplió un papel, sin duda, aunque no fue uno principal. Como dice el mismo Talal Asad:

El rol de los antropólogos en el mantenimiento de estructuras de dominación imperial ha sido, a pesar de los slogans en sentido contrario, usualmente trivial; el conocimiento que producían a menudo era demasiado esotérico para el uso gubernamental, e incluso cuando era utilizable era marginal comparado con el vasto cuerpo de información rutinariamente acumulado por comerciantes, misioneros y administradores. Desde luego, había antropólogos profesionales que eran nombrados (o que ofrecían sus servicios) como expertos en la vida social de los pueblos subyugados.¹⁵⁸

Este fue exactamente el caso de Ruth Benedict, quien produjo uno de los libros clásicos de la antropología del siglo XX, *El crisantemo y la espada*. Fue el resultado de un estudio que le fue encargado durante la II Guerra mundial nada menos que por la Oficina de Información de Guerra de los Estados Unidos para tratar de comprender la cultura japonesa, tan ajena a la norteamericana. La finalidad era bélica, y en consecuencia se trataba de conseguir la dominación completa del enemigo.

Dado que su investigación comenzó mientras la guerra estaba aún en curso, Ruth Benedict no podía trabajar en campo y entonces realizó un trabajo de “antropología a distancia” entrevistando a prisioneros de guerra y a japoneses de primera generación que vivían en los Estados Unidos.

Todavía hoy su libro sigue siendo un punto de referencia, a pesar de las numerosas críticas de las que inevitablemente ha sido objeto, pero quizás su mayor mérito sea que

¹⁵⁷ Ibid., p. 314

¹⁵⁸ Ibid., p. 315

dio pie a que en Japón mismo iniciara un campo de estudios sobre la cultura nipona tras la II Guerra mundial.¹⁵⁹

Aunque el objetivo del encargo de ese libro era claro en su momento, su impecable factura lo ha convertido en un clásico y le ha permitido trascender su finalidad inicial.

Cuando aceptó ser informante de la Oficina de Información de Guerra de su país, Ruth Benedict era la alumna directa de Franz Boas¹⁶⁰, figura fundamental de la antropología norteamericana, que sostenía una posición directamente opuesta a la imposición moderna de la cultura occidental. En efecto, Boas afirmaba que una cultura sólo se puede conocer desde adentro de ella misma y es bien sabido que fue un opositor férreo del racismo cientificista tan presente en su época y que pretendía clasificar a la humanidad por sus características físicas. También se opuso frontalmente a la idea del “progreso” en las culturas, que colocaba a la cultura occidental en la cúspide, por lo que el llamado relativismo cultural, o como él prefería decir el *particularismo histórico*, implica que no existen “culturas altas” ni “bajas”, que ninguna es superior a otra, sino que cada cultura tiene valores propios a través de los cuales se juzga, y juzga a las demás.

¿De qué manera respeta el libro de Benedict esos lineamientos fundamentales de su maestro?

De entrada, Benedict no considera inferior a la cultura japonesa, sino distinta. Se informó a través de las fuentes más directas que tuvo a su disposición durante el conflicto y no se detecta ningún racismo en su prosa.

Sin embargo, no hay duda de cuál era el objetivo para el que se le solicitó escribir el libro: dominar al enemigo derrotado a través del nuevo conocimiento que ella produciría. Actualmente se suele olvidar el origen de ese estudio y, sin embargo, Ruth Benedict dejó una huella que permite no sólo hacer explícito ese origen, sino medir los gigantescos alcances de la empresa de dominio mundial que los Estados Unidos pusieron en marcha. Se dice que Ruth Benedict, además de ser alumna de Franz Boas, fue pareja de Margaret Mead, entonces difícilmente se puede considerar que fuese alguien conservadora y de ninguna manera era ingenua: entendía lo que se le solicitaba, y entregó un magnífico trabajo en el que, sin embargo, dejó una discreta indicación que permitía comprender el papel que como antropóloga le solicitaba el gobierno de los Estados Unidos, así como el objetivo que ese país pretendía cumplir.

¹⁵⁹ C. Douglas Lummins, “Ruth Benedict’s Obituary for Japanese Culture”, *The Asia-Pacific Journal, Japan Focus*, vol. 5, número 7, 3 de julio de 2007, en <https://apjif.org/-C.-Douglas-Lummins/2474/article.html>.

¹⁶⁰ Boas, quien también fue el maestro nada menos que de Don Manuel Gamio, figura primordial de la antropología mexicana, sostenía un historicismo antropológico. Reiteremos que contra la antropología “científica” y evolucionista de la época, Boas opuso una antropología cultural, según la cual las culturas no pueden ser jeraquizadas como superiores o inferiores, mejores o peores, puesto que todos los seres humanos vemos al mundo con los lentes de nuestra propia cultura, y lo juzgamos de acuerdo a las normas culturales que hemos adquirido. Según Boas el objeto de la antropología es comprender de qué manera la cultura condiciona a la gente a comprender e interactuar con el mundo, para lo cual es indispensable conocer la lengua y las prácticas culturales del pueblo que se estudia.

Finalmente, anotemos que Franz Boas fundó la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas, si a ello sumamos el trabajo de su alumno Don Manuel Gamio, el resultado ha sido que la antropología académica en México nació bajo la influencia de Franz Boas y siendo desde el principio antropología cultural.

Esa huella es la cita que Ruth Benedict hizo de un sorprendente documento. Leamos el fragmento de ese documento citado por Benedict (se trata entonces de una cita dentro de otra cita). Dice Benedict, hablando de la situación de la postguerra, año 1945:

Se les hacía responsables a los japoneses de la administración y reconstrucción de su país.

El Comandante Supremo ejercerá su autoridad mediante los organismos del Gobierno japonés y sus delegaciones, incluido el emperador, en tanto en cuanto ello sirva para promover de un modo satisfactorio los objetivos de Estados Unidos. Al Gobierno japonés se le permitirá, bajo sus instrucciones (del general MacArthur), ejercer los poderes normales de gobierno en los asuntos de administración interior

La administración de MacArthur en el Japón es, pues, bastante diferente de la impuesta en Alemania e Italia. Es exclusivamente una organización de cuartel general, utilizando la administración japonesa desde el nivel más alto hasta el más bajo. Dirige sus comunicados al Gobierno Imperial del Japón, no al pueblo japonés ni a los habitantes de determinada ciudad o provincia. Su tarea consiste en señalar los objetivos que debe alcanzar el Gobierno japonés, y si un ministro los considera imposibles, puede presentar su dimisión o, en caso de llevar la razón, tal vez consiga que las directrices sean modificadas.

Esta clase de administración fue un golpe audaz. Las ventajas de semejante política, desde el punto de vista de Estados Unidos, son bastante claras. Como dijo el general Hilldring por aquel entonces [aquí viene la cita del documento al que nos referimos]:

Las ventajas que se consiguen mediante la utilización del Gobierno japonés son enormes. Si no hubiera habido ningún Gobierno japonés disponible para nuestros propósitos, hubiéramos tenido que encargarnos directamente del complicado mecanismo que no quiere la administración de un país de 70 millones de habitantes. Este pueblo difiere de nosotros en el idioma, en las costumbres y actitudes. Mediante la puesta a punto y utilización de la organización del Gobierno japonés ahorraremos nuestro tiempo, nuestro potencial humano y nuestros recursos. En otras palabras, exigimos que los japoneses se encarguen de poner su casa en orden, pero nosotros les diremos cómo hacerlo.¹⁶¹

Ruth Benedict no cita la fuente de esas palabras del General Hilldring, pero deja la marca de este documento sorprendente y revelador. Cuando lo leí no podía dar crédito a mis ojos y me di a la tarea de encontrarlo.

¹⁶¹ Ruth Benedict, *El crisantemo y la espada*, Alianza editorial, pp. 215-216.

Así fue como descubrí que, en octubre de 1945, el Departamento de Estado de los EEUU hizo público un boletín llamado “*Our Occupation Policy for Japan*,”¹⁶² con ese título se podría pensar que se trata de una política colonial de ocupación, sin embargo, había una diferencia fundamental, pues a pesar del título del documento, éste se trataba de la *no-ocupación* de Japón por los EEUU. Es lo que Benedict llama un “golpe audaz”.

Se trata de dictar política y objetivos a Japón desde Washington, empleando a los funcionarios locales para que se sometían a sus intereses, y quienes no lo acepten, serán removidos de sus puestos.

Ahora soy yo quien cita el documento en cuestión:

No nos estamos comprometiendo a dar apoyo a ningún grupo o individuo japonés, ni en el gobierno ni en la industria. Si nuestra política requiere la remoción de cualquier persona del gobierno o de la industria, será removido. Los deseos del Gobierno japonés al respecto son irrelevantes.¹⁶³

Así, Washington se propuso explícitamente dictar las políticas y objetivos del gobierno de Japón, y designar a los políticos que los instrumentarían. Este modelo por supuesto se inspiró en el *Indirect rule* por el cual los británicos usaban a las estructuras de gobierno locales para gobernar sus colonias.

¿En qué se diferenciaba entonces esto del *Indirect rule*? En dos puntos fundamentales, el primero es que el *Indirect rule* no se ejercía sobre todo un país, sino que recaía sobre zonas específicas de un territorio imperial ocupado militarmente y en el cual vivía una cierta cantidad de población europea que se asentaba en la colonia para supervisar administrativamente el funcionamiento imperial. En contraste, desde 1945 en Japón no ha habido presencia norteamericana ni militar ni civil para ejercer una administración local.

En segundo lugar, el *Indirect rule* se apoyaba en las formas locales y tradicionales de ejercer el gobierno, en cambio, los norteamericanos impusieron un sistema totalmente nuevo de gobierno, distinto por completo a los dos que habían existido tradicionalmente en Japón, es decir, los shogunatos y el gobierno del emperador. En vez de seguir alguno de esos modelos, los norteamericanos impusieron “la democracia” en Japón, dejando al emperador en un papel decorativo.

Desde luego que la democracia japonesa ha sido sólo una farsa, pues si bien hay gobernantes electos por el pueblo, estos siempre deben estar estrictamente plegados a las instrucciones de Washington: de eso se trata el documento en cuestión.

En la medida en que se implementaba el experimento de un modelo nuevo, y que la sociedad americana lo estaba cuestionando (pues el método de ocupación directa, como

¹⁶² Se puede encontrar en esta dirección:

<https://play.google.com/books/reader?id=ZyE5AQAAMAAJ&printsec=frontcover&output=reader&hl=en&pg=GBS.PA538>

¹⁶³ Boletín del Departamento de Estado de los EEUU, fechado 23 de septiembre de 1945, “Our Occupation Policy for Japan”, se puede consultar en:

<https://play.google.com/books/reader?id=ZyE5AQAAMAAJ&printsec=frontcover&output=reader&hl=en&pg=GBS.PA544>

en Alemania, se consideraba más fiable), todo el plan está explicado y argumentado con total claridad, pues se trataba de ser lo más convincente posible ante el pueblo americano:

Nuestra política es utilizar la forma de gobierno existente en Japón, no apoyarla.¹⁶⁴

¿Y cuánto tiempo duraría eso?

Me gustaría añadir que, aparte de estas tareas inmediatas, la Marina de los Estados Unidos tendrá que ejercer control potencial sobre Japón mucho tiempo después de que nuestras tropas se hayan retirado.¹⁶⁵

Desde luego, el mantenimiento de una dominación así no puede ejercerse sólo por la fuerza:

Vamos a poner atención en que todos los maestros con inclinaciones nacionalistas extremas sean removidos. [...] Ahí es de donde el cambio real debe surgir, el sistema escolar. La generación más joven debe ser enseñada a entender la democracia. Eso va también para la generación más vieja. [...] De hecho, es posible que podamos encontrar que Japón es un problema menos grande que Alemania, en cuanto a volver a entrenar a la gente para la democracia. Los nazis son huesos duros de roer, han sido tan bien propagandizados, han sido muy bien entrenados. Los japoneses han sido endoctrinados con una sola idea básica: obediencia. Eso hace más fácil lidiar con ellos.¹⁶⁶

En suma, se delineaba todo un programa en el cual, sin necesidad de ocupar militarmente el territorio, ni de tener estructuras locales de administración ocupadas por norteamericanos, sino actuando a través del gobierno local y de la estructura educativa, se implementaría una verdadera colonización epistémica,¹⁶⁷ se iban a modificar las estructuras sociales, económicas y políticas, como un “proceso gradual, sabiamente iniciado y cuidadosamente impulsado”.¹⁶⁸ Todo lo cual estaría planificado y supervisado por Washington, apuntando a instalar en Japón una democracia teledirigida por Estados Unidos y, por lo tanto, hecha para servir a sus intereses: nacía el *neocolonialismo*.

Esta nueva forma de dominación, inventada para Japón y llevada a cabo con total éxito, iba a convertirse en la directriz principal de la política exterior de los Estados Unidos pues tras la victoria de los Aliados en la II Guerra mundial, era el único país que durante la guerra no había sufrido daños en propio territorio... y contaba con la bomba atómica.

Lo que ha sucedido desde entonces lo conocemos de sobra. Estados Unidos interviene en la política interna de cuanto país pretende escapar a su control, sobre todo en

¹⁶⁴ Ibid., p.

¹⁶⁵ Ibid., p. 538

¹⁶⁶ Ibid., p. 543-544.

¹⁶⁷ He ahí instrumentalizada la violencia epistémica, lo cual justifica la necesidad de la desobediencia epistémica, como dice Walter Mignolo, cfr. Walter Mignolo, *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, Lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Ediciones del signo, Buenos Aires, 2010. Se puede consultar en <https://es.scribd.com/doc/51068171/Walter-Mignolo-DESOBEDIENCIA-EPISTEMICA>

¹⁶⁸ Ibid., p. 545

América Latina, y promueve una “democracia” que en realidad es un instrumento para el neocolonialismo que sirve a sus intereses.

Notemos que, al menos en cuanto a Japón, no estamos haciendo una interpretación tendenciosa, sino una lectura literal del documento emitido por el propio gobierno de los Estados Unidos.

A pesar de que Ruth Benedict no dio la fuente de ese documento atroz, citó lo fundamental y nos dejó una huella para encontrarlo y medir sus gigantescas consecuencias en la vida cotidiana de quienes vivimos sometidos al neocolonialismo norteamericano, a través del cual la vida de naciones enteras se decide a través de gobiernos títere.

Restricción mental

Lo que nos interesa aquí es el gesto de Ruth Benedict. Corresponde exactamente con lo que Lacan llamó la “restricción mental de las mujeres” en el seminario *La angustia*. Ahí, Lacan estudia la posición femenina situándola respecto del goce y el deseo:

La mujer demuestra ser superior en el dominio del goce, porque su vínculo con el nudo del deseo es mucho más suelto. La falta, el signo *menos* con el que está marcada la función fálica para el hombre, y que hace que su vínculo con el objeto deba pasar por la negativización del falo y el complejo de castración —el estatuto del $(-\phi)$ en el centro del deseo del hombre—, he aquí algo que no es para la mujer un nudo necesario.¹⁶⁹

Así, existe la posibilidad de que la relación con el deseo no pase en primer lugar por el falo y luego por su negativización: es la posición femenina. Lacan no está hablando de ninguna esencia natural femenina o masculina, sino de posiciones ante el falo. Por eso un hombre podría tener una posición femenina, y entonces acceder a la restricción mental.

¿Qué es una restricción mental? Tomemos esta frase en su sentido literal. Una restricción no es una carencia, sino una reserva. Alguien puede tener mucho dinero, pero restringir sus gastos, decidiendo reservar una parte de sus fondos. En este sentido, una restricción mental implica que alguien se reserva algo. *No es de ninguna manera una falta de inteligencia, sino un acto*. ¿A qué puede responder? La “restricción mental” es una práctica discursiva que remonta al final de la Edad Media y principios del Renacimiento, y se trata de lo siguiente:

La *restricción mental* es una manera de engañar a las personas sin que sea una mentira pura y simple. Se ha discutido en teología moral, y actualmente en ética, como una manera de conciliar la obligación de decir la verdad y de no revelar secretos a personas que no están habilitadas a conocerlos.¹⁷⁰

¹⁶⁹ Jacques Lacan, *La angustia*, sesión del 20 de marzo de 1963

¹⁷⁰ “Restriction mental” en Wikipedia: <http://fr.wikipedia.org/wiki/Restriction_mentale> (consultado el 29/03/2018). En efecto, esta problemática nace con los Padres de la Iglesia, en particular con San Agustín,

Se trata de una figura retórica que, por poner en tensión la verdad y la mentira, ha sido objeto de un largo debate filosófico y teológico que se extiende desde el la Edad Media hasta Kant y llega hasta nuestros días en las ciencias sociales. La restricción mental es una propuesta de solución al problema ético que plantea la tensión entre una estrategia discursiva que sea pragmáticamente eficaz, donde sea posible decir algo que tiene un sentido para el locutor y otro distinto para el receptor. Se trata de decir la verdad sin revelarla, y así ocultarla sin mentir.

La restricción mental es una modalidad del medio-decir (*mi-dire*). Se trata de una figura crucial para el psicoanálisis, no sólo porque los sueños se articulan sin cesar como ejercicios inconscientes de esta figura retórica, sino porque el discurso de Lacan es en sí mismo un ejercicio extremo de restricción mental a todo lo largo de su enseñanza. Un ejemplo claro es la frase que estamos estudiando: “[a las mujeres] podemos darles el crédito de un poquito de restricción mental”. Ahí donde Lacan parece tratar a las mujeres de tontas, en realidad está diciendo que ellas —al igual que él— dicen no-todo. No sólo porque la verdad se medio-dice forzosamente, sino por una estrategia enunciativa.

En el caso de Ruth Benedict, la restricción mental consiste en no citar la fuente del documento al que se refiere, y al que da la impresión de suscribir, pero que, al citarlo en un fragmento crucial, en realidad, denuncia. Ella tampoco se explayó en las implicaciones brutales del proyecto de dominación estadounidense de la vida cotidiana de los millones de pobladores del Japón, y eventualmente del mundo, pero nos dio la indicación para descubrirlo. Gracias a eso burló a la censura propia de una época de posguerra y legó la pista que conduce a un documento invaluable para entender el mundo violento y “moderno” que habitamos, generado por el neocolonialismo.

Así, la posición femenina es una vía oportuna para acceder a ciertas verdades. Consiste en activar la falta del sujeto para hacer un agujero en el sistema falologocentrado. Si Lacan se alejó de la obra de Claude Lévi-Strauss, fue precisamente porque ahí no cabía el agujero. Es lo que demuestra el final del libro de Carina Basualdo.

El agujero en el simbólico y en el analista

El motivo fundamental de la separación de Lacan respecto de Lévi-Strauss radica en que el antropólogo mantuvo hasta el final la oposición naturaleza-cultura. En cambio, para Lacan, la existencia de la no-relación sexual hacía imposible sostener una naturaleza que le daría un fondo armónico al mundo del ser hablante. Carina Basualdo lo explica así:

Sobre la mentira (<https://www.augustinus.it/spagnolo/menzogna/index2.htm>) y en Santo Tomás de Aquino en la *Suma Teológica*, II-II, cuestión 110, artículo 3 “¿Toda mentira es pecado?” (<http://hig.com.ar/sumat/c/c110.html#a3>) . Para un estudio detallado y contemporáneo de la cuestión, cf. Jean-Pierre Cavallé, “Russer sans mentir, de la casuistique aux sciences sociales : le recours à l'équivocité, entre efficacité pragmatique et souci éthique”, en Serge Latouche, Michael Singleton, *Les raisons de la ruse. Une perspective anthropologique et psychanalytique*, La découverte-MAUSS, París, 2004. Al haber sido coeditado este libro por MAUSS, de donde Carina Basualdo fue editora de la rúbrica “Psicoanálisis”, es posible que ella haya conocido este artículo. Cfr. Alain Caillé, “Hommage à Carina Basualdo”, *Revue du MAUSS*, vol. 49, num. 1, 2017, p. 27.

Si no hay relación sexual, lo que supone renunciar a pensar la naturaleza como algo existente, es en razón de la preeminencia del semblante en el sexo. Para el psicoanálisis, la palabra asegura la dimensión de verdad de la relación con el goce. La verdad no puede decir completamente el goce, sólo puede decirlo a medias [*mi-dire*], y forjar a partir de ello un semblante. El semblante de lo que se llama un hombre o una mujer.

El seminario *Les non-dupes errent* termina por confirmar este abandono de la oposición naturaleza/cultura. La sesión del 21 de mayo de 1974 evoca un cierto saber que hay en el real, que la religión y la metafísica suponen surgido de un pensamiento ordenador. Sin embargo, el saber inconsciente que supone Freud difiere totalmente de ese saber armónico. En efecto, lo que constituye a ese saber, es una “falta en el ser”, una “desarmonía entre el pensamiento y el mundo”.¹⁷¹

Así, decir “hombre” o “mujer” remite a un semblante (lo cual permite el desfase entre el sexo biológico y la posición femenina o masculina de alguien) mientras que la no-relación sexual constituye un agujero en el real, operado por el simbólico. Lo cual estaba destinado a ser un factor decisivo para la ruptura de Lacan con Lévi-Strauss. Dicha ruptura quedó sellada con un lapsus que, afortunadamente, Carina Basualdo ha rescatado escuchando directamente la grabación de la conferencia *La tercera*. En ese lapsus, Lacan da por muerto a Lévi-Strauss. mientras quien había fallecido realmente era Merleau-Ponty. Cito a Carina Basualdo, quien cita a su vez a Lacan:

Un lapsus de Lacan vendrá a sellar su ruptura al inicio de su conferencia “La tercera”,¹⁷² en octubre de 1974. Cuando él quiere aludir a la muerte de Merleau-Ponty, el nombre que viene a su boca es el de Lévi-Strauss... La muerte de Lévi-Strauss es enunciada cuando habla del goce:

Je pense donc se jouit [Pienso luego se goza] Eso rechaza el “luego” empleado, que se dice *je suis* [yo soy].¹⁷³

Ahí hago una pequeña broma. Rechazar, si hay que entenderlo como lo que yo dije de la forclusión, al rechazar el *je suis*, reaparece en el real. Eso podría pasar por un desafío a mi edad, ¡a mi edad en la que Sócrates estaba muerto desde hacía tres años! como se dice a la gente que uno quiere mandar al otro lado. Pero incluso si yo me difunteara a continuación –eso podría sucederme, le ocurrió a Lévi-Strauss, así, en la tribuna-

¹⁷¹ Carina Basualdo, *Lacan (Freud) Lévi-Strauss*, op. cit., p. 206.

¹⁷² Intervención en el Congreso de Roma (31/10/1974- 31/11/1974), aparecido en *Lettres de l'École freudienne*, núm. 16, 1975.

¹⁷³ En la grabación de la conferencia (<http://bit.ly/2ES3HVR>) se escucha claramente a Lacan decir *se jouis* y luego “*je suis*” en vez de “*je suis*”. *Je suis* no quiere decir nada en francés, pero acerca fonéticamente el ser y el goce. Cuando, más adelante, Lacan dice de Descartes “su *je suis*” lo pronuncia de tal manera que suscita que a la vez se escuche “se jouit”. Para este neologismo, el traductor al castellano de la versión en el sitio de P. Valas, propone “yo gozsoy”. El lapsus de Lévi-Strauss sobreviene hacia el minuto 7' 45" de esta grabación.

Descartes nunca oyó decir a propósito de su *je souis* que él gozara de la vida.¹⁷⁴

Y concluye Carina Basualdo:

La continuación de la enseñanza de Lacan vendrá a confirmar, *après-coup*, la muerte de Lévi-Strauss en la enunciación lacaniana. Algunos días más tarde, Lacan comienza su seminario *R.S.I.*,¹⁷⁵ en el cual no aparece ya ninguna referencia al etnólogo. Sin embargo, conviene ubicar e interpretar ciertos movimientos epistemológicos como respuestas implícitas a las antiguas referencias lévi-straussianas.

Una idea central amerita subrayarse: en lo sucesivo la conceptualización del simbólico se centra en la noción de *agujero*. Noción que Lacan detalla a todo lo largo de ese seminario, a través del nudo borromeo: “Que el inconsciente es el real, en tanto que en el ser hablante [*parlêtre*], está afligido por la única cosa que hace agujero, que nos asegura el agujero, es lo que yo llamo el Simbólico, encarnándolo en el significante, del cual a final de cuentas no hay otra definición que eso, el agujero. El significante hace agujero.”¹⁷⁶

Ese agujero es aquel que afecta al simbólico, por lo cual no hay universo del discurso, pero a su vez es el agujero que afecta al sujeto deseante: es el agujero del deseo.

¿Qué importancia puede tener esto? Es que alguien sin una relación abierta con el deseo que lo habita, es decir, no obturada por el goce, no puede colocarse en posición de analista. Al menos si es cierto, como decía Lacan, que el analista opera con su deseo: “es el deseo del analista el que en último término opera en el psicoanálisis”.¹⁷⁷

Es preciso ponderar la importancia que Lacan le dio a este punto, pues es lo que lo lleva a decir que “está por formularse una ética que integre las conquistas freudianas sobre el deseo: para poner en su cúspide la cuestión del deseo del analista.”¹⁷⁸

El primer encuentro de Carina Basualdo con Lévi-Strauss fue una activación de ese agujero en ella, que lo conmovió a él. Es que una posición analítica no depende de ningún “encuadre”, sino de un deseo que toca a otro deseo. Eso es lo que hacía que Carina tuviera intrínsecamente algo de inolvidable, como dijo Alain Cailler.¹⁷⁹

Y es la razón por la cual el psicoanálisis en la versión de Lacan no puede coincidir con la brillante antropología estructural de Lévi-Strauss, pues como demostró Carina Basualdo, ahí no hay lugar para ese agujero

¹⁷⁴ El lapsus ha sido borrado de la versión de *Lettres de l'École freudienne...* Ahí se encuentra el nombre de Merleau-Ponty en lugar del de Lévi-Strauss.

¹⁷⁵ J. Lacan, *RSI*, seminario de 1974-1975, versión ALI.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 153

¹⁷⁷ Jacques Lacan, “Del *Trieb* de Freud y el deseo del analista”, *Escritos*, Siglo XXI, México, 1984, vol. 2, p. 811.

¹⁷⁸ Jacques Lacan, “La dirección de la cura y los principios de su poder”, *ibid*, p. 586

¹⁷⁹ Alain Caillé, “Hommage à Carina Basualdo”, op. cit., p. 27.

Lo que Jacques Lacan aprendió de Maurice Leenhardt: La acción de la palabra y la construcción de un cuerpo

Manuel Coloma Arenas

No solo de Lévi-Strauss habría vivido lo simbólico de Jacques Lacan; si bien son innegables los aportes que el psicoanalista encontró en el trabajo del antropólogo, existen otras vías que permitieron darle cuerpo al registro en cuestión. Una de ellas puede encontrarse en las menciones que Lacan hizo –y que habitualmente parecen inadvertidas- a Maurice Leenhardt, etnólogo francés y pastor protestante que fuera enviado a Nueva Caledonia en 1902 y que trabajó en conjunto con Marcel Mauss, llegando a ser su sucesor en la Cátedra de Religiones Primitivas de la École Pratique des Hautes Études de París. Lo que Lacan extrae de su trabajo se encuentra en su texto “Do Kamo” (1997).

Trabajaremos acá en torno a estos envíos, en base a lo cual intentaremos extraer consecuencias clínicas para el modo en que Lacan entendió y discutió la lectura del caso Dick de Mélanie Klein.

La conferencia “SIR” y “Do Kamo”: la función constituyente del símbolo en el análisis

Lacan opina en aquella conferencia de 1953, llamada “Lo simbólico, lo imaginario y lo real”, que “Do Kamo”, “[...] no es un libro que merezca todas las recomendaciones [...]” (p. 8). Sin embargo, los contenidos de dicho título son traídos a escena al momento de destacar la transformación que afecta a los sujetos que se ligan entre sí al estar bajo una palabra, la cual permitiría trascender la pura agresividad imaginaria, aunque también la constituye como tal. Con esta palabra se trata de una función de mediación no resolutive, puesto que Lacan advierte rápidamente ante cualquier conclusión pacificadora: la palabra no solo media, sino que produce realidad. Esta constitución de realidad es pesquisable en las llamadas estructuras elementales: al estar constituida por nombres - los cuales marcan tanto las relaciones prohibidas como las permitidas en el orden de los intercambios y las alianzas- dichas estructuras producen la realidad que determina las preferencias y los destinos de cada individuo. Estos nombres, al ser símbolos, distan mucho de una realidad como referencia a los lazos consanguíneos, puesto que se puede denominar con el término “hermano” a cualquier integrante del clan al que se pertenece.

La realidad producida es así, una realidad simbólica. Ahora bien, ¿cómo entender este símbolo tal y como Lacan lo intenta hacer en esta conferencia?

Antes de la mención a Leenhardt, Lacan presenta al psicoanálisis como una experiencia donde, al mismo tiempo en que se despliega un “comportamiento imaginario” -aquello que en los animales corresponde a “conductas simbólicas”, desplazadas en tanto no responden o se distancian de un ciclo de comportamiento¹⁸⁰- circula una palabra que se intercambia. Así, la articulación entre ambos registros se pone en evidencia a partir de la importancia que cobran las observaciones etológicas: lo que en animales es conducta simbólica, en el humano corresponde al registro de lo imaginario (...). Estas imágenes

¹⁸⁰ Lacan ejemplifica con el ciclo de combate entre pájaros, donde súbitamente, uno de ellos comienza a alisarse las alas.

gobiernan en el ser humano lo que pertenece a la esfera de su sexualidad, determinándola en sus preferencias. A modo de ejemplo, el fenómeno del feticismo, donde la preferencia por una pantufla o la eyaculación ante la simple vista de ésta se encuentra desplazada respecto de cualquier necesidad instintiva; o incluso la fantasía de fellatio al analista, donde no podríamos suponer algún tipo de relación con la necesidad de alimentarse.

Pero nada de esto será susceptible de interpretación si no captamos en él la dimensión simbólica que hace que la imagen remita a otra cosa respecto de sí misma (...). Solo por ese valor, el fetiche y la fantasía son interpretables (pp. 4- 5). Lo imaginario entonces, debe llegar a cobrar su valor simbólico, acción que se logra con el procedimiento establecido para descifrar un rébus o un jeroglífico (a los que Freud hacía equivalentes al sueño); ahí, la puesta en relación de las imágenes entre sí permite descifrar un mensaje a condición de leer en ellas otra cosa que lo que supuestamente designan. Lacan usa el sonido “po” que en francés equivale a la fonética de “pot”: pote o tarro. Si queremos entonces dar cuenta de “police” podremos servirnos del pote como imagen, ubicando junto a él cualquier otro objeto que deberá leerse con el sonido que complete la palabra pólice (p. 5). El objeto-símbolo aparece separado o distanciado de su utilidad, y su imagen ya no tendrá relación a la realidad que podría estar refiriendo. Así ocurre con la contraseña, que no tiene correspondencia con un significado o con un factor común que caracterice a los que se reúnen en torno a ésta: solo sirve, dice Lacan, para que no nos maten (p. 6). En otros términos: la contraseña no está ahí para reconocer, sino para constituir, y esa es la función interhumana del símbolo que lo distingue del signo; el símbolo ha abandonado la tarea de designar para pasar a cumplir con su nueva función constituyente.

Las referencias de “Función y Campo de la palabra y el lenguaje”

Al establecer que la experiencia analítica confirma que ningún hombre ignora la ley, Lacan advierte que esta ley no es otra que la del lenguaje; el intercambio de dones a través de palabras de reconocimiento confirma esta condición, haciendo de la mentira y el engaño, instancias problemáticas respecto al pacto forjado. Leenhardt aparece aquí en un pie de página, como ejemplo a lo que Lacan ilustra sin mencionar, pero en evidente presencia, con las investigaciones de Malinowski, en particular, a su célebre “Los argonautas del pacífico”. Y es que los dones, habiendo adquirido tal estatuto por transformar objetos en símbolos, “[...] están tan mezclados con la palabra que se los designa con su nombre” (2008, p. 263). En efecto, como veremos, Leenhardt destaca cómo los pactos y acuerdos que obligan al intercambio de dones son designados en sí mismos con el término “palabra”. La condición de deudor es designada así como la de un portador de una palabra.

Alrededor del concepto de deuda, Lacan hará girar su argumentación con el objetivo de poder distinguir entre el campo del lenguaje y la función de la palabra. Así, la instancia misma del don que circula en los intercambios ilustra el despuntar de una ley en el lenguaje:

Porque esos dones son ya símbolos, en cuanto que el símbolo quiere decir pacto, y en cuanto que son en primer lugar significantes del pacto que constituyen como significado: como se ve bien en el hecho de que los objetos del intercambio simbólico, vasijas hechas para quedar vacías, escudos demasiado pesados para ser usados, haces que se

secarán, picas que se hundan en el suelo, están destinados a no tener uso, sino es que son superfluos por su abundancia (p. 263)

Podemos ver que el lenguaje se presentifica en la transformación misma de los objetos en símbolos –tal y como lo demuestra en la conferencia “S.I.R.”-, pero aún haría falta algo para que surja la dimensión de la palabra como ley asociada al lenguaje. Para recalcar esta situación, Lacan ejemplifica nuevamente con la descripción de fenómenos etológicos: las golondrinas de mar, en su pavoneo, se pasan de pico en pico un pez, que ya no está ahí para ser devorado, sino que se presenta como símbolo de festividad en la misma medida en que solo es paseado (pp. 263, 266). Ante todo, la ley no sería la posibilidad de que “algún cacique” (p. 266) devore el pez; para Lacan eso no sería suficiente para reproducir entre las golondrinas esa misma historia, siendo esto lo que podría habilitar el surgimiento de la dimensión de la palabra, es decir, que algo pueda presentificarse en ausencia. El juego del fort-da será el paradigma de esta condición (p. 266), hasta el punto de observar que “Es el mundo de las palabras el que crea el mundo de las cosas, primeramente confundidas en el hic et nunc del todo en devenir” (p. 267); así también ocurre con el orden de las alianzas, las cuales, al determinar los intercambios por medio de los nombres de parentesco, hacen surgir todo un movimiento que implica una legalidad inmanente a los símbolos que los constituyen, creando por esto: “[...] un orden preferencial cuya ley [...] es para el grupo, como el lenguaje, imperativa en sus formas, pero inconsciente en su estructura” (ídem.).

Es acá donde Lacan muestra el papel que el Edipo juega en la subjetividad moderna, instalando así el tema de la deuda, ya sea con Rabelais como una Gran Deuda expandida a todo orden de cosas (p. 269) o como Deuda inviolable que garantiza el retorno de lo cedido identificándola a la función del mana o del hau (ídem.).

La palabra es entonces el mensaje que puede leerse a través de la puesta en relación de los objetos e imágenes que han adquirido su estatus de símbolo, del mismo modo como se configuran los jeroglíficos y los rébus. Así, el analista tendría la labor de registrar esa palabra, instancia que otorga duración a los objetos pese a su ausencia y que por lo mismo permite que éstos tengan una vigencia permanente en el tiempo; esta palabra que el sujeto desconoce y que sin embargo está encriptada en la escritura de sus síntomas, perdura en un intercambio simbólico que se actualiza con el analista, quien la acoge como proviniendo de un nuevo concepto rescatado de Leenhardt: la auténtica persona, es decir, el Do Kamo (p. 301). En otros términos, esta palabra habilita al sujeto al acceso de su auténtica persona, en tanto ésta es indispensable para efectuar lo que desde siempre han sido los intercambios simbólicos; mientras permanezca no reconocida, establece una relación de deuda pendiente hasta que no sea pagada. Existe así un acceso a lo propiamente humano por la vía del símbolo que a través de las imágenes envuelve una palabra que, desde su condición inconsciente, determina la realidad de quien la lleva. El sujeto es entonces deudor de una deuda que no ha reconocido como tal, y esta deuda, es su palabra.

Que el texto de Maurice Leenhardt surja en torno a estas cuestiones, nos conduce a investigar de qué tratan algunos de sus capítulos. La advertencia de Lacan respecto a que este libro no merecería todas las recomendaciones, parece más bien un anzuelo que permite extraer de “Do Kamo”, publicado en 1947, cuestiones de alcance para la definición de los tres registros y sus repercusiones en la clínica. Revisemos algunos de los aspectos centrales que para este fin nos ofrece la experiencia de Leenhardt en Nueva Caledonia.

Los dos cuerpos y la verdadera persona en los Canacos

La concepción de persona de la que disponen los Canacos dista mucho de la figura occidental de un yo-individuo: no hay diferencia, para ellos, entre sujeto y objeto, la persona es un conglomerado de relaciones insertas en el orden de la naturaleza. Se trata de una concepción que para Leenhardt es cosmomórfica, acompañada de una experiencia del tiempo que no conoce los términos de pasado y futuro, volviendo dificultoso el trabajo de ubicar a una persona en las condiciones propias de un relato. Sin embargo, existen ante esto una serie de trucos que permiten suponer una acción por delante o por detrás de él: “[...] por un juego de morfemas, como el que expresa la duración, estas lenguas sitúan la acción. El sujeto hacia adelante, el provenir; hacia atrás, el aspecto cumplido. Pero no hay realmente ni futuro ni pasado” (1997, p. 96). Toda esta condición repercute en la representación del cuerpo, el cual tiene para el Canaco una estructura análoga a la de un árbol: la piel es kara, es decir, corteza; los músculos son piè, o sea, pulpa del fruto; esqueleto es ju, corazón de madera y fragmentos de coral (p. 39). Pero resaltemos que no se trata acá de metáforas, por el contrario, el cuerpo es un árbol. La persona-cuerpo-conjunto de relaciones y el mundo o la naturaleza constituyen una unidad: “una identidad de sustancia los confunde en un mismo flujo de vida” (p. 43).

Pero aquello de lo que el melanesio verdaderamente carece respecto a la representación corporal es de la noción de profundidad. Sus artistas dan cuenta de esto: cuando dibujan la cabeza, ubican un disco en la parte superior de ésta para representar la nuca(p. 38). De este modo, Leenhardt plantea que el uso de la tercera dimensión podría permitirles el paso a la diferenciación sujeto-objeto o, en otros términos, ligar en una sola existencia el yo y el cuerpo. En efecto, lo que veríamos acá es que no hay posesión de un cuerpo a modo de elemento de una individualidad. Habría que dar todo un paso entre “el momento en que el canaco da un nombre a su cuerpo y aquel en que sabe que su cuerpo y él son sólo uno” (p. 44). De ahí que la aparición de la verdadera persona -Do Kamo- no sería independiente del encuentro entre los melanesios y la colonización. Así, separar o circunscribir un cuerpo como propiedad individual, permitiría al Canaco distanciarlo respecto al mundo mítico. En efecto, los mitos totémicos dan cuenta de esta fusión del cuerpo al mundo. Pero lo que mejor refleja esta situación es el dominio socio-físico en el que habitan el tío y el sobrino uterino: no es que en rigor existan términos que permitan su diferenciación a modo de clasificaciones de parentesco, sino que se les designa con un sustantivo dual (duamara) que no remite ni al uno ni al otro sino que “ nombra la relación que los une” (p. 161). Leenhardt vacila entonces entre la valorización del particular concepto canaco de persona –siempre difusa- y la posibilidad de que éstos puedan acceder a la verdadera persona, reprimida bajo el personaje de los mitos y la visión cosmomórfica del cuerpo.

Si destacamos la relación entre los conceptos de tiempo, persona y cuerpo, es porque conducen a la siguiente interrogante: ¿cómo podría el Canaco recordar una deuda? Puesto que contraer y pagar una deuda implican cuestiones de orden temporal, la resolución del problema se presentaría en las relaciones con la palabra y, muy especialmente, con los términos no y eweke (traducibles como palabra). Pero palabra en este caso puede ser muchas cosas y dentro de éstas envuelve siempre una acción. Veamos algunos ejemplos rescatados por Leenhardt y mencionados por Lacan, sin antes dejar de aclarar que, aún cuando no se trate de metáforas en el caso de las múltiples

denominaciones del cuerpo -así como de los variados usos de palabra- esto no significa que no haya uso del símbolo: por el contrario, es justamente gracias a éste -tal y como lo hemos definido con Lacan, es decir, como algo separado de una designación o referencia exclusiva- que distintos objetos pueden ser inmediatamente una palabra. Siendo así, ¿qué tendría que ocurrir con el símbolo para habilitar la existencia de la dupla sujeto-objeto?

Para el Canaco, la palabra puede ser una “decisión”: un padre demora el asentimiento de la petición de matrimonio a su hija porque espera conocer los sentimientos de ésta y de la madre. Esa será su no, es decir, su palabra (p. 131).

Si un joven comete adulterio bajo motivo de llevar a cabo una venganza a pedido de su hermano mayor, él mismo es una palabra. En este caso es palabra de su hermano. Su acción entonces, equivale a la palabra (ídem.).

Como vemos, estas acepciones no implican necesariamente el discurso o el habla. Los casos en que el término no, equivale al español palabra, significan, más que un discurso, la acción de la elocución. Así, serán denominadas como no: la autoridad de quien emite un discurso, la violencia con la que se ejerce el mismo y la sabiduría o eficiencia del contenido discursivo (pero no el contenido en sí) (p. 132).

Por su parte, la noción de mensaje también llevará en ella a la palabra: una gavilla sirve para que, sacando cada clan una hierba de ésta sin destruirla, se convoque a ceremonia guerrera, convirtiéndose ella misma en palabra. Pero el mensajero deberá dar cuenta del éxito ensartando pescados en una liana: cada uno de ellos es también una palabra ensartada (ídem.). El símbolo nos muestra aquí cómo permite hacer de los objetos –en este caso, la gavilla y los pescados ensartados- un mensaje por sí mismo. En el caso de los Canacos, podemos afirmar que el símbolo no tiene un más allá, o en otros términos, no remite a otra cosa puesto que la cosa misma ha mutado en palabra.

Respecto a las deudas, surge la función de la ofrenda para saldarla a través de víveres, objetos en prenda o sacrificados, convertidos de este modo en palabra (pp. 132-133). Si lo que se da es palabra, entonces ésta no se ha desprendido del objeto que interviene en las deudas. Leenhardt plantea que el don porta en sí mismo su significación: Se ven a menudo piezas de balasor plegadas como los retazos de tela de las tiendas. Son ofrecidas para los nacimientos o los duelos. Constituyen el cuerpo del mensaje, cuyo objeto y sentido será precisado por medio de un ramo simbólico colocado sobre el balasor en el momento de la presentación [...] Expresa el mensaje, pero el mensaje es la tela de corteza en sí misma, cuyas fibras son el símbolo de las fibras de todo ser (p. 133)

Al respecto, sea cual sea el discurso que acompañe a estos dones y la forma que éste adquiera, el término no será el mismo balasor y su tallo. Pero a la hora de descifrar los mensajes, la puesta en conjunto, por ejemplo, de un balasor, una hierba y una flecha, le indicaran a un anciano que le ha nacido un nieto. El mensaje del nacimiento acá, es idéntico a los 3 objetos involucrados, los que a su vez son la palabra en una triple identidad (ídem.)

Para el caso de lo que nosotros traducimos por acto, una “palabra mala” será el equivalente al adulterio. Si un hombre deriva en una mala palabra, habrá que proceder al

intercambio de sartas de perlas, a modo de un ajuste de cuentas, pago que por sí mismo, en su acción, se constituye como palabra (pp. 133-134).

Recordamos en este punto lo que señalaba Lacan respecto a la relación entre imágenes y símbolo: la facultad que el registro simbólico tiene, es la de poder desplazar el valor que en tanto imagen cualquiera de éstas manifiesta, de modo que al ponerlas en relación se establezca un nuevo mensaje al que llamamos palabra (1953, pp. 4-5). La palabra surge en consecuencia, de la fonetización de las imágenes, distinguiendo así, lenguaje y palabra.

Por otra parte, el término eweke entre los Canacos, significa una palabra que abarca todo lo que pertenece al hombre: elocuencia, objetos, obras, intenciones, mujeres, sexo, etc. Así, eweke y no:

[...] tienen un sentido complementario uno del otro y, en el fondo, una significación común; traducen uno y otro de manera clara lo que los melanesios entienden por palabra: es la manifestación del ser, o del que existe [...] la manifestación de lo humano en todos sus aspectos; desde la vida psíquica hasta la obra manual y la expresión del pensamiento (1997, p.136).

Finalmente, la palabra se presenta no solo en el pago de las deudas por las ofrendas mencionadas, sino en el establecimiento de éstas donde es considerada como la vida misma del deudor. El acreedor se hace dueño de la vida de éste mientras no cancele su deuda. En caso de morir el acreedor, se deberá portar la deuda para recuperar la vida que el muerto podría llevarse con él. Siendo así, se entiende que si la palabra equivale al símbolo en su función interhumana, la palabra que se da al contraer una deuda es evidentemente una acción; en otros términos, la acción que involucra el mecanismo completo de la deuda es constituyente de lo humano en tanto pacto que liga a los hombres entre sí. De esta manera:

El indígena no piensa en contratos y prestaciones, pero repite en sus discursos, mostrando los objetos de intercambio:

- Éstos son la palabra que fue dicha.

Y concluyen:

-Que la palabra sea recta. (p. 150)

Dar una palabra es entonces la acción de contraer deudas, mientras que la palabra misma aparece como equivalente a todas esas cosas que se dan o devuelven y que ameritan, para recordarse, ser marcadas en una superficie de inscripción privilegiada: el cuerpo. Es por esto que el cuerpo no tiene para los melanesios una significación de propiedad. El cuerpo es siempre, al mismo tiempo, de otro.

A partir de lo demostrado por Leenhardt, vemos que deben suceder ciertos acontecimientos para que la función humanizada y humanizante del símbolo y la palabra -componentes principales de la deuda- permitan al Canaco recortar un cuerpo propio y reconocerse como un Do Kamo o verdadera persona. A falta de éstos, el símbolo puede operar, puede haber palabra, pero una que no lograría "liberar" a la verdadera persona de los nombres que designan una relación. Estos acontecimientos son propios de la

acción colonizadora, pero Leenhardt no nos describe cómo sucede este paso. Solo supone un aporte, una especie de don de los civilizados a los primitivos:

Un día quise comprobar el progreso cumplido en el pensamiento de los canacos que yo había instruido a lo largo de los años, y arriesgué una sugestión:

- En suma, ¿es la noción de espíritu la que nosotros hemos aportado a vuestro pensamiento?

Y Boesoú respondió:

- ¿El espíritu? ¡Bah! No nos habéis aportado el espíritu; conocíamos ya su existencia. Procedíamos según el espíritu. Empero, lo que vosotros nos habéis aportado es el cuerpo (p. 162).

Si la respuesta es el cuerpo, confirmaríamos que éste debe necesariamente presentarse como la superficie de inscripción de las deudas: solo así puede ser lo que permite este "progreso". Pero, ¿qué tiene que suceder con estas deudas y sus mecanismos para que, ante la llegada colonizadora, habiliten el acceso a la verdadera persona?

Es sabido que los procedimientos colonizadores distan de ser pacíficos; la educación, el disciplinamiento, el enchapado de una serie de nuevas coordenadas simbólicas, la religión cristiana, la familia conyugal, pueden haber implicado una crueldad mayor - aunque a la vez más sutil- que la involucrada en las deudas marcadas en los cuerpos. No se trataría entonces de un progreso espiritual, deben estar involucrados procedimientos políticos. Que la persona o el Do Kamo estén bloqueados en el personaje mítico del Canaco es visto por Leenhardt negativamente, pese a que logra dar cuenta de la ruptura generacional que se produce como resultado de la liberación. Así, para el caso del duaeri –entidad abuelo y nieto- describe:

Pero una cadena de circunstancias modifica la formación del nieto. Su comportamiento y su lenguaje se alteran. Como sus congéneres educados en las escuelas, se vuelve un personaje diferente; sin pensarlo, modifica su papel y trueca su revestimiento social y secular por un revestimiento prestado. Olvida su lengua, emplea el número dos y dice karukamo, dos hombres, cuando debiera usar el dui, de dos hombres en relación, forma regular y que le parece obsoleta. Como intérprete del gobierno, se torna incapaz de traducir los duales, y su imprecisión facilita los peores errores. Su discurso es tan incoloro e impersonal como incoherente es su actitud. Su respeto social se desmorona. Pierde a la vez la lengua, la personalidad y el sentido social. La desagregación se ha completado (p. 163)

La transformación que acontece en el Canaco, consistente en el paso de dar un nombre a su cuerpo a saber que su cuerpo y él son lo mismo, parece ser equivalente al que se produce en la transformación de los mecanismos de la memoria-deuda que funciona entre los melanesios, para constituirse o "espiritualizarse" –como dice Nietzsche en su Genealogía de la moral-, en memoria-huella o deuda infinita. Las modificaciones simbólicas a través de los medios de la fuerza civilizadora convierten las deudas pagables de los cuerpos fusionados al universo, en la deuda impagable de los individuos constituidos por recorte de un cuerpo propio. Comprendemos así, que la deuda infinita no solo comporta novedades dentro de un orden exclusivamente económico-jurídico, sino que también en todo un sistema de representaciones que afectan la subjetividad.

En la clínica: Dick como una especie de Canaco

Si pudiéramos dar cuenta clínicamente de esta situación, ¿acaso no sería Dick –el conocido caso de Melanie Klein trabajado por Lacan en el seminario 1- una especie de Canaco al que hay que civilizar con el enchapado simbólico, “brutalmente” (2009, p. 137) injertado por Klein? Este caso confirmaría una hipótesis respecto a la articulación entre registros: lo simbólico se capta por las vías imaginarias y a través de éstas la palabra puede ser dirigida en un llamado, diferenciando al yo del otro en una operación que Lacan representa en ese seminario con el truco del ramillete invertido (p. 126). Dick habría llegado a lo de Klein no como un carente absoluto de símbolo, sino como poseedor de un símbolo que aún no ha sido, a su vez, simbolizado. Su edipización¹⁸¹ –un simbolismo pobre para Lacan- habría simbolizado su símbolo pero por las vías imaginarias en que procede Klein, de un modo análogo a lo que ocurre en la superposición de representaciones –una verdadera sobrecodificación- entre la estructura socio-mítica del Canaco, con sus cuerpos indiferenciados y su persona difusa, y las sociedades civilizadas colonizadoras, con sus cuerpos y personas diferenciadas así como con los límites que dividen contenido y continente.

En torno a lo anterior, un dato relevante es el que la presentadora del caso Dick ante Lacan haya sido la srta. Geliniér, futura esposa de Edmond Ortigues: Marie Cecile, ambos autores de *El Edipo Africano*. El que Lacan considere al Edipo como un simbolismo pobre, da cuenta de que la intervención kleiniana tiene sus efectos no tanto por su contenido, sino porque entrega una simbolización posible a la ya escasa batería simbólica de Dick. Y esta pobreza es señalada por Lacan, precisamente en la clase donde, respondiendo a las interrogantes establecidas por la presentación de Geliniér en la clase anterior, menciona a una mitología que “quizá va a ser publicada sobre una población sudanesa” (2009, p. 138), al lado de la cual, el Edipo aparece como un mito prácticamente inservible a causa de su aspecto reducido. Se trata en efecto, de la investigación de Marcel Griaule sobre el pueblo Dogón y su mito sobre los orígenes del hombre. Todo este contexto permite arriesgar un salto entre los seminarios de Lacan para mostrar una continuidad en su enseñanza: y es que encontrar el Edipo en África le resulta, tal como lo explicita en *El reverso del psicoanálisis* a propósito de sus pacientes oriundos del Alto Togo, una situación equiparable a las prácticas de la colonización que hemos comentado, donde el discurso del amo se instauraría, superponiéndose, a expensas de un saber mítico que quedaría reprimido (2008, pp. 94-96). Dicho fundamento mítico de algunas sociedades sería analizable etnográficamente “como si escaparan del discurso del amo” (p. 94). El discurso del amo permanecería así como un equivalente de la ciencia, bajo cuyo predominio el saber mítico reprimido solo podría retornar sintomáticamente. Lacan lo ilustra con sus pacientes africanos, en quienes parecía no quedar ya nada que pudiera equipararse a los mitos de sus pueblos: [...] su inconsciente funcionaba de acuerdo con las buenas reglas del Edipo. Era el inconsciente que les habían vendido junto con las leyes de la colonización [...] Su inconsciente no era el de sus recuerdos de infancia -esto era palpable- sino que su infancia era vivida retroactivamente con nuestras categorías familiares [...] (p. 96)

¹⁸¹ Los autores de “El Antiedipo” (1995) parecen coincidir con Lacan cuando consideran las intervenciones de Klein: “¡Di que es Edipo o si no te daré una bofetada!” (p. 50).

Es por esto que Lacan interroga la razón por la cual Freud prefirió el mito edípico. ¿Qué podría ser un inconsciente que opera con las buenas reglas del Edipo? Uno que ha sido enchapado por las vías del discurso del amo. Por eso es que solo sabremos de las costumbres de las tribus de origen en los pacientes de Lacan, a través de la etnografía, es decir, por la ciencia (ídem). El Edipo entonces, es solidario del discurso del amo: permite, como en el caso Dick y en el caso de los melanesios, cierto tipo de subjetivación, así como también, una represión.

De este modo, Lacan lamenta y cuestiona en Freud el haber sustituido eso que la histórica le enseñaba respecto a la verdad del amo por el mito del complejo de Edipo. Por eso es que el Edipo sería un saber con pretensiones de verdad; pero como saber seguirá siendo la pretensión freudiana de darle un extraño carácter científico al psicoanálisis. El Edipo es así, la no renuncia al amo por parte de Freud y, contrario a lo que él cree, su mito del asesinato del padre solo conserva lo más fundamental de la religión: “la idea de un padre todo amor” (p. 105). Es de esta manera que para nosotros despunta la coincidencia de los canacos con el caso Dick y nos permite ubicar un colofón en torno a la relación de la palabra con la deuda infinita o impagable en tanto el superyó se constituye como residuo edípico. Creemos, sin embargo, que la crítica de Lacan al Edipo a través de sus referencias antropológicas no exclusivamente levistraussianas —y que destacan al mismo tiempo el innegable acceso a una dimensión propiamente humana— permiten encontrar una vía que intenta pasar más allá del límite freudiano de la angustia de castración, entendida ésta como deuda ante el Padre.

Bibliografía:

- Deleuze, G. & Guattari, F. (1995) El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia, tr.: Francisco Monge, Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1953) “Lo simbólico, lo imaginario, lo real”, establecimiento del texto, traducción y notas: Ricardo E. Rodríguez Ponte.
- Lacan, J. (2009) El Seminario, Libro 1, Los escritos técnicos de Freud (1953-1954), tr.: Rithee Cevasco y Vicente Mira Pascual, Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2008) El seminario, Libro XVII, El reverso del psicoanálisis (1969-1970), Buenos Aires: Paidós.
- Leenhardt, M. (1997) Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio, tr.: M. I. Marmora y S. Saavedra, Barcelona: Paidós.

Lacan y Lévi-Strauss. La causalidad estructural: senderos que se bifurcan

Fernando Ramírez

UNA REFERENCIA HISTORICA:

El concepto de causalidad estructural no es un concepto que se encuentre precisado justamente en esos términos en Lacan y Lévi-Strauss. Se trata de un concepto que formó parte del corpus del althusserianismo marxista en los años sesenta y que llevaron adelante por un tiempo tanto quién fuera uno de los discípulos predilectos, Alan Badiou, como otro que también se apartaría de su maestro, Jacques-Alain Miller. Este último sostuvo por más tiempo que Badiou dicho concepto y lo ha desarrollado, fundamentalmente, en dos textos llamados “Acción de la estructura” y “La Sutura”¹⁸². El concepto fue originado en el contexto más fructífero de expansión del estructuralismo en Francia a mitad de los años sesenta donde la atmósfera que impregnaba las enseñanzas de Jacques Lacan, Louis Althusser y Claude Lévi-Strauss, junto a otros destacados autores que abrazaron la enseñanza de este horizonte epistemológico, hacía difícil distinguir con nitidez la pertenencia exclusiva de dicha noción. Althusser fue quién expresó el problema de la causa y la estructura en su perspectiva teórica respecto a su re lectura de Marx y la dialéctica materialista en contraposición a la dialéctica hegeliana. Las diferencias teóricas, los alejamientos de sus campos de incumbencias y las trayectorias personales de estos autores, en algunos casos marcadas a fuego políticamente, como así también los acontecimientos posteriores al mayo del 68 que precipitaron una fuerte revisión y crítica del estructuralismo, han hecho muy difícil la posibilidad de encontrar un enclave teórico que permita articular como una suerte de “episteme” en común los desarrollos que ellos han planteado respecto al problema de la estructura en su organización conceptual. No examinaremos aquí los trabajos de Althusser, Badiou y Miller por no ser ellos funcionales directamente al objetivo de este escrito, pero no podemos dejar de hacer mención a los antecedentes fundamentales que representan en la genealogía de este concepto

EL ACONTECIMIENTO DE LA ESTRUCTURA EN EL LEGADO DE FREUD

Jacques Derrida afirmó que “Quizás se ha producido en la historia del concepto de estructura algo que se podría llamar un “acontecimiento” si esta palabra no llevase consigo una carga de sentido que la exigencia estructural —o estructuralista— tiene precisamente como función reducir o someter a sospecha. Digamos no obstante un “acontecimiento” y tomemos esa palabra con precauciones entre comillas.”¹⁸³ Si nos hacemos eco de este planteo, podríamos afirmar que el psicoanálisis, en especial, también sufrió su “acontecimiento” con la importación que Jacques Lacan hiciera del concepto de “estructura”, en el sentido que ello abrió otra “historia” para el problema de la estructura en el legado freudiano. Pretender abarcar la utilidad del concepto de estructura, a la actualidad, en el psicoanálisis que Lacan leyera de Freud, excede los marcos de este trabajo y obliga a un recorrido exhaustivo en una obra que ha tenido un

¹⁸² Para dichas lecturas, ver: Miller, J.-A., Matemáticas I y II, Ed. Manantial, Bs. As, 1988

¹⁸³ Derrida, J. “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas” en *La Escritura y la Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, pág. 383

conjunto extremadamente amplio de reformulaciones y reajustes conceptuales donde la misma noción de estructura ha funcionado como caja de resonancia de los mismos.

La crítica al sustancialismo filosófico que ubica un sujeto “constituyente” de la historia, poseedor de una razón que le posibilite una “conciencia de sí”, es lo que guía la obra levi Straussiana para la base de su Antropología Estructural. Afirmaciones tan provocadoras como “el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre sino disolverlo”¹⁸⁴ o “no pretendemos mostrar cómo piensan los hombres en los mitos, sino cómo los mitos se piensan en los hombres, sin que ellos lo noten. Y, acaso como lo hemos sugerido, convenga llegar aun más lejos, prescindiendo de todo sujeto para considerar que, de cierta manera, los mitos se piensan *entre ellos*”¹⁸⁵, representan el optimismo en un afán científico para descubrir cuáles son los mecanismos inconscientes que determinan la organización social de prácticas vitales para la existencia del hombre. Las alianzas matrimoniales, el parentesco, los mitos, los ritos y otras tantas expresiones de la vida social constituyen la materia que la etnología tenía que poner de relieve para conquistar un conocimiento profundo de la diversidad cultural sometiéndola a una epistemología en común que debía al estructuralismo lingüístico, inspirado en Saussure y en Jakobson, junto a los mentores de la fonología moderna, la naturaleza metodológica para un análisis que descubría en dichas prácticas las reglas esenciales de su formación, su orden interno, su coherencia y su autonomía de las ideologías que los mismos hombres elucubraban sobre ellas.

El átomo elemental del parentesco, bajo la combinatoria de las formas vacías, permite leer cómo se encarnan distintas figuras que cumplen una función en la prohibición del incesto, el intercambio, la alianza y la donación que hacen posible el parentesco, sus leyes y sus normas. No es la familia biológica-tipo de Occidente la que se ubica como “primaria y modelo” para definir la organización familiar, sino que dichas “formas vacías” son aquellas de las que disponen el conjunto de las culturas para lograr una determinada constitución del parentesco sobre la base de la cual se permita el pasaje de la naturaleza a la cultura, de la consanguinidad a la alianza. No hay privilegios de “contenidos” sino combinatoria de “formas” donde en algunas culturas se prohíbe una figura para permitir otras; aunque no exista coincidencia, entre una cultura y otra, de la figura prohibida, ambas habrán logrado instaurar la ley de la prohibición y la habilitación del intercambio, de esa misma figura por otra, para que, en alianza con otros miembros, una cultura pueda subsistir como tal. Sistema de nominaciones y sistema de actitudes constituyen el suelo sobre el que se despliega el lazo del parentesco. El “Padre” no es el fonema, no es el elemento último a descomponer sobre el cual después habría que reconstruir todo los lazos, sino que “Padre” es ya un elemento tomado por esta mínima estructura, donde participan, a modo de las formas vacías, alguien que dona una mujer a otro, el donador no es otro que el avunculado, esta mujer misma, aquel con quien ella se casa y el o los hijos que de ellos resulten. Las nominaciones tales como “Padre, madre, tío materno, hijo, hija” son complementos con los que se designan también un sistema de actitudes: con el padre habrá respeto y tabú, con el tío materno habrá complicidad y habilitaciones, etc. Ningún nombre tiene “valor” en sí mismo, sólo lo adquiere por las relaciones en las que se encuentra tomado a partir de esta verdadera célula elemental. Por eso, el parentesco está ubicado en el lenguaje pero logra despegarse de él.

¹⁸⁴ Lévi-Strauss, C. El pensamiento salvaje, Fondo de Cultura Económica, 1997, pág. 357

¹⁸⁵ Lévi-Strauss, C. “Obertura” en Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido, Fondo de Cultura Económica, México, 2013, pág. 21

El mitema, en el relato de un mito, nos enseña que la combinatoria que se produce en la estructura inconsciente al discurso de los hombres, no es otra cosa más que la oposición entre distintas temáticas que los mitos tratan de resolver, sin agotar jamás las contradicciones que encuentran, sin que a un sujeto le corresponda necesariamente un predicado como si ello fuera una versión original de la cual sólo pueden dispararse versiones “derivadas”. En realidad, el mito no es más que el conjunto de sus versiones, no hay, no puede haberla, por la propia naturaleza del mito, una versión de “origen y verdadera” frente a la cual, el resto sólo fueran copias degradadas. A cualquier sujeto le puede corresponder cualquier predicado, no hay sujeto constituyente en sí. En mitos de culturas muy alejadas entre sí, pueden encontrarse varias proximidades temáticas que mediante la dilucidación de un juego de transformaciones y equivalencias, entre estos “mitemas”, hallan correspondencia en el mismo mecanismo que las trata para las diferentes culturas. Un mismo tema, referido al origen, al incesto, a la creación del universo, etc. puede desembocar en múltiples contenidos que no serán más que transformaciones de versiones, las cuales a su vez proceden de otras versiones y así indefinidamente. Es el carácter de bricolaje que le da al mito su naturaleza de ser construido con retazos, pedazos, trozos de otras versiones. La combinatoria de las mismas obedece entonces al “juego de la estructura” que en forma inconsciente y oculta a los ojos de los hombres posibilitan el relato diacrónico agrupando en cierto modo los elementos que están disponibles sincrónicamente. No son sólo diacronía y sincronía las dimensiones temporales donde el mito encuentra su despliegue, en él se ubica la significación de un pasado, la vivencia de un presente y la proyección de un futuro. El mitema permite las combinatorias mencionadas para hacer del tiempo esa triple dimensión, pero el mitema como tal son sólo sujetos con predicados que representan la posibilidad de combinar-se con otros mitemas y dar una configuración global de sentido. No es fonema, morfema ni semantema, sino asignación cualquiera de un sujeto a un predicado que constituye entonces eso: un mitema. Ello hace que el mito forme parte del lenguaje y a la vez logre despegarse de él.

LA ESTRUCTURA SIN SUJETO Y EL SUJETO LACANIANO:

La conceptualización de la estructura, por parte de Lacan, no puede mantenerse en forma unívoca a lo largo de su obra. Asegurar que Lacan permanece adherido al estructuralismo sin más, tal como este encontró su expresión en la letra levi-straussiana, tributando fidelidad epistémica hacia la lingüística, resulta un error grosero por múltiples motivos. La importación de la estructura al campo lacaniano conlleva, en primer lugar, un punto fundamental: la inclusión del sujeto y no la prescindencia del mismo, como lo suponía Lévi-Strauss, quien aceptaba gustosamente la calificación que le hiciera Paul Ricoeur de “kantiano sin sujeto trascendental”. Agregamos: sin sujeto, a secas.

La articulación posible entre la estructura y el sujeto, tenía que llevar obligatoriamente una serie de transformaciones conceptuales que explican el alejamiento de Lacan respecto a la obra levi-straussiana, aún cuando en sus primeros cinco seminarios se pueda leer un inconsciente ciertamente de significativas resonancias con el “descentramiento levi-straussiano de todo ego”, así como también el recurso al mito para comprender la fobia del pequeño Hans y el mito individual del neurótico. En su texto “La eficacia simbólica”, Lévi-Strauss afirma que “El inconsciente deja de ser el refugio inefable de particularidades individuales, el depositario de una historia singular que hace de cada uno de nosotros un ser irremplazable. El inconsciente se reduce a un término por el cual designamos una función: la función simbólica, específicamente humana, sin

duda, pero que en todos los hombres se ejercen según las mismas leyes; que se reduce, de hecho, al conjunto de estas leyes”¹⁸⁶. El inconsciente, entonces, no es un inconsciente de “contenidos” que esperan por ser “interpretados” según un significado que apunte a restituir un yo, una conciencia o una identidad acabada. Lacan hace del registro simbólico la clave para la re-lectura del inconsciente freudiano y el asiento de las leyes que el padre del psicoanálisis nombraba como “desplazamiento y condensación”, rebautizadas como “metáfora y metonimia”, tomadas de la lingüística. Así encontramos en la primera a la producción del síntoma y en la segunda a la circulación del deseo. El inconsciente está compuesto por una cadena significante, cadena que habla al sujeto y no es este el amo de su decir, salvo para las ilusiones del Yo preñado por el registro imaginario. La falta en ser caracteriza a este sujeto evanescente que se revela en las formaciones del inconsciente: lapsus, síntomas, sueños, tropiezos del discurso, etc. No existe un significante que lo designe con una identidad tal como la que la filosofía y la psicología pensaron al yo. El sujeto se localiza entre los significantes y está inexorablemente dividido. Un significante sólo puede entenderse en forma diferencial y negativa, es lo que todos los otros no son, como tal está vaciado de significación. No se trata ya del signo lingüístico. Se trata del radical desprendimiento que, como condición del inconsciente, el significante logra del significado. El significante no es más que la fuente de producción de toda significación posible sin poder jamás agotarla en forma unívoca. Es entre ellos, a través de ellos y por ellos que un sujeto se constituye como tal y cuya carencia en ser le permite el motor de su deseo. Deseo que, como bien señala Lacan, está articulado pero no es articulable, sólo le cabe ejercer la metonimia que le permite vivir. Pero la estructura no es otra que la estructura significante, donde la relación entre los significantes que provienen del Otro (lugar del código donde se halla la batería significante y a su vez encarnación de un alguien para un sujeto) ha de determinar la historia de este sujeto y de la circulación de su deseo. Hasta aquí podemos sintetizar los alcances de la estructura en la década del cincuenta para estos autores. El sujeto, entonces, separa el inconsciente levistraussiano como “la actividad del espíritu” y el inconsciente lacaniano “estructurado como un lenguaje” bajo las leyes de la metáfora y la metonimia y la problemática del deseo.

¿DE QUÉ FALTA SE TRATA EN LA ESTRUCTURA?:

Afirmar que la estructura se importa del campo del estructuralismo con una “falta” para salvaguardar el deseo en el sujeto que ya Freud localizó es, en rigor de verdad, una designación insuficiente y trae más problemas de los que resuelve. Una conceptualización semejante debe traer necesariamente toda una transformación que le resulte correlativa al problema que se quiere tratar. Es en el concepto de “causalidad estructural” que nos apoyaremos para intentar un recorrido de lectura sobre la especificidad aprehensible de la estructura en Lacan.

Pero antes de ello, intentemos localizar la pertinencia de este criterio en la propia obra de Levi-Strauss.

La tradición del estructuralismo se muestra partidaria de una crítica radical a la idea clásica de la “causa” que la filosofía sostuvo a lo largo de su historia en los marcos de la metafísica. El origen anticipa el fin, donde se ubica la “Idea” o “La Razón” como marca del sentido que orienta toda la historia, ellas deben ser responsables también de anticipar

¹⁸⁶ Lévi-Strauss, C., “La eficacia simbólica” en *Antropología Estructural*, Paidós, Buenos Aires, 1995, pág. 226.

el curso de todo el desarrollo histórico, de anticipar dónde, cómo, por qué y de qué manera la historia debe guiarse dejando de lado las enajenaciones, las apariencias erróneas, las desviaciones o los “accidentes” que sufre la esencia en sus relaciones con la realidad. La causa absorbe la historia de antemano. Y, también sus sentidos.

En la estructura, el origen no es más que un “grado cero” pero que posibilita la multiplicidad de sentidos obedeciendo al “juego de la estructura”, a la combinatoria cuyas producciones de sentido encuentran una serialidad, un ordenamiento y un conjunto de desplazamientos por los cuales se permite “des-sustancializar” la causa, a la vez que una apertura para evitar hacer de la realidad en cuestión una realidad condenada a la teleología de un logos, de un sujeto constituyente adaptado a los imperativos de una razón colonizadora o a lo que el mismo Derrida llamó “la metafísica de la presencia”. Gilles Deleuze, en su texto “En qué se reconoce el estructuralismo” nos dice al respecto:

“Los juegos tienen necesidad de la casilla vacía, sin la cual nada avanzaría ni funcionarían. El objeto = x no se distingue de su lugar, pero pertenece a este lugar por desplazarse todo el tiempo, como a la casilla vacía saltar sin cesar. LACAN invoca el *lugar del muerto* en el bridge. En las páginas admirables que abren *Las palabras y las cosas*, donde describe un cuadro de Velázquez, FOUCAULT, invoca el *lugar del rey*, en relación con el cual todo se desplaza y se desliza, Dios, después el hombre, sin jamás llenarla¹⁸⁷. Ningún estructuralismo sin este grado cero. A Philippe Sollers y a Jean-Pierre Faye les gusta invocar el *punto ciego*, como designando ese punto siempre móvil que comporta la ceguera, pero a partir del cual la escritura se hace posible, porque se organizan en él las series como verdaderos literemas. J.-A. Miller, en su esfuerzo por elaborar un concepto de causalidad estructural o metonímica toma de Frege la posición de un *cero*, definido como faltante en su propia identidad, y que condiciona la constitución serial de los números¹⁸⁸. E incluso LÉVI-STRAUSS, que en algunos aspectos es el más positivista de los estructuralistas, el menos romántico, el menos inclinado a admitir un elemento fugitivo, reconocía en el “*mana*” o sus equivalentes, la existencia de un “significante flotante”, de un valor simbólico cero circulando en la estructura¹⁸⁹. El alcanzaba así el fonema cero de Jakobson, que no comporta por sí mismo ningún carácter diferencial ni valor fonético, pero en relación con el cual todos los fonemas se sitúan en sus propias relaciones diferenciales¹⁹⁰.

EL VALOR SIMBOLICO CERO: SIN SENTIDO

A partir de esta cita de Deleuze, nos importa detenernos en el concepto de “significado valor cero” que Lévi-Strauss encontró en la obra de Marcel Mauss bajo nociones tales como el maná mencionado. En su “Introducción a la obra de Marcel Mauss”, nos refiere que si hay algo que permite pensar con una misma lógica las prácticas de las sociedades no occidentales y la nuestra es en una razón inconsciente donde hay que buscarla, en sintonía con los desarrollos de la lingüística estructural. Es en los estudios sobre la magia y el intercambio en las culturas basadas en el *potlatch* que Mauss entiende una

¹⁸⁷ M. FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, cap. I.

¹⁸⁸ J.-A. MILLER, “La suture”, *Cahiers pour l'analyse*, nº 1.

¹⁸⁹ C. LÉVI-STRAUSS, *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*, p. 49-59 (en Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, París, PUF, 1950)

¹⁹⁰ Deleuze, G “En que se reconoce el estructuralismo”, www.apertura-psi.org/correo/textos/Deleuze00.doc

organización coherente del sentido para que dichas prácticas sean posibles. La función simbólica es la función que subyace a todo ello de una manera que logra posicionar al observador en forma tal que él pueda captar la lógica en común que se establece con dicha función para su sociedad y la de los nativos observados. En las sociedades estudiadas nociones como el “mana” para la magia o el “hau” para el intercambio designan el “espíritu que anima las cosas”. Cualquiera de estas entidades carece de sentido *per se*, pero es posibilitador del mismo para ordenar prácticas vitales en las sociedades que las emprenden. Leamos a Lévi-Strauss:

“Nuestra opinión es que precisamente las nociones de tipo *mana* representan, por muy diversas que parezcan, considerándolas en su función más general (que como hemos visto no han desaparecido en nuestra mentalidad y forma de sociedad), ese *significado flotante* que es la servidumbre de todo pensamiento completo y acabado (pero también el gaje de cualquier arte, poesía o invención mítica o estética), aunque el conocimiento científico sea capaz, si no de estancarlo, sí al menos de disciplinarlo en parte. Por otra parte, el pensamiento mágico ofrece métodos de canalización y otros resultados, métodos que pueden muy bien coexistir. En otras palabras: al inspirarnos en la norma establecida por Mauss de que todos los fenómenos sociales pueden quedar asimilados por el lenguaje, nosotros vemos en el *mana*, *wakan*, *orenda*, así como en las demás nociones del mismo tipo, la expresión consciente de una *función semántica*, cuyo papel consiste en permitir que se ejerza el pensamiento simbólico, a pesar de las contradicciones que le son características. De este modo quedan explicadas las antinomias propias de esta noción, aparentemente insolubles, que han llamado tanto la atención de los etnógrafos y que Mauss ha dejado bien en claras: fuerza y acción; cualidad y esencia; sustantivo, adjetivo. En efecto, el *mana* es todo esto a la vez. ¿Y no lo es acaso porque no es nada de ello, al ser una simple forma o un puro símbolo, susceptible, por tanto, de adquirir cualquier contenido simbólico? Dentro del sistema de símbolos que constituye la cosmología sería simplemente *valor simbólico cero*, es decir, un signo que señala la necesidad de un contenido simbólico suplementario al que ya tiene la cosa significada, pero que puede ser un valor cualquiera siempre que forme parte de la reserva disponible y no sea ya, como dicen los fonólogos, un término de grupo”¹⁹¹

Si la presunta “causa” del origen no es más que cualquier término de la reserva disponible cuyo valor es “cero”, no podemos hablar ahí de una causa trascendente, de un fundamento “a priori” para determinar la causa del sentido, la causa de las prácticas y, en suma, de las relaciones que hacen posible dicha sociedad, esto es de su estructuración. Por motivos históricos y que hacen a la peculiaridad de tal o cual cultura, algún tipo de signo será elevado a cumplir la función que encarna ese sentido “excedente” para todo aquello que organiza y dirige, a modo del mana, pero ello no lo hace más originario, no lo hace más “trascendental”, más determinado por algún tipo de esencia que escape a lo que Derrida denomina “la estructuralidad de la estructura”. Es a partir de un sin sentido que todo puede pasar a adquirirlo, a condición que ese “sin sentido” resulte velado en el momento de evocar esa “fuerza que anima las cosas” o lo que haga las veces de ello. En la medida que el lenguaje apareció en la cultura, nos explica Lévi-Strauss, existió una transformación por la cual todo, carente de sentido, pasó a un estado donde todo podía

¹⁹¹ Lévi-Strauss, C., “Introducción a la obra de Marcel Mauss” en Mauss, M., Sociología y Antropología, Tecnos, Madrid, 1979, págs. 40 y 41.

tenerlo. La humanidad se ha encontrado bajo un desequilibrio “estructural”, por decirlo así, que no es otro más que una sobreabundancia de significados en relación con las cosas significadas. Esta inadecuación no supone, en las sociedades que no son las nuestras, el dominio que exige el pensamiento científico que se elabora lenta y progresivamente: “lo que llamamos el progreso del espíritu humano o, en todo caso, el progreso del saber científico, no ha podido ni podrá jamás consistir en otra cosa que en rectificar las divisiones, proceder a agrupamientos, definir la pertenencia a uno u otro grupo, así como descubrir fuentes nuevas en el seno de una totalidad cerrada que se complementa consigo misma”¹⁹². En base a esto es que Lévi-Strauss concluye que la diferencia entre sociedades no industrializadas y la nuestra es de grado, no de naturaleza, teoría que llevará a su expresión elocuente en su obra *El Pensamiento Salvaje*¹⁹³. El papel rector que adquirió el conocimiento científico en nuestra sociedad, su desenvolvimiento metodológico y al detalle en el análisis de la realidad, tal como conocemos en el legado del pensamiento formal para ello, no proviene de una matriz diferente que aquella que reconocemos en sociedades donde la inadecuación que obliga a equilibrar lo significado con significado las condujo a promover sus propios modos de clasificación para “agrupar, oponer, seleccionar, combinar” y, fundamentalmente, encontrar ese “grado cero” donde “abrochar” una cadena entre las cosas y los significados asignados a las cosas. En él hallamos que el conjunto de las instancias en la estructura no puede encontrarse en circulación más que si ese vacío de sentido o esa “casillero vacío”, para decirlo con Deleuze, permite el juego de “su estructuralidad”. Es a partir de esa falta de sentido que se puede penetrar sobre ese exceso de sentido que invadió a los hombres desde tiempos inmemoriales para la organización de la cultura.

Un valor simbólico cero debe poder permitir que un conjunto de prácticas estructuradas se desenvuelvan bajo dichas modalidades de oposiciones, combinatorias, selecciones, correlaciones y transformaciones que nada tienen que envidiarle a cualquier prescripción de un pensamiento lógico que se presuponga por encima de ellas en nombre de una razón colonizadora como Occidente lo buscó respecto a las otras culturas frente a las cuales proclamó su etnocentrismo como el juicio vivaz para justificar su conquista material y política. ¿Qué son las sociedades dualistas sino una muestra más de aquellas culturas que, tras una marca cualquiera de origen como la división que ordena los intercambios matrimoniales, las obligaciones económicas y las jerarquías políticas, permiten evidenciar una vez más que todo orden es superior al caos? ¿Tiene acaso esa “marca divisoria” en “mitades” algún valor pre-destinado como no sea el que los mismos habitantes le den en términos ideológicos o de racionalización mítica?

Pese a cualquier orden establecido bajo la lógica descripta, Lévi-Strauss mantiene plena conciencia acerca de la imposibilidad para que una sociedad pueda estructurar bajo la plenitud simbólica el devenir de los acontecimientos. En dos escritos a los que remitimos su lectura, “El hechicero y su magia”¹⁹⁴ y “La eficacia simbólica”¹⁹⁵, nos explica que ninguna práctica, como la práctica chamánica y la magia, puede sostenerse si no es por el hecho de que, mediadores tales como los chamanes y los hechiceros, existen como el fruto de una asignación social, para operar como aquellos puentes que permitan encontrar alguna traducción posible, alguna complementariedad factible, entre sucesos,

¹⁹² Op cit, pág. 39.

¹⁹³ Lévi-Strauss, C., *El pensamiento Salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1998.

¹⁹⁴ Lévi-Strauss, C., “El hechicero y su magia” en *Antropología Estructural*, Paidós, Buenos Aires, 1995.

¹⁹⁵ Lévi-Strauss, C., “La eficacia simbólica” en *Antropología Estructural*, Paidós, Buenos Aires, 1995.

o mejor dicho acontecimientos, que no puedan ser en un principio corroborados por el sistema de creencias de un grupo cultural. Si una enfermedad somática, un parto difícil o un suceso inexplicable con fenómenos de la naturaleza no encuentran correspondencia con un sistema de creencias que alberga mitos y religiones para la sociedad donde el enfermo, la parturienta o la víctima del fenómeno natural habitan, entonces ahí debe operar el hechicero, el chamán o quien haga las veces del mismo bajo un modo que no es otro que el que le permite desplegar la función simbólica en los términos que hemos explicado. El chamán le ofrece a la parturienta un mito colectivo donde ella participa mediante la observación que hace del ritual chamánico y el relato del mismo chamán, sus desórdenes corporales pueden ubicarse con distintos elementos “significantes” por decirlo así, simulando una batalla entre espíritus que se apoderan del “alma” de la parturienta y retienen la nueva vida por venir, hasta que finalmente el brujo y sus asistentes triunfan y logran entablar amistad con la potencia espiritual que abusó de la situación. El cuerpo fue capaz, en un sin sentido, de formar parte de un sistema significativo de oposiciones, correlaciones y encadenamientos de sentido bajo un relato que se sostiene en creencias de grupo, de la propia parturienta y del mismo chamán quien no es más que un mediador para ello. Este proceso le permite a Lévi-Strauss encontrar un símil lógico con su entendimiento de la práctica psicoanalítica, donde el analista, al igual que el chamán es tomado como “objeto” en la transferencia de la enferma, pero como oyente, a diferencia del chamán como relator. En el psicoanálisis el neurótico acaba con un mito individual, en el chamanismo la enferma culmina con un mito colectivo. Se trata de reorganizar mediante leyes estructurales del inconsciente diversos contenidos, acumulados históricamente en la vida del neurótico para el caso del psicoanálisis, reordenados en un mito colectivo en el caso del chamanismo. En un caso se trata de una patología orgánica, en el otro de una neurosis con base psíquica.

Estos acontecimientos obligan a pensar en la imposibilidad de toda sutura simbólica en una sociedad, nos inducen a concluir que la estructura debe lidiar siempre con un exceso indomesticable de sentido aun cuando ponga en marcha una y otra vez los mecanismos de “equilibrio” para intentar “abrochar” esta inadecuación entre el significante y el significado. Como afirma Emilio De Ipola:

“Chamanes en las sociedades exóticas, enfermos mentales en las sociedades industriales, “significante cero” en el lenguaje, suplirían, pero también exhibirían, al margen de las instituciones y de las prácticas, la imposibilidad de un lazo social pleno; aludirían a ese “real” que socava toda completitud en lo simbólico. Según Lévi-Strauss, la sociedad podría parangonarse a un universo en que solamente grandes masas discretas estarían acabadamente estructuradas. Por tal razón, en todas ellas, sería forzoso que una cierta (y variable) cuota de individuos esté ubicada fuera del sistema, o cabalgando, por así decir, entre sistemas irreductibles. A ellos, la sociedad pide, e incluso impone, figurar formas de compromisos inaccesibles a nivel colectivo, simular transiciones ficticias o realizar imaginariamente síntesis incompatibles. Les impone, para decirlo con términos más actuales, cumplir con la tarea de suturar el abismo, el vacío abierto por esa irreductibilidad intersistémica, esto es, “suturar” en lo imaginario lo que la estructura social no es capaz de aprehender en el registro simbólico al que, por así decir, pertenece. A través de esas actuaciones en apariencias anómalas, los llamados “enfermos mentales”, situados en la periferia, se convierten en un elemento indispensable para el equilibrio del sistema. De ello se seguiría, según Lévi-Strauss, que, en cada sociedad, la relación entre conductas especiales y

conductas normales no es de expresión, de reflejo ni de anticipación: es una relación de complementariedad”.¹⁹⁶

Si seguimos con un rigor elemental el significado de este planteo cabe preguntarse aún por qué Lévi-Strauss ha sido presentado, a lo largo de mucho tiempo y hasta la actualidad, como un autor que adscribe sin más al “pansimbolismo” estructuralista. Arduo debate que excede los marcos de este trabajo pero que no podemos dejar de mencionar dicha inquietud.

Si quisiéramos sintetizar el concepto central desarrollado hasta ahora en Lévi-Strauss afirmamos que *su idea de causalidad no es otra que la de una causalidad bajo el símbolo cero, el cual rompe con la idea de causa trascendente y originaria —en términos de la metafísica— puesto que dicho símbolo cero marca una ausencia de sentido (en tanto que origen) y obliga a una combinatoria de elementos cuyas leyes permiten la producción de un orden coherente en la significación de diversas prácticas y que, en definitiva, no puede agotar jamás el desafío de los acontecimientos.*

NO LOS SEPARA SOLO EL SUJETO, TAMBIEN EL OBJETO:

“En diciembre de 1975, Jacques Lacan dio una conferencia en el MIT de Boston, ante un público selecto que incluía a lingüistas como Noam Chomsky y William van Orman Quine. Quine, quien había sido uno de los maestros de Chomsky, antes de la conferencia había interrogado a Lacan sobre su relación con Lévi-Strauss. Y Lacan aprovecharía inmediatamente ese diálogo usándolo en su propia exposición. “En una charla que tuvimos recién, el Sr. Quine me preguntó qué le debía a Claude Levi-Strauss. Le debo mucho, si no todo. Lo cual no impide que tenga de la estructura una noción muy distinta de la suya””.¹⁹⁷

En 1962 Lacan dicta su seminario conocido como el seminario sobre “La angustia”. Allí efectúa una crítica a Lévi-Strauss en favor de la elaboración de un concepto, siempre complejo, el objeto a.

Ciertamente Lévi-Strauss creía en una naturaleza ordenada, la estructura realmente se hallaba en ella organizando sus elementos, el cerebro, bajo la “actividad inconsciente del espíritu”, no haría más que proseguir dicho orden “natural”, es por eso que él aspira a reintegrar la cultura en sus condiciones físico-químicas, afirmación audaz y meritoria de múltiples críticas, entre las cuales podemos contar la del propio Lacan. En ella dice:

“Este mundo tal como es, he aquí lo que concierne a la razón analítica, aquella a la que el discurso de Claude Lévi-Strauss tiende a otorgar la primacía. Con esta primacía, le concede también una homogeneidad a fin de cuentas singular, que es ciertamente lo que choca y preocupa a los más lúcidos de entre ustedes. Estos no pueden dejar de discernir lo que ello comporta de retorno a lo que se podría llamar un materialismo primario, en la medida en que, en el límite de este discurso, el juego de la estructura, el de la combinatoria tan poderosamente articulada por el

¹⁹⁶ De Ipola, E., Althusser, el infinito adiós, Siglo XXI, Buenos Aires, 2007, págs.98-99

¹⁹⁷ Dagfal, Alejandro, “El encuentro de Lacan con Levi-Strauss: del poder de la imagen a la eficacia del símbolo”, en Claude Lévi-Strauss en el pensamiento contemporáneo, Alejandro Bilbao, Stephan-Eloise Gras y Patrice Vermeren (compiladores), Colihue, Buenos Aires, 2009, pág. 196.

discurso de Claude Lévi-Strauss, no haría otra cosa más que coincidir con la estructura misma del cerebro, por ejemplo, incluso con la de la materia, representando, de acuerdo con la forma materialista del siglo XVIII, tan sólo su duplicado ni siquiera su doble. Sé muy bien que esto es sólo una perspectiva llevada al límite, pero es válido captarla puesto que está perfectamente articulada”.¹⁹⁸

Lacan concluye esa misma clase ubicando inexorablemente a Lévi-Strauss en las filas de “un cosmismo tranquilizador” propio de un universo completo donde “no falta nada” porque todo puede ser perfectamente representable en los marcos de una combinatoria estructurada bajo la unidad mundo-cerebro constituyendo un universo completo, si cabe decirlo así. ¿Qué interesa de todo esto a Lacan? Desligarse de dicho planteo para evidenciar el carácter a-cósmico del objeto a y la incompletud de un mundo que sólo puede estructurarse fantasmáticamente en la realidad para un sujeto. El cosmismo tranquilizador en los marcos de un objeto epistemológico, distinto al objeto a, al objeto causa de deseo en un sujeto, no hace más que preservar la dimensión de la angustia. No puede tratarse ahí de un “cosmos ordenado” desde el inicio.

En su libro *Lacan y Lévi-Strauss o el retorno a Freud (1951-1957)*, Markos Zafirooulos afirma:

“La invención del objeto a (su “descubrimiento”) separa entonces de manera radical a Lacan de Lévi-Strauss, a quien ahora se ve como el analista de la puesta en escena de un universo en el cual no falta nada, mientras que él afronta y por lo tanto percibe la descompletitud del universo como la parte de lo real (del cuerpo) que por lo común no entra al teatro del mundo, salvo que se la importe hacia él como causa de angustia”¹⁹⁹

Pero antes de continuar con el desarrollo sobre el objeto a, para entender sobre todo las diferencias que justifican la separación que Lacan profiere de Lévi-Strauss, es preciso repasar brevemente algunas nociones esenciales en el psicoanálisis que ya Freud nos permitió comprender partiendo de la sexualidad en el sujeto humano, sexualidad que en Lacan será imposible de encuadrar en algún tipo de correspondencia armónica. Es más, para Lacan, precisamente es esa sexualidad la que se haya forcluida. Debemos recordar, a modo de simple reseña conceptual cómo ya Freud apuntaló esta dirección con su teoría sobre de las pulsiones.

El problema de las pulsiones, aquellas que nos distinguen del instinto animal y que, por otra parte, tienen la particularidad de fundamentar para el psicoanálisis la sexualidad como lo imposible de reducir a una "normatividad", han sido tratadas por Lacan desde los años sesenta en el peculiar concepto, que ya hemos presentado, del objeto a. Las pulsiones sólo encuentran la satisfacción en su propio recorrido, no requieren un objeto prefijado o determinado por ningún bagaje instintual. Siempre son parciales y se basan en objetos contingentes, lo que importa es su recorrido por el propio cuerpo. El sujeto se verá imposibilitado de gozar completamente de una plenitud que lo conforme de una vez y para siempre con algún Otro. Si la madre encarna ese "Otro", debe propiciarse un "corte" de ese goce mítico, que nunca se realizará y en su lugar sólo quedarán sustitutos

¹⁹⁸ Lacan, J., “Del Cosmos al Unheimlichkeit” en Seminario X. La angustia, Paidós, Buenos Aires, 2007, pág. 43.

¹⁹⁹ Zafirooulos, M., *Lacan y Lévi-Strauss o el retorno a Freud (1951-1957)*, Manantial, Buenos Aires, 2006, pág. 264.

que deberán enmarcarse en objetos parciales, los cuales a su vez serán tomados por las pulsiones con las que ese sujeto determine su modo de gozar. Dicho "corte", es posible por la intervención de "La Ley" por parte de quien encarna la transmisión de la misma, cuestión que estará a cargo de quién pueda ejercer, en ese sentido, la función paterna. El goce como totalidad está prohibido, pero no porque alguna vez fue posible y luego se perdió, sino que es imposible por estructura. La Ley de la prohibición del incesto impone ese "corte", la castración. Posibilita la apertura al deseo, ese resto incolmable que no podrá ser saldado y que queda como consecuencia de la insuficiencia para agotar las demandas del cachorro humano. El hecho que seamos "seres" de lenguaje bajo la captura del significante, en el orden de Ley mencionado, nos convierte en sujetos divididos, tal como ya lo expusimos anteriormente. Será imposible pensar en términos de identidad del Yo con una fijeza determinada. Por eso el deseo puede desplazarse, una y otra vez, como una verdadera hiancia en forma metonímica, esto es lo que caracteriza al sujeto deseante. En los comienzos de la vida, podemos actuar como "seres de necesidades", pero la introducción al lenguaje, por parte de algún Otro, nos obliga a ingresar en el circuito de la demanda y su saldo, por la imposibilidad de colmar, no es otro que el deseo, la hiancia y la apertura.

Hecha esta pequeña precisión, retornemos sobre el problema del objeto a.

El objeto a es el indicador conceptual que no hay objeto que pueda colmar el deseo del sujeto, sino sólo un objeto causa de deseo, que Lacan constituirá como aquel que encarna las modalidades pulsionales bajo los orificios del cuerpo evocados la voz, las heces, la mirada y el pecho. Este objeto no es representable, en la imagen se inscribe como un vacío, no se trata de un objeto especularizable, sólo puede aprehenderse en términos lógicos y con una función. La imposibilidad de un goce todo, de algo que nos pueda "normativizar" o universalizar el modo de gozar con la sexualidad es lo que nos condiciona como deseantes. Sólo podremos tolerar "fantasmáticamente" esa imposibilidad y la falta en el Otro, con alguna "ficción" de ser, pero desde esa "parte" encarnada como "petit a", pequeño a, es decir "pequeño otro", objeto a. Esos "pedazos de cuerpo" o "zonas erógenas" es lo que verdaderamente nos posiciona para gozar. Decir esto muy esquemáticamente es plantear, entonces, que vivimos una "parcialidad" como una "ficción de totalidad". Esto es lo que, junto con el modo en que "un significante es lo que representa a un sujeto para otro significante" constituye algo absolutamente irreductible para cada quien, pero no porque esto signifique algo "anti social" o por fuera de "la historia", sino porque responde a los problemas clínicos que Lacan se planteaba.

Lacan intenta darle a ese mismo objeto a una consistencia lógica para entender cómo y de qué manera un sujeto se posiciona al actuar con sustitutos de ese goce que no hay. El goce mítico, prohibido por estructura, es "recuperado" de alguna forma. Esa "recuperación" es lo que va a ubicar como el "plus de gozar", algo que condensa goce como en la plusvalía marxista se condensa valor al producir mercancías bajo relaciones sociales capitalistas. La relación que traza Lacan es una homología a los fines de comprender el modo en que un sujeto hace esta recuperación de goce que no hay, mediante sus modos de satisfacción pulsional y que pueden deducirse en la repetición. En la serie significativa de un discurso es donde se puede ubicar algo de este plus. Hay un relato de cualquier escena, hay algo que intenta atrapar mediante sus demandas, algo inalcanzable y que sólo puede bordearse mediante significantes. No se puede, por ejemplo, pensar en la caca como las heces, simplemente sin tomar en cuenta la repetición de "soltar-retener-soltar" para comenzar con alguna traza significativa a partir

de allí con una serie de sustitutos que a un sujeto lo lleve a "retener-soltar" cosas en su vida. La repetición tiene que estar ahí donde hay una pérdida. Si del lado de lo oral esto se expresa, por ejemplo, habrá que buscar la red significativa que bordea el agujero: dónde come, para quién alguien come, en qué horarios come, etc. Hay que ubicar de la serie significativa la repetición que da el plus. Pero el agujero, el vacío, ese es el a. Desprovisto de sentido, sólo puede operar en la constitución fantasmática abordado de alguna manera. Es heterogéneo al significativo, pero sin embargo se intenta acceder a él a través de ellos, al menos cuando alguien empieza a hablar, siempre en la situación analítica. En torno a la repetición, es que un sujeto puede construir una fantasía para aquello que no hay. Ese "pedazo extraído corporalmente" y con el que se encarnará la imposibilidad de un goce todo, pero que sin embargo es sólo con el que podemos gozar, eso en sí mismo no es nada más que un agujero.

Pero no se trata de "algo" que finalmente pueda ser nombrable, como si existiera un significativo último que da cuenta de ello. Al acercarse a esto, el sujeto tiene que encontrar ahí el "gocce" que lo causa, no el significativo que lo nombra, aunque usara palabras para ese goce. Debe asumir ese punto de goce y no darle un nombre último porque eso supondría hacer simbólico lo real como algo susceptible aún de proveer un sentido que podía "descubrirse" como quién descubre un mensaje subyacente. Ese real es el punto desde el cual un sujeto es causado, dividido, barrado. Es un real "en sí mismo" con el cual algo habrá que hacer puesto que su sentido es inaprehensible.

Imposible entonces continuar sosteniendo para los problemas planteados por Lacan una estructura en términos tal como la pensara Lévi-Strauss, con una combinatoria surgida del orden de la función simbólica, y una "actividad inconsciente del espíritu" del materialismo primario o del kantismo sin sujeto. El sujeto y el objeto en Lacan se ubican a un abismo de la epistemología científica y filosófica.

¿ES POSIBLE SOSTENER UNA CAUSALIDAD ESTRUCTURAL CON LA "INVENCION" LACANIANA?

Para que el objeto opere como causa de deseo en un sujeto debe hacerlo como causa ausente, como aquello que, en tanto falta y se ubica por fuera de los marcos de la percepción en el tiempo y en el espacio, frente a los cuales el yo mantiene su conciencia; se trata de una "causa" muy particular si la comparamos con cualquier idea de trascendencia filosófica o una unidad del sujeto psicológico del cual se espera su adaptación social.

Si estos objetos a, en sus diferentes modalidades, heces, pecho, mirada, voz, sólo pueden suplantar esa "genitalidad" ausente como normativa para la relación sexual, a través de una determinada combinatoria, entonces no podemos olvidar la cuestión de la estructura. Si la sexualidad está forcluida sólo puede suplirla la función fálica, responsable de "positivizar" con cierto brillo el objeto a cuando este actúa "encarnando" alguna función de mediación con el Otro.

El objeto a como plus de gozar, es siempre suplemento, "plus", ya que el goce del complemento sexual no existe. En el Seminario Trece "El objeto del psicoanálisis"²⁰⁰, Lacan acentúa que se pueden dividir los cuatro objetos a en los objetos de la demanda,

²⁰⁰ Lacan, J. El objeto del psicoanálisis Seminario 13: 1965-1966, Inédito.

en el oral y el anal, y los objetos del deseo por excelencia, la voz y la mirada. Desarrollar esto, representa una prolongación conceptual que excede los objetivos planteados en este espacio, pero podemos afirmar que no se pierde en Lacan un cierto juego de diferencias, propio de la estructura en los términos que ya veníamos desplegando anteriormente. Nos serviremos de una pequeña pero ilustrativa definición que nos brinda Carlos Faig en su texto “Tres momentos del sueño “La izquierda lacaniana”. Del rostro de la estructura al juego del senku”, cuando nos explica que:

“En efecto, la sexualidad y especialmente la “genitalidad” o la relación sexual, se produce porque hay objetos parciales que adquieren la función de un grupo combinatorio y suplen la falta de pulsión sexual “total”, si se puede decir así, o de relación sexual. Estas reflexiones (en particular, la cuestión del objeto (a) como un grupo combinatorio) se pueden consultar en el seminario XIII, El objeto del psicoanálisis, que corresponde al ciclo lectivo francés 1965/1966, especialmente en las lecciones finales de junio de 1966”²⁰¹

Faig nos explica que esta “suplencia” de la genitalidad inexistente puede asimilarse al rostro ausente de un cuadro de Arcimboldo:

“Un rostro hecho de ramas, hojas, frutos, pero que no tiene contorno; que no existe independientemente de la composición, por así decir, botánica (como la práctica económica). El rostro de *El invierno* es la causa ausente. (*El invierno*, serie *Las estaciones*, 1573, Museo del Louvre.)”²⁰²

Decimos entonces: no hay rostro como tal, sólo composición de elementos que hacen a un rostro posible. No hay genitalidad como tal, sólo composición y combinatoria de objetos a, voz, pechos, heces, mirada, que hacen “un Uno” posible en los marcos de una ficción. El objeto a es inconmensurable, sólo puede haber medida posible a través de la función fálica, pero sobre la base del imposible lógico como lo plantea el objeto a. Volviendo al ejemplo del cuadro que nos ofrece Faig, si quitamos las ramas, las hojas, etc. nos quedamos sin rostro. El autor dice, para concluir con el modo de comprender la estructura, que:

“Este modelo de estructura, la causalidad ausente, es correlativo por completo de la castración. Y por eso tiene sentido su uso en el psicoanálisis; resulta plenamente justificado porque refiere al eje de la teoría de Lacan: la castración. Agreguemos que todo esto implica que la sexualidad es real, que se encuentra forcluida, y resulta suplida por la función fálica, por el sentido. De allí la tesis de que no hay relación sexual, que también se presenta en estos años, alrededor de 1966”.²⁰³

La causalidad del deseo se logra en tanto el objeto a está ausente, condición para que no aparezca la angustia y permanezca velado en el fantasma, pero una pulsión se “combina” con otra para intentar dar forma acabada, sin llegar a tal cosa, al objeto. Esto es lo que permitió a Lacan llevar dicho problema a determinadas figuras topológicas que

²⁰¹ Faig, C., Tres momentos del sueño “La izquierda lacaniana”. Del rostro de la estructura al juego del senku en: Ser(tachado) y Sinthöme. Escritos Políticos. Ed. Ricardo Vergara, Bs. As, 2014, pág.93

²⁰² Op cit, pág. 93

²⁰³ Op cit, pág 94.

no veremos aquí. Se trata de una estructura agujereada: los objetos solo se constituyen sobre la base de verdaderos agujeros que se pueden bordear: se trata de un goce donde no se atrapa con los significantes, tampoco con un imaginario, aunque es la articulación entre los registros de lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario ubicando el a en el medio de ellos lo que Lacan desarrollará tiempo después.

No podemos hablar de “mundo”, sólo de fantasma, no podemos hablar de totalidad, sólo de una ficción de la misma, no podemos pensar en términos de una combinatoria puramente significativa donde el sujeto quede como producto de la misma ya que entre la imposibilidad de una concatenación significativa que agote el sentido no tenemos sólo al sujeto sino también al objeto que se “pierde” cada vez pero se lo intenta recuperar “cada vez”, tributo que no puede desmerecer ni mucho menos al objeto perdido freudiano aunque aquí trate ya de algunas cuestiones que logran profundizar otros problemas.

Los problemas planteados parecen ya muy alejados de las preocupaciones levi-straussianas de las que partimos al comienzo.

CONCLUIMOS CON LA PREGUNTA ¿COSMISMO TRANQUILIZADOR?

La obra de Lacan tiene una complejidad tal y una profundización de problemas que el propio psicoanalista francés ha retomado en forma discontinua y dispersa en muchas ocasiones que no deja de ser una apuesta audaz intentar condensar varios de sus desarrollos conceptuales en la noción de causalidad estructural del modo en que lo hemos hecho. Sin embargo, ello encuentra, a nuestro juicio, su justificación en que aquí se trata de comprender aún si Lacan sólo tuvo un romance levi-straussiano en los años cincuenta y luego necesitó abolirlo para dar consistencia a sus preocupaciones posteriores o es posible hablar de algunas “huellas” más duraderas.²⁰⁴

No es nuestra preocupación realizar una exégesis de dicho vínculo, pero sí precisar que “los senderos que se bifurcan” no pudieron evitar un suelo natal por el cual no se excluye pensar resonancias conceptuales entre un autor y otro, sin que ello signifique forzar una superposición arbitraria de ambos. Finalizaremos nuestro recorrido con algunos enunciados que no pretenden concluir tajantemente sobre el tema y más bien, tienen la pretensión modesta de abrir futuras lecturas al respecto, en especial sobre la obra de Lévi-Strauss, a propósito de las críticas de Lacan.

Vamos a decir, en primer lugar, que si Lacan afirmó, como citáramos antes, sobre su deuda con Lévi-Strauss, que le debía mucho si no todo aunque eso no impida tener una noción de estructura distinta a la suya ello no es gratuito. La causa como causa ausente, ausente desde el “sin sentido” en materia de lo simbólico y ausente como ausente desde el objeto porque “no existe la totalidad” no son hechos menores aunque sí bien diferenciados. Pero esto no es posible entenderse si a la vez no se comprende de qué manera Lacan necesitó profundizar en el sujeto que desde un principio hacía su estructura imposible de ser asimilada con el estructuralismo “a secas”. Y este recorrido

²⁰⁴ Al respecto nos remitimos nuevamente a: Zafiropoulos, M., Lacan y Lévi-Strauss o el retorno a Freud (1951-1957), Manantial, Buenos Aires, 2006. Así como también sugerimos la tesis de maestría de Silvia Mulder: Incidencia del pensamiento de Claude Lévi-Strauss en la teorización inicial (1951-1958) de Jacques Lacan sobre el registro simbólico, disponible en <http://rpsico.mdp.edu.ar/bitstream/handle/123456789/69/MA03.pdf?sequence=1>. Hacemos mención finalmente a la sugerencia de acceder a la tesis hecha libro de Carina Basualdo, Lacan (Freud) Lévi-Strauss. Crónica de un encuentro fallido, Epele, México, 2016.

comienza a profundizarse entonces por la vía del deseo, deseo que lleva a plantear el objeto a, junto con la vía del fantasma y la angustia.

Las combinatorias no pueden medirse con la misma vara porque Lévi-Strauss intentó darle a su estructura un estatuto científico con el auxilio de un conjunto de disciplinas entre las cuales desfilan las matemáticas, la teoría de los juegos, la lingüística y la fonología; ello se debía al ideal científico que persiguió toda su vida. Es quizás provocador decir que en ese sentido Lévi-Strauss era más “freudiano” que Lacan, pero esto es apenas una metáfora si nos atenemos a las fidelidades de Lévi-Strauss y Freud a la ciencia. La estructura levi-straussiana sólo podía entenderse en términos de una “actividad inconciente del espíritu” con sus leyes bajo la primacía de la función simbólica. La estructura lacaniana nos ha llevado a examinar que no se trata de una simple perforación en lo simbólico como lo imposible de significar todo, sino que el agujero es ubicable en términos del objeto, ello ha llevado a un correlato en figuras topológicas y el modo en que hemos pensado las combinatorias de las modalidades del objeto a, junto al problema del fantasma y del falo.

Es cierto que podemos ubicar en Lévi-Strauss y los desarrollos de Marcel Mauss el problema del intercambio, de los dones y el mana, inspiración directa para todos los desarrollos más fuertes que hemos situado bajo la égida de la causalidad estructural, pero también debemos recordar por qué Lacan afirma en “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”²⁰⁵ que ese significante de la falta en el Otro S(A), o sea: S y A tachada y que no se trata del valor simbólico cero. Respecto a esto nos remitimos a lo que afirma Silvia Mulder:

“Si bien en esta referencia se ubica con claridad lo que aparta decididamente a Lacan del estructuralismo levi-straussiano, tratándose de una cita correspondiente al año 1960 podría argüirse que hasta ese momento la posición teórica entre ambos era afín y que recién cuando Lacan conceptualiza el objeto a, el resto que queda de la división del sujeto, se marcarían con nitidez los contornos que separan a uno y otro. Creemos no obstante que la diferencia se identifica desde un comienzo, aún aquél en el que Lacan pareciera apoyarse en la teoría de Lévi-Strauss para dar forma al registro simbólico. Si lo que expusimos precedentemente es correcto —o sea, ajustado a lo que cada uno desarrolla teóricamente— es fácil advertir que en Lévi-Strauss hay una cierta indiferenciación entre su postulado de lo universal como totalidad y lo simbólico como estructura. Cuestión ajena al pensamiento de Lacan para quien, desde un comienzo, lo universal es la estructura del lenguaje. El inconsciente es idéntico a un orden de lenguaje y no estructura universal; es en ese lenguaje que algo del sujeto tiene que hacerse reconocer pero se trata de un universo de discurso fundado en la falta S (): el universal es esa falta”²⁰⁶

²⁰⁵ Lacan, J., “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” en Escritos 2, Siglo XXI, Buenos Aires, 1987.

²⁰⁶ <http://rpsico.mdp.edu.ar/bitstream/handle/123456789/69/MA03.pdf?sequence=1>.

Pero dicho esto y entendiendo que nos pacifica diferenciar los tantos, pretendemos sin embargo, como anticipamos, dejar un manto de sospecha sobre algunas de las críticas vertidas por Lacan respecto a quien a la vez no pudo dejar de expresarle su admiración y gratitud. ¿Es un exponente del cosmismo tranquilizador quien, precisamente, se ha mostrado muy poco “tranquilo” frente a la imposibilidad de “completud” que el lazo social muestra cuando los chamanes, los significados flotantes e, incluso los neuróticos, a modo como los comprendía Lévi-Strauss, mostraban a las claras que algo queda “fuera” y exige a la sociedad un reordenamiento que, sin embargo, sólo puede conseguirse a costa de parcialidades susceptibles de ser socavadas? ¿Qué reflexiones más amplias nos merecen los desarrollos sobre la infinitud de sentido que los mitos encuentran cuando el bricolaje hace su aparición en la combinatoria que no admiten sentidos originarios sino trozos de sentidos que a su vez provienen de otras versiones míticas, que a su vez provienen de otras y así a modo del trazado de infinitas rectas por un punto? ¿Qué podemos entender al respecto cuando Lévi-Strauss compara la música y el mito donde en ambos se conjugan una lógica de lo sensible sin reclamar la razón un relegamiento arbitrario del cuerpo? ¿No es en los mitemas acaso donde a cualquier sujeto, si cabe sostenerlo así, le puede corresponder cualquier predicado? ¿No afirma acaso Derrida el énfasis con el que Lévi-Strauss subraya que la oposición naturaleza-cultura no obedece a una problemática de verdad ontológica sino a un problema metodológico? ¿No es esto, acaso, hacer de las “formas vacías” que, en cada estructura “ordenan el caos en modo diferente” una radical des-sustancialización contraria a la filosofía metafísica que absorbía el sentido de dicha división bajo los dualismos clásicos del sujeto constituyente que “conoce” y el objeto a ser “descubierto” sólo por el patrimonio de esa razón platónica, cogitante, trascendental o propia del espíritu absoluto hegeliano? Pero en definitiva ¿no ha sido la causalidad estructural aquella llave que abrió las puertas para poder plantear estas preguntas?

Sobre el problema de la universalización del complejo de Edipo. Antropología y psicoanálisis

Agustina Saubidet B

Uno de los efectos más actuales de la modernidad capitalista dentro del ámbito de formación “académico- científica”, ha sido su largo y riguroso proceso de “esterilización del saber”, lo que otros llaman *especialización*; o, desde otras lenguas, *castas*, *ghetos*. ¿Efectos del capitalismo sobre el discurso de la ciencia?

Desgraciadamente, y muy a pesar de sus maestros –Freud y Lacan- el psicoanálisis no ha quedado exento de las mismas lógicas, al plantear por ejemplo, un uso naturalizado e indiscriminado del término *sujeto* que con facilidad se confunde con la idea de ‘*paciente*’, o ‘*persona*’ como si fueran lo mismo. Banal abstracción del término como toda abstracción.

El sujeto no está primero, el sujeto es efecto.

Otro ejemplo de esto, el uso de la idea *de lo singular*, que suele tropezarse con la idea de individuo moderna, propiedad privada y narcisismo, con una facilidad que a veces sorprende y asusta; como también asusta, ya desde Freud, el efecto de la confusión entre universal y particular.

No debemos olvidar que la idea de individuo es producto, efecto del discurso de la modernidad que inscribe sobre los cuerpos una gramática particular, siempre histórica. A nosotros nos toca la gramática capitalista moderna, pero no la europea, sino la latinoamericana que encierra otra gran cantidad de particularidades y problemas²⁰⁷.

El sujeto, en cambio siempre es efecto, no es un dato previo. Al sujeto se lo supone, es marca de una división. Por eso no es correcto decir: “vino el sujeto al consultorio”. El sujeto no va, ni viene, el sujeto es efecto que reproduce cierta forma de relacionarse con un objeto (la fórmula del fantasma). Por eso, el fantasma es ante todo una gramática de contenido particular; lo que es universal es que siempre hay “*por lo menos uno con el que no*”, pues esa es la condición para el armado de cualquier lazo, discurso, estructura, gramática, cualquier conjunto. Una cuestión lógica, de conjuntos, diría Lacan

Un cuerpo, en cambio, es materia. Caduca. Muere.

Lo universal no caduca. Lo particular se repite igual en su lógica; lo que varía es su contenido.

Mientras que *lo singular*....

Lo singular es otra cosa. El campo de lo singular es aquel artificio con el que el *mitopoiético-bricoleur* (Lévi-Strauss, 1962) ha ido componiendo con lo *exo*, con esos retazos del acontecimiento, juguetes de la historia, diría Agamben (2007), con esos

²⁰⁷ Sobre este tema trabajó la antropóloga Rita Segato en su libro “*La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*” y en “*Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*”.

pedacitos de nada, esos restos de otros. En lo singular hay un saber hacer con eso, un modo singular de hacer con eso.

Lo singular siempre es la expresión de un colectivo. No es una abstracción y menos una universal. Es una composición singular, la marca de lo discontinuo que escapa la razón-conocimiento, al sentido dado por la gramática hegemónica. Lo singular escapa entonces a lo hegemónico, e inventa otra forma de hacer con eso, generando otra forma de decir *sobre eso*. Es un paisaje que va más allá de la lógica del fantasma capitalista de Edipo, que nos adormece.

Esta ausencia de distinciones y confusiones entre *sujeto* y *persona*, o entre lo universalizable y la gramática particular, suele escucharse mucho en Jornadas de hospitales, Congresos y cursos especializados, lo cual es lógico pues son lugares donde se comparte un saber ya construido y constituido (institucionalizado) donde a veces —y este es el mayor riesgo— se naturaliza *la Idea, el concepto*, por no atrevernos a cuestionar e inventar otras formas de decir *más allá del padre*. La bien famosa “zona de confort” no permite dejarse afectar por lo diferente, por la experiencia con ‘aquello’; como si el *concepto* apresuradamente respondiera lo que nos incomoda preguntarnos.

Freud lo decía en sus conferencias: el psicoanálisis es ante todo una posición crítica.

El diván relata lo vivido con lo *exo*.

Lo *exo*, como “otro mundo posible”, sigue estando siempre afuera.

Estar dentro de una misma comunidad de *saber* tranquiliza, pero también adormece. Sabemos: no siempre es fácil salir de ahí. La idea de ‘precio alto de la ex-comunión’ funciona de sombra. Con el miedo, olvidamos la belleza del salto.

Tampoco hay que irse tan lejos, ni tan hondo. Ni es preciso hablar otras lenguas ni saltar muy alto. La apuesta es a poder decir desde un borde, desde un afuera que arma un adentro distinto. Tarea para nada fácil, con la generalización del modo fálico más banal que entiende el saber como ‘conocimiento individual acumulado y a-histórico’, propiedad privada de un individuo.

Sin dudas, la ausencia de amor del padre se siente en ambos lados de las fórmulas, de la vida. Toda invención es condenada al principio como cosa rara, aunque ahora cualquier cosa rara puede volverse una invención.

No toda.

La gaya ciencia.

Sorprende entonces al comparar estas posiciones esterilizadas y hasta automatizadas que el saber moderno pretende (las llamadas formas *puras*, un imposible en sí mismo) con las formas/modos de creación de saber de Freud, Lacan, Marx, Lévi-Strauss, Foucault, Deleuze, siempre de a retazos, a veces hasta incalculados (Deleuze, Guattari: 1991). Estos autores han sabido tomar referencias de los más diversos campos, incluso de los más extranjeros -por ejemplo la importancia de la sonoridad de los instrumentos

brasileros ligada a la ionización, tomada por Deleuze del compositor francés Varese (Deleuze, 2005) e influyendo de igual manera sobre otros territorios (como es el caso de Deleuze y el surf, o el teatro, o la pintura). Es un Cesar Gonzalez²⁰⁸, también.

Estos grandes pensadores asumieron una abierta posición de *bricoleur*²⁰⁹ -sujeto *mitopoiético*- que se arroja hacia el acontecimiento, hacia la experiencia de la Otridad más radical, creando lo distinto, combinando lo más diverso (como lingüística y psicoanálisis o topología, matemáticas) componiendo con las marcas que deja el acontecimiento y con los sujetos-objetos particulares que deja la historia (Agambem: 2007): retazos heterogéneos desechados por ahí, que el *bricoleur* valora y resguarda del olvido del tiempo, pues sabe que frente al acontecimiento, experiencia del agujero de la palabra, estos retazos serán algunas de las herramientas de las que se servirá el *bricoleur* para crear su propia poiesis: como Artaud, como Pessoa, como Lispector²¹⁰.

Si nos olvidamos de esta base mitopoiética heterogénea y singular que implica toda invención, vamos a pensar entonces que toda creación es divina y con esto, estaríamos matando la vida. Toda vida que nace desde un encuentro entre, al menos, dos distintos.

Sobre la Universalización del Complejo de Edipo

Recientemente la antropóloga argentina, Rita Segato en su libro *Las estructuras elementales de la violencia* –en clara alusión al libro de Lévi-Strauss- lanza dos críticas centrales hacia el psicoanálisis: una, histórica, la *universalización del complejo de Edipo*; la segunda, *la célula violenta* ligada al *falo* que ‘Lacan no vio’.

Es aquí donde voy a detenerme porque antes que sujetos (siempre efecto), somos personas de derecho. Somos superficies biológicas materiales devenidas personas civiles, cuyos cuerpos llevan las marcas de los discursos y poderes.

Cuerpos disciplinados: dóciles, sutiles formas, a veces, de un saber que educa (también).

Lacan nos advierte, tal como lo hace Nietzsche, que no debemos confundir *causa* con *efecto*; ni *lógica* con *gramática*.

²⁰⁸ Cesar Gonzalez, escritor (Crónica de una libertad condicional) y director de cine argentino (¿qué puede un cuerpo?)

²⁰⁹ Idea que proviene de Lévi-Strauss en su libro *El pensamiento salvaje*.

²¹⁰ “¿Por qué es que un llamado Freud logró con su poesía –suya quiero decir– instaurar un arte analítico? Es lo que permanece absolutamente dudoso. ¿Por qué es que uno se acuerda de algunos hombres que triunfaron? Eso no quiere decir que lo que ellos lograron sea válido. Lo que hago allí, como lo observa alguien con buen sentido que es Althusser, es filosofía. Pero la filosofía es todo lo que sabemos hacer. Mis nudos borromeos, es filosofía también. Es filosofía que he manejado como he podido siguiendo la corriente, si puedo decir, la corriente que resulta de la filosofía de Freud.

El hecho de haber enunciado la palabra inconsciente no es nada más que la poesía con la cual se hace la historia. Pero la historia, como lo digo algunas veces, la historia (*histoire*) es la histeria (*hysterie*)....”

“...Marx era igualmente un poeta, un poeta que tiene la ventaja de haber logrado hacer un movimiento político. Por otra parte si califica a su materialismo de histórico, eso no carece ciertamente de intención. El materialismo histórico es lo que se encarna en la historia.” (Lacan, 1977-1978, 19)

Hecha esta advertencia analicemos un segundo los seminarios de Lacan en su conjunto.

A simple vista nos encontramos con dos fotografías esenciales: un progresivo decir que 'se achica', junto con una potencia mayor en su decir poético. Ahora 'se trata de tratar' lo real -no ya lo simbólico- vía la poesía.

C'est la langue, c'est la vie.

Este parece ser su giro final.

Por otro lado, casi al final de su obra, en los últimos tres seminarios, este Lacan poeta en su transmisión, progresa hacia el acto final de dejar la palabra a los otros. Aparecen así intercaladas las voces de Vappereau, Didier Weil, Nasio, entre otros, gestos para nada menores, y que aunque desapercibidos en su lectura más política, no dejan de ser una marca para pensar la posición final de Lacan ligada al acto de ceder la palabra, ceder el lugar, el *topos*, desde donde se enuncia lo que se enuncia, 'soltar la cosa'.

Donar la palabra es un acto.

Este acto del ceder conlleva otra de las tantas funciones del *nombre del padre*, ligada a la muerte y su transmisión. Una transmisión abierta al enlace con lo *exo*.

Aunque parezca raro, ésta es otra de las funciones del *nombre del padre*, como cuarto que enlaza y diferencia los registros, los términos, los lugares y las funciones, anudando el tiempo cronológico; y aunque parezca aun más extraño, la omisión de este cuarto término fue lo que causó el 'mal entendido' de la universalización del complejo de Edipo.

Vayamos por partes. El Edipo freudiano está pensado desde su base universal biológica sexual reproductiva. Para que haya un hijo debe haber primero una unión sexual entre un hombre y una mujer, que devendrán -como efecto de esa unión- padre y madre respectivamente, con roles y funciones asignadas socialmente, que muchas veces también se las ha pensado universales y naturales. Esto es en la época de Freud, donde las leyes de la naturaleza se aplicaban al campo de las ciencias sociales sin ningún tipo de reparo, pues era su modelo. Ahora es distinto. Freud en aquel entonces no contaba más que con la biología para pensar la familia; y la antropología, de la mano del funcionalismo, comenzaba sus críticas al Edipo como Universal de la mano del *avuncular*, cuarto elemento (simbólico) que se agrega a la célula biológica del tres edípico, aunque aun no con un uso estructural. Sin embargo, Freud sí "lo pesca" en términos de función, recurriendo al mito 'del padre de la horda excluido' para nombrar alguna de sus funciones.

Freud sabe que ni la ciencia ni el psicoanálisis son discursos cerrados y acabados, verdades absolutas; porque antes supo que un cuerpo no es igual a su representación (Freud, 1883-93 [1893]). Sin embargo, cuando elige el Edipo de Sófocles, el análisis del drama parece surgir por una cuestión de biología que va en contra de la cultura.

Lacan desde el comienzo de su obra anoticiado de la necesaria objeción al Edipo como universal (Saubidet: 2017c), retoma la crítica ya realizada hacia Freud por la antropología – Malinowski (1932) y Radcliff Brown (1924)- Desde aquel momento Lacan insiste en la importancia de la inclusión, la lectura y el análisis del cuarto término, pues fue lo que le

permitió sortear lo particular del contenido de los mitos freudianos para darles un estatuto estructural, lógico a partir de la formalización de su función en las fórmulas de sexuación ('existe al menos uno que dice que no al conjunto' idea proveniente de la lógica levistraussiana).

Para que haya diferencia se necesitan al menos cuatro

Una de las funciones del cuarto es ceder goce, resignar la posibilidad de *jouissance* con al menos un objeto (la madre, la hermana), donándolo al intercambio. De esta manera, el cuarto término queda por fuera, excluido de la posibilidad de goce con lo idéntico (hermana/ madre/hija). Esta es justamente la función del padre de la horda en Freud que tan bien traduce Lacan en las fórmulas de sexuación con la función de la excepción: "existe al menos uno que le dice que no". Esto es lo universal: hay al menos siempre una relación prohibida, vacío lógico que se vuelve condición para cualquier creación/producción. Condición para el armado de la estructura del fantasma y el conjunto fálico. Sin embargo, en materia de producción, no se reproduce de cualquier manera.

El fantasma será entonces la estructura particular que asume el capitalismo, a partir de su equivalente general: el falo, correspondiente a nuestro modo de producción epocal. Ahora bien, que el conjunto que delimita esta exclusión sea el conjunto fálico, esto ya es un particular. Podría haber sido otro.

Allí operó el azar.

El particular, a diferencia del universal, posee un contenido social, histórico, económico, ideológico determinado; pero a Lacan le interesa también formalizar la historia vía su matematización, para poder ir más allá del Capital, del Edipo y de su mito y acercarse más hacia el enjambre de *lalangue*, el fonema sin sentido ni jerarquía.

Enjambre es un sustantivo colectivo. Como *manada*.

"Se trata en el psicoanálisis de elevar la impotencia (la que le da la razón al fantasma) a la imposibilidad lógica (la que encarna lo real)", dice Lacan en *Ou pire...* (Lacan, 1971-1972: 239)

Así, veremos como la estructura lógica de cuatro se observa en casi todos sus esquemas y más avanzada su enseñanza, como en los cuatro discursos (estructuras de cuatro lugares y términos) o el nudo borromeo (que va desde el particular complejo de Edipo de tres más uno, a la función universalizable del cuarto, *sinthome*, que anuda y diferencia los tres registros).

El problema del Edipo freudiano es que al ser de sólo tres elementos, lo encierra en el campo de la biología, donde no hay ni sujeto ni cosa, pues no hay la distancia, vía la palabra que lo separe. Se omite así el enlace que va del hecho de la reproducción biológica, al hecho cultural de la alianza, que Lévi-Strauss explica en *Las Estructuras elementales de parentesco* (1949) y que Lacan retoma en varios momentos de su obra.

Durante mucho tiempo, incluso hasta la actualidad, se sostiene una crítica hacia Lacan absolutamente falsa: el Edipo es universal. Esa crítica, como dijimos, es válida hacia

Freud. Pero Freud no fue Lacan (aunque desgraciadamente la lectura del “fenoménico lacaniano” haya omitido por completo la importancia estructural que Lacan le otorga al cuarto, gracias a Lévi-Strauss).

Lacan sabe, a partir de Lévi-Strauss, que para que el Edipo sea cultural y no biológico/natural/universal, es necesaria la lectura del cuarto término. Su función es *condición de la estructura*, siendo al mismo tiempo un término por fuera de ella, lo cual le da su carácter paradójico, adentro y afuera. El cuarto término hace la diferencia, en acto, al ceder. Sin este acto inaugural no hay cultura, no hay palabra, no hay topología posible pues no hay al menos un punto por fuera. Edipo es una versión particular de esta lógica universal. Hay otras. Hay muchas formas de *sinthome*, menos edípicas, *culposas* y *resentidas*.

Alrededor de las clases que van desde el 9 al 20 de enero de 1979, Lacan nos comenta su evidente fastidio hacia las “formas borromeas más generalizadas”; aquellas de 4-2; 5-3; 6-4; 7-5; 8-6 que lo que tienen en común es conservar una diferencia de 2.

Estas formas, dice Lacan, lo fastidian profundamente ¿por qué?

4-2, no es igual a 3-1. Si bien ambas dan como resultado lo mismo, es otra su presentación, distribución, modo, regulación. Algo debe dejar diferencia. Se trata de una cuestión matemática, concluye casi al final de la clase del 20 de enero del 79’.

A los ojos de Lacan, el Edipo universal ha sido el error más evidente de Freud y el más caro para el psicoanálisis. Pero no se trata de ninguna manera de matar a Edipo (de la manera más resentida) o de negarlo. No es nada fácil para la neurosis salir de Edipo. Las Psicosis denuncian todo el tiempo el goce aberrante del conjunto fálico: “la explotación del hombre por el hombre mismo”; mientras que las perversiones no hacen más que gozar de ello. Es por esto importante que, ante todo, debemos ser bien conscientes de sus efectos, para no caer en la misma trampa que se desea aniquilar.

Algunos ‘nuevos deleuzianos’ gritan: ‘Edipo no existe. Edipo no sirve para nada. Suprimámoslo’. Spinoza nos advierte con la espina de la rosa: no se deviene enjambre sólo por cantar bien o leer poesía.

Edipo existe, y no es sólo proletario, también es burgués -plusválido. No sólo es una farsa. Es el mito más acabado de la familia capitalista, regido por el imperativo de goce: ‘no ceder nada’, ‘no perder nada’, ‘acumular más de lo mismo’, ‘gastar lo menos posible’. Así, estas gramáticas capitalistas que acompañan los modos de producción y de enlace, determinan las políticas de goces epocales.

Edipo al servicio de la reproducción de estas gramáticas van en contra del principio mismo de la cultura, que necesita como condición para subsistir, que ‘al menos haya un elemento que ceda algo’, acto que iría en contra del imperativo de goce capitalista: “no perder nada”. Estas gramáticas de goce, sujetan a los sujetos de la ciencia, y atraviesan también al psicoanálisis.

Lacan esto lo sabía desde el comienzo.

Si nos metemos de lleno en la historia, tal como lo hace tan rigurosamente Carina Basualdo en su trabajo *Lacan (Freud) Lévi-Strauss. Crónica de un encuentro fallido* (2016)- ya desde 1938 Lacan sospecha que la pretendida universalización del Edipo es un problema dentro de la obra freudiana, cuyas críticas desde la antropología funcionalista, previa a Lévi-Strauss, no dejaban de hacerse oír.

Así, decidido a ir más allá del padre, en “Los complejos familiares en la formación del individuo” (1938), Lacan retoma la antropología de Malinowski (1932), para visibilizar la función de un cuarto término que hasta el momento yacía oculto a los oídos del psicoanálisis y de las ciencias sociales en general (Lévi-Strauss, 1945) (Berenstein, 2008, 2012). Ésta será la crítica que retomará Lévi-Strauss de la mano de Radcliffe-Brown (1924), el otro funcionalista, para evidenciar cómo la antropología clásica confundió también, al igual que Freud, el hecho biológico de la reproducción (la madre-papa- hijo) con el hecho cultural de la alianza (donde un elemento, al menos uno, debe quedar por fuera, siempre: el cuarto). Este cuarto llamado avuncular o tío materno, es el representante del padre de la madre (el elemento que debe ceder primero un objeto para que pueda producirse la alianza con lo exo, el lazo social).

En el ámbito de la cultura, a diferencia del animal, la reproducción conlleva un intercambio simbólico que está dado por la función del *avuncular* o *tío materno*, cuyo secreto está, como ya dijimos, en abstenerse de gozar con un bien propio, con lo idéntico a sí mismo (su propia hermana/madre), para donarla como objeto de intercambio. El secreto de la *Ley de prohibición del Incesto* radica en la lectura de este cuarto término (Saubidet, 2017a, 2017b, 2017c), pues en su acto de don determina y distingue el resto de los lugares y de las funciones.

Si la función del avuncular tal como nos enseña Lacan en *El mito individual del neurótico* -siguiendo a Lévi-Strauss (1945)- se visibiliza en situaciones de crisis, equilibrando la carencia paterna, una pregunta que podríamos hacernos al interior del corpus psicoanalítico sería: ¿cuál es la trampa del *Complejo de Edipo* pensado como tres? ¿Por qué no alcanza el tres para formar el dos? ¿Cuál es el riesgo mayor para el psicoanálisis -y no sólo- de confundir el tres, con el cuatro?

El riesgo mayor es que el psicoanálisis caiga en las mismas lógicas capitalistas que el mismo Lacan, siguiendo a Marx, denuncia como síntomas particulares: neurosis obsesiva e histeria, modos particulares de goce (Lacan, 1974-1975).

Los modos de síntoma neurótico implican un tipo particular de políticas de goce, siempre culturales, históricas y sociales, no biológicas; ‘que ordenan las cosas de una determinada manera’, donde el campo del saber no queda excluido de su trampa.

Si el psicoanálisis vuelve a confundir como le ocurrió a Freud, el tres de la biología con el cuatro de la cultura, estará yendo, al igual que el capitalismo y el discurso de la ciencia, en contra de la cultura misma: de la vida.

Si el tres es biología; el cuarto es la marca del pasaje entre naturaleza y cultura, del enlace entre real y simbólico, del movimiento que va del hecho universal de la reproducción al hecho cultural de la alianza (Lévi-Strauss (1949). Tal vez podríamos enunciarlo como el momento de la inauguración de una discontinuidad a partir de la Ley

de prohibición del incesto -'no gozarás con lo más propio' - se pone en juego en cada acto. Siempre algo debe perderse, si no, no hay acto.

Esta ley, siempre simbólica, ha intervenido sobre lo real, operándose el movimiento entre naturaleza y cultura, la separación entre el sujeto y la cosa, regulándose así las formas de intercambio y de distribución de los bienes, la gramática proletaria, donde todo cuerpo paga el costo. 'La explotación del hombre por el hombre mismo'.

Ya Lacan en las "Conferencias en las Universidades norteamericanas, el 24 de noviembre de 1975, había dicho:

El síntoma en el sentido psicoanalítico es de una naturaleza muy diferente que el síntoma orgánico; los analistas no son idiotas al respecto. El primero que tuvo la idea del síntoma es Marx. El capitalismo se señala por cierto número de efectos que son síntomas; es un síntoma en la medida en que Marx imputa a la humanidad tener una norma, y él elige la norma proletaria. (Lacan, 1975, s/n)

Y en su Seminario RSI, en la clase del 18 de febrero en 1975 dijo:

"Si hacemos del hombre, no ya lo que vehiculiza un futuro ideal, sino si lo determinamos por la particularidad en cada caso de su inconsciente y de la manera en que goza de él, el síntoma queda en el mismo lugar en que lo ha puesto Marx. Pero adquiere otro sentido: no es social, es un síntoma particular (Lacan, 1974-1975, 18/02/1975: 93)

Es esencial resaltar entonces tres cuestiones: a) La ley de prohibición del incesto no está dada de una vez y para siempre, en cada acto se vuelve a inscribir. b) Las formas de reproducción cultural no son azarosas, responden a las necesidades económicas de la propia cultura. c) Cuando decimos que la ley de prohibición del incesto (simbólica) inscribe la gramática particular de ciertos 'modos de hacer', decimos, en consecuencia, determina el modo de lazo con lo otro. Gramáticas fijas, leyes que ordenan discursos, formas históricas y particulares de goce, que podrían haber sido otras, pero fueron estas (marca de la operatoria de un azar) y cuyas particularidades se vuelve necesario visibilizar.

Lacan, desde sus primeros textos, entiende que en nuestras sociedades contemporáneas capitalistas la función del avuncular ha ido perdiendo visibilidad y que la diferencia entre el *padre simbólico* y el *imaginario*, no sólo es estructural sino histórica, contingente y particular de cada sujeto (Lacan, 1953) (Alberti, Mendez, 1993)

A partir de la lectura de la obra de Lévi-Strauss, y siguiendo las múltiples pistas que nos dejara el meticuloso trabajo de Carina Basualdo, en estos eternos tiempos de la llamada "crisis de la imago paterna" se vuelve necesario aislar algunas de las funciones de este cuarto término, aquel que anuda la forma lógica (universal) con la simbólica, gramatical (particular) que claramente no explica ni subsume el campo de lo singular, sino que

restringe algunas posibilidades conectivas (no todo es posible), generando por esto, ciertos síntomas particulares²¹¹.

Lacan nos recuerda, siguiendo a Lévi-Strauss que el avuncular no sólo se visibiliza en situaciones de crisis, sino que una de sus funciones principales es equilibrar la falla de la nomenclatura paterna en términos de sistema de actitudes. Es de ahí que Lacan toma la idea de la función dinámica del cuarto, como el elemento más importante en la cura misma (Lacan, 1953) que lo acompañara hasta su última enseñanza –el analista *sinthome*–.

Este ha sido posiblemente otro paso que algunos psicoanalistas han obviado, ya que como nos advierte Masotta (1970), Lacan aplica el cuarto a otro registro de problemas. Es por esto que el estudio de la función del cuarto nos permite entender por analogía, las muchas veces que Lacan lo fue nombrando y aplicando en términos lógicos vía la formalización de su función.

Otro aspecto dejado de lado de la obra levistraussiana es el *átomo elemental de parentesco* (Saubidet, 2016, 2017a, 2017b, 2017c). Estructura cuaternaria mínima que inscribe el pasaje de la naturaleza a la cultura dado por la operatoria de la ley de prohibición del incesto. Este átomo está conformado por un aspecto rígido - sistema de nomenclatura del parentesco (de por lo menos cuatro términos)- al que se le anuda aspecto dinámico -un sistema de actitudes-

El *sistema de actitudes* está compuesto por: una actitud de afecto, ternura y espontaneidad (mutualidad), una actitud resultante del intercambio recíproco de prestaciones y contraprestaciones (reciprocidad), una actitud de acreedor (derecho), una actitud de deudor (obligación) - que por ser el aspecto dinámico del átomo elemental de parentesco equilibra la estructura. Es decir, la actitud anuda al nombre una función, función al interior del juego del resto de los elementos de la estructura para que el sistema se mantenga en equilibrio.

Advertimos una vez más el peligro de llenar de sentido común la estructura cuaternaria. Su imaginización debe ante todo contribuir a deducir y aislar su lógica de funcionamiento, no a pensar que se trata de una cuestión bio-lógica o razonable. Poco importa si hay biológicamente un *tío materno* o avuncular (representante del nombre de la madre, marca simbólica del que ha sabido perder), debe haber función cuarto -diría Lacan, marca del precio por la castración-. El arte, el estudio pueden funcionar de cuarto, simbólico que anuda y diferencia los tres registros. Algo debe resignarse para producir lo distinto y dejar de acumular lo idéntico. Es por esto que el arte, el amor al saber y el amor en su forma más genérica, tiene una relación al objeto *a*, completamente distinta de la capitalista, edípica basada en la propiedad privada, donde el objeto es más bien resto o de consumo descartable. El amor no sabe de la idea de propiedad, menos de usufructo. El amor no se entiende. El amor pasa o no pasa. No es medible, no es cuantificable, no busca ganancia. No piensa en términos de ganancia, tampoco en términos de pérdida. El amor no piensa. No tiene que ver con la propiedad privada, y ésta puede llegar a ser la banalización más generalizada del falogocentrismo, con las mostraciones más obscenas de la falta de amor. En Argentina el femicidio sigue aumentando sus tasas. ¿por qué no

²¹¹ Posiblemente se entienda mejor la crítica de Deleuze y Guattari en el *AntiEdipo* cuando dicen que el Edipo reprime las máquinas deseantes, pues inscribe y preformatea las posibilidades combinatorias, inhabilitando otras.

se pueden hacer estadísticas del amor? Porque el amor no cuenta, diría Lacan, el amor se cuenta por sus efectos. Es lo menos calculado y por eso el amor genera la principal diferencia (muy lejos de la idea de la propiedad privada).

Por esto es sorprendente ver cómo Lacan lee a la perfección a Lévi-Strauss, incluso al final de su obra, cuando anuncia que el cuarto posee la función de anudar y diferenciar los tres. Su traducción es exquisita.

El problema con Lévi-Strauss, cosa de la que se queja Lacan, es que ni en las *Estructuras elementales del parentesco*, ni en ninguna parte de su obra, desarrolla en profundidad la particularidad que asumen, es decir el contenido particular que imprimen al *átomo elemental de parentesco*, las culturas capitalistas. Lacan, gracias a su entorno de época (Lacan, 1966-1967), se anima a dar un salto e ir más allá de su queja, anudando a Marx y a Lévi-Strauss por primera vez cuando enuncia el valor de goce. Esta pista la encontramos en el *Seminario XIV* cuando enlaza Marx con Lévi-Strauss y la mujer en el acto sexual como objeto de goce, objeto de cambio en Marx, donde la *jouissance* ligada a la idea usufructo se anudan.

Lo primero que usufructúa el sistema capitalista, como bien lo denuncia Federici en *el Caliban y la bruja*, es el cuerpo de la mujer. Así, en nombre del Dinero, de la familia, de Dios, de la Ciencia y del amor privatizado/objetalizado, puestos en el lugar trascendental, se han cometido los actos más denigrantes y asesinos de nuestra historia.

Tal vez haya sido justa la queja de Lacan por la ausencia en el trabajo de Lévi-Strauss de las particularidades que inscribe la gramática capitalista sobre el *átomo de parentesco*, tal vez éste haya sido un precio muy caro para el psicoanálisis, que durante mucho tiempo pensó que el capitalismo era simplemente un discurso, algo que pasaba lejos; como si el discurso capitalista fuera una cosa tan simple, una mera abstracción de la cual el psicoanálisis estuviera exenta (volviendo al psicoanálisis una doxa religiosa que adormece: el hijo que usufructúa el nombre del padre, eterno adolescente que no logra componer con el afuera).

Sin embargo, no todo está perdido.

Con una rigurosidad deconstructiva sorprendentemente creativa y alegre, las recientes producciones a algunos psicoanalistas salidos de la academia -como es el caso de Julieta de Battista (con *“el deseo en las psicosis”*), Carina Basualdo (con su trabajo *Lacan (Freud) Lévi-Strauss Crónica de un encuentro fallido* Levi-Strauss y Lacan) o Manuel Coloma Arenas (*“del don del Amor al objeto a”*)- posiblemente cansados de la repetición de lo mismo, logran saltar la trampa de la referencia *UN-ívoca* del al psicoanálisis religioso, para autorizarse a pensar más allá de él y de sus axiomas; restituyendo así la voz de Lacan a un conjunto polifónico mayor, dándole al psicoanálisis una bocana de aire, hereje; siempre hereje, por eso el aire, por eso renueva, porque toma el afuera y lo incorpora, devolviéndole a la obra su movimiento.

Como nos sugiere Freud: a no perder el espíritu crítico, ni a tomar las ideas como conceptos naturalizados.

Las ideas son siempre particulares, responden a problemas de época y no sin la firma de quien los crea (Deleuze, 1991).

Hay que estar anoticiado entonces, como dice Lacan (1972) que hay muchas maneras de generar plusvalía, de gozar con lo propio acumulado. El dinero no es la única. Sostener una única verdad sin tensión con lo exo –exo llamado clínica también- es un problema.

Y bueno, no queda otra: hay que ir más allá del padre y seguirla *creando*.

Referencias bibliográficas

-Agamben, G. (2007) *Infancia, e historia*. Buenos Aires : Adriana Hidalgo editora, 2007.

-Alberti, B. y Mendez, M.L. (1987) *Antropología, Psicología y Psicoanálisis. Dos versiones de un ensayo*. Tekné. Buenos Aires: Colección Antropología, 1987.

_____ (1993) *La familia en la crisis de la Modernidad*. Argentina: Ed. Libros de la Cuádriga, 1993.

-Basualdo, C. (2010/2) « La Structure Quaternaire du Don », en *Revue du Mauss*, 2010/2, n° 36 pp. 391-400. Recuperado el 25 de abril de 2017 en Cairn Info <http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2010-2-page-391.htm>

_____ (2013) « L´homoparentalité, [Ni Lacan ni Lévi-Strauss n´étaient des moralistes apocalyptiques](#)” Entrevista del 03 de mayo de 2013 a Carina Basualdo, publicada originalmente en dos partes en el blog *Féministes en tous genres*, del periódico francés Le Nouvel Observateur. Recuperado el 20 de marzo de 2017

<http://feministesentousgenres.blogs.nouvelobs.com/archive/2013/04/04/l-homoparentalite-ni-lacan-ni-levi-strauss-ne-s-y-opposeraie.html>

_____ (2016) *Lacan (Freud) Lévi-Strauss Crónica de un encuentro fallido*. Epeeel, México (2016).

-Berenstein, I (2008) *del Ser al Hacer*. Buenos Aires: Paidós

-Berenstein, I. (2012) *Familia y Enfermedad mental*. Paidós. Buenos Aires, 2012.

-Coloma Arenas, M (2015) *Del don del amor al objeto a*. Buenos Aires: Letra viva, 2015

-Deleuze, G (2005) *Derrames, entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus, 2005.

-Deleuze, G. (1967) A quoi reconnait-on le structuralisme? en *L ile déserte et autres textes*. Editions de Minuit: Paris, 2002.

-Deleuze, G y Guattari, F (1972) *El antiEdipo*. Buenos Aires: Paidós, 2005

-Deleuze (1991) *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 1996, 6 edición 2001

-Derrida, J. (1966 [1967]) “La estructura, el signo y el juego en el discurso de la ciencias humanas” en *La escritura y la diferencia*. Editora Nacional, Madrid.

-Federici, (2015) *El Caliban y la Bruja, Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: tinta limón, 2015.

-Freud, S. (1883-93 [1893]). *Estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas*. Tomo 1. *Freud Obras Completas*. López Ballesteros. Hyspamérica. Buenos Aires. 1993.

_____ Conferencia 27. La transferencia. Lopez Ballesteros. Hyspamérica. Buenos Aires. 1993

_____ (1912-1913) *Tótem y Tabú*. Tomo IX. Lopez Ballesteros. Hyspamérica. Buenos Aires. 1993.

-Lacan, J (1938) “Los complejos familiares en la formación del individuo”, en *Otros Escritos*. Paidós. Argentina, 2012.

_____ (1949) “El estadio del espejo como formador de la función de un yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” en *Escritos 1*. Siglo XXI. Argentina, 1988.

_____ (1953) “El mito individual del neurótico” en *Intervenciones y textos*. Manantial. Buenos Aires, 1986.

_____ (1954-1955), *Seminario II, El yo en la teoría del Freud y en la técnica Psicoanalítica*. Paidós. Buenos Aires, 1995.

_____ (1956-1957) *Seminario IV La relación de objeto*. Paidós. Buenos Aires (2008)

_____ (1966-1967) *Seminario XIV, La lógica del fantasma*. Versión íntegra. Inédito

_____ (1971-1972) *Seminario XIX ...o peor*. Buenos Aires: Paidós (2012)

_____ (1972) Interventions sur l'exposé de P. Mathis : « remarques sur la fonction de l'argent dans la technique analytique » au Congrès de l'Ecole freudienne de Paris, Parues dans les lettres de l'Ecole freudienne 1972, n°9, pp 195-205.

_____ (1974-1975) *Seminario XXII, RSI. Versión crítica. Rodriguez Ponte. Edición completa*. Buenos Aires, 1989.

_____ (1975) Conferencias y charlas en Universidades norteamericanas. Originalmente publicadas por Scilicte n 6/7 Ediciones du Seuil, Paris 1976. Pp-5-63

_____ (1976-1977) *Seminario XXIV El fracaso del Un-desliz es el amor* Buenos Aires: Artefactos, 2012

-Lévi-Strauss, C. (1945) “El análisis estructural en lingüística y en antropología” en *Antropología estructural 1*. Paidós. España, 1987.

_____ (1949) *Las Estructuras elementales de parentesco*. Paidós. España, 1981

_____ (1956) La familia, en Lévi-Strauss, C., Spiro, M y Gough, K, *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*. Anagrama.1995

_____ (1971-1972) Discussions sur l'Atome de Parenté en *Paroles Données*. Plon. Francia, 1984.

_____ (1972) *Entretien avec Jean José Marchand, « Claude LEVI-STRAUSS »* film de Pierre. Recuperado el 25 mayo 2017, del sitio web youtube:
<https://www.youtube.com/watch?v=tPMPB92wOAs&t=719s>

_____ (1973) Réflexions sur l'atome de parenté en *Anthropologie structurale deux*. Plon. Paris, 1973.

_____ (1997) El retorno del tío materno, en *Todos somos caníbales*, Buenos Aires: Del Zorzal, 2014.

_____ (1962) *El pensamiento salvaje*. Mexico: FCE, 1964, 16 edición, 2009

-Malinowski (1932) *La vida sexual de los salvajes del Noroeste de Melanesia*. Madrid: Morata, 1975.

-Masotta, O. (1970) *Introducción a la lectura de Jacques Lacan*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2008.

-Matus, S. (1996) "Tres registros del cuarto término de la estructura familiar inconsciente: intercambio, narcisismo y angustia" en Berenstein, de Bianchi, Gaspari, Gomel, Gutman, Matus & Rojas, en *Familia e Inconsciente*. Paidós. Buenos Aires, 1996.

-Radcliffe-Brown, A. (1924) El hermano de la madre en África del Sur, en *Estructura y función en la sociedad primitiva*. España Planeta: Agostini, 1986.

-Nietzsche, F. (1887) *Genealogía de la Moral*. Argentina: Gradifco, 2006.

-Saubidet, A. (2016) *¿Qué se entiende por incesto? Aportes levistraussianos en la última enseñanza de Lacan* - MEMORIAS VIII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXIII Jornadas de Investigación de la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires, XII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR, p.p. 717-720 ISSN 1667-675 <http://jimemorias.psi.uba.ar/>

_____ (2017a) Lacan un filósofo. Revista *Nadie Duerma* n° 7 Invierno 2017 Recuperado el 11 de octubre 2017 <http://nadeduerma.com.ar/edicion-8/lacan-un-filosofo-93.html>

_____ (2017b) Incesto: el tabú de Edipo. Trabajo presentado en el II Simposio Rio de Janeiro Interamericano da IF, sobre Sexuacao e identidade, RJ, Brasil 2017

_____ (2017c) Lévi –Strauss y Lacan: hacia una arqueología de la estructura cuaternaria. Artículo enviado al IX Congreso Internacional de Psicología UBA (2017) (aprobado para su publicación en Memorias 2017).

-Segato, R. (2010) *Las estructuras elementales de La violencia*. Buenos Aires: Prometeo, 2010.

_____ (2015) *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*. Buenos Aires: Prometeo, 2015.

_____ (2016) *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2016

El problema de la dicotomía naturaleza cultura en psicoanálisis

Juliana Zaratiegui

La dicotomía naturaleza/cultura o la llamada “gran división” es uno de los temas de la antropología que ha pasado a constituir parte del sentido común de Occidente moderno.

Desde el siglo XVII se piensa que los seres humanos forman parte de una especie separada del resto de las especies que habitan el mundo. Esto debido a algunas características distintivas como la de poseer un mundo interior y capacidades subjetivas reflexivas, lo que diferencia a los humanos del resto de los seres no humanos tales como plantas y animales. También se piensa que humanos y no humanos comparten su naturaleza química y biológica, en ello no se distinguen. Philippe Descola²¹² llama a este modo de entender el mundo “naturalismo”. Al constituir una cosmovisión, se cree que estas ideas son universales, eternas y tienen un lugar determinante en cómo se piensa y se vive. Dichas concepciones determinarán lo que se experimenta y hasta serán el material con el que se construyen las teorías y explicaciones sobre el sufrimiento humano.

El psicoanálisis, como teoría concebida para abordar el padecimiento psíquico, no ha sido ni es ajeno a la influencia de estas ideas que pueden leerse en textos fundantes de dicha disciplina.

En Sigmund Freud esta concepción se ve reflejada, por ejemplo, en la noción de la pulsión como concepto límite entre lo psíquico y lo somático:

Si ahora, desde el aspecto biológico, pasamos a la consideración de la vida anímica, la «pulsión» nos aparece como un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un representante {Repräsentant} psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma, como una medida de la exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal.²¹³

También en la idea del inicio de la vida psíquica a partir de la vivencia del encuentro madre-hijo durante el amamantamiento con su correlato representacional que dará lugar al armado del aparato psíquico Inconsciente - Preconsciente - Consciente

El organismo humano es al comienzo incapaz de llevar a cabo la acción específica. Esta sobreviene mediante auxilio ajeno: por la descarga sobre el camino de la alteración interior, un individuo experimentado advierte el estado del niño. Esta vía de descarga cobra así la función secundaria, importante en extremo, del entendimiento {Verständigung; o «comunicación}, y el inicial desvalimiento del ser humano es la fuente primordial de todos los motivos morales.

²¹² Descola, P. (2005): Par-dela nature et culture. Paris: Gallimard. P.219-221, 303-350.

²¹³ Freud, S. (1976): Pulsiones y destinos de pulsión. Obras Completa, Tomo XIV. Buenos Aires: Amorrortu. p. 117

Si el individuo auxiliador ha operado el trabajo de la acción específica en el mundo exterior en lugar del individuo desvalido, este es capaz de consumir sin más en el interior de su cuerpo la operación requerida para cancelar el estímulo endógeno. El todo constituye entonces una vivencia de satisfacción, que tiene las más hondas consecuencias para el desarrollo de las funciones en el individuo.²¹⁴

Freud ubica en la fuerza de la naturaleza y en la dificultad que encuentran las normas culturales para dominarla la causa más acuciante del sufrimiento humano:

Ya dimos la respuesta cuando señalamos las tres fuentes de que proviene nuestro penar: la hiperpotencia de la naturaleza, la fragilidad de nuestro cuerpo y la insuficiencia de las normas que regulan los vínculos recíprocos entre los hombres en la familia, el Estado y la sociedad. Respecto de las dos primeras, nuestro juicio no puede vacilar mucho; nos vemos constreñidos a reconocer estas fuentes de sufrimiento y a declararlas inevitables. *Nunca dominaremos completamente la naturaleza; nuestro organismo, él mismo parte de ella, será siempre una forma perecedera, limitada en su adaptación y operación.*²¹⁵

Para Freud la cultura tiene como función proteger al hombre de la naturaleza en él:

No pediremos una fórmula que exprese esa esencia con pocas palabras; no, al menos, antes de que nuestra indagación nos haya enseñado algo. Bástenos, pues, con repetir *que la palabra «cultura» designa toda la suma de operaciones y normas que distancian nuestra vida de la de nuestros antepasados animales, y que sirven a dos fines: la protección del ser humano frente a la naturaleza y la regulación de los vínculos recíprocos entre los hombres.*²¹⁶

En estas citas, seleccionadas entre muchas otras puede leerse que para Freud la dicotomía naturaleza/cultura es algo evidente y se encuentra imbricada en sus teorías acerca del sufrimiento psíquico.

Asimismo, basta leer *El Malestar en la cultura* o *Totem y tabú* para advertir que sus ideas se encuentran alineadas con las teorías antropológicas de fines del siglo XIX ligadas al evolucionismo darwiniano. Para esta disciplina la cultura europea era considerada el punto culmine del desarrollo humano, situándose a los indígenas cuya forma de vida no se asemejaba a la europea como salvajes dominados por los instintos, sin instituciones sociales “sin ley, sin fe y sin rey”.

En estos textos se homologa el niño al salvaje en la medida en que todavía no ha sido lo suficientemente expuesto a la cultura. Por su parte, el neurótico es aquel que habiendo recibido la formación esperada lucha para no resignar las mociones de deseo infantil,

²¹⁴ Freud, S. (1976): Proyecto de psicología para neurólogos. Obras Completas, Tomo I. Buenos Aires: Amorrortu. pp. 362-363

²¹⁵ Freud, S. (1976): El malestar en la cultura, Tomo XXI. Buenos Aires: Amorrortu. p.85 (la cursiva es mía)

²¹⁶ Freud, S. (1976): Op. Cit. p.88 (la cursiva es mía)

que la cultura exige abandone, quedando detenido en el desarrollo libidinal cuya punto de arribo es la sexualidad genital adulta.

No es correcto que los neuróticos obsesivos que hoy se encuentran bajo la presión de una hipermoral se protejan sólo de la realidad psíquica de unas tentaciones y se castiguen por unos impulsos meramente sentidos. Hay en ello también un fragmento de realidad histórica; en su infancia esos hombres tuvieron esos mismos malos impulsos, y en la medida en que se los permitió la impotencia del niño, traspusieron esos impulsos en acciones. Cada uno de estos hiperbuenos tuvo en la niñez su época mala, una fase perversa como precursora y premisa de la fase posterior hipermoral. Entonces, la analogía de los primitivos con los neuróticos se establece de una manera mucho más radical si suponemos que también en los primeros la realidad psíquica, acerca de cuya configuración no hay duda alguna, coincidió al comienzo con la realidad fáctica: que los primitivos hicieron realmente aquello que según todos los testimonios tenían el propósito de hacer.

Por otra parte, no debemos dejarnos influir demasiado por la analogía con los neuróticos en nuestro juicio sobre los primitivos. Hay que tomar en cuenta también las diferencias. Es cierto que ni en los salvajes ni en los neuróticos están presentes las nítidas separaciones que nosotros trazamos entre pensar y obrar. Pero el neurótico está sobre todo inhibido en su actuar, el pensamiento es para él el sustituto pleno de la acción. El **primitivo** no está inhibido, el pensamiento se traspone sin más en acción; para él la acción es, por así decir, más bien un sustituto del pensamiento; y por eso yo opino, aun sin pronunciarme acerca de la certeza última de la decisión, que en el caso que ahora examinamos uno tiene derecho a suponer: «En el comienzo fue la acción».²¹⁷

En el mismo campo de saber, Jacques Lacan, por su parte, sostiene una posición diferente a la de Freud respecto de la “gran división” que queda claramente expresada en las siguientes citas:

Lo natural, hablemos de él, pues de él se trata. Lo natural, es todo lo que se viste con la librea del saber y Dios sabe que eso no falta y un discurso que está hecho únicamente para que el saber haga de ropaje del que se trata es la idea de naturaleza. No está pronta a desaparecer del primer plano de la escena. No es que yo trate de sustituirle otra. No imaginen que soy de los que oponen la cultura a la naturaleza. Aunque fuese en primer lugar porque la naturaleza es precisamente fruto de la cultura, (...) ²¹⁸

De aquí incluso vino la distinción entre naturaleza y cultura. Y justamente es preciso que aquí caractericemos a esa naturaleza por no ser tan natural. Porque allí donde vivimos, la naturaleza no se impone. Lo que se nos impone es otro

²¹⁷ Freud, S. (1976): Totem y tabú. Obras Completas. Tomo XIII. Parte IV final. Buenos Aires: Amorrortu. p. 162

²¹⁸ Lacan, J. Le séminaire XIX. Clase del 4 de noviembre de 1971. Disponible en: staferla.free.fr. pp. 23-24.

modo de ese saber, un saber que en manera alguna es atribuible a un sujeto que allí presidiría el orden, que allí presidiría la armonía: y por eso, muy al principio, en mis primeros enunciados, para caracterizar al inconsciente de Freud había una fórmula - a la que volví varias veces - que propuse en Santa Ana: "Dios no cree en Dios".²¹⁹

Al menos dos autores argentinos, en sendos desarrollos, Carina Basualdo y Alfredo Eidelsztein subrayan estas citas de los últimos 10 años de la enseñanza de Lacan.

Carina Basualdo, por su parte, lo hace en el marco de una tesis que sostiene el desencuentro de Lacan con Lévi-Strauss tanto en sus ideas acerca de la naturaleza y la cultura como en otras.²²⁰ Al respecto señala que el reconocimiento de Lacan hacia Lévi-Strauss en relación a este tema está dado por la discontinuidad marcada por el antropólogo entre naturaleza y cultura que le permitió establecer leyes de funcionamiento de lo humano de estopa puramente simbólica que permitieron explicar fenómenos colectivos del parentesco y la familia que no podían deducirse a partir de dinámicas naturales.

¿Cuál es la originalidad del pensamiento que aporta Lévi-Strauss con la estructura elemental?

Lo que destaca de un extremo al otro es que nada se comprenderá de los fenómenos que se vienen recopilando desde hace largo tiempo con respecto al parentesco y la familia, si se intenta deducirlos de una dinámica cualquiera natural o naturalizante. El incesto como tal no suscita ningún sentimiento natural de horror. No digo que esto pueda servirnos de base, digo que esto es lo que dice Lévi-Strauss. No hay ninguna razón biológica, y en particular genética, que explique la exogamia, y él lo demuestra después de un análisis extremadamente preciso de los datos científicos.²²¹

No hay ninguna deducción posible, a partir del plano natural, de la formación de esa estructura elemental que se llama orden preferencial.

¿Y esto, en qué lo basa? Lo basa en el hecho de que el orden humano nos pone frente a la emergencia total, que engloba a la totalidad de este orden humano, de una función nueva. La función simbólica no es nueva como función, pues se esboza en otras partes además del orden humano, pero son nada más que esbozos. El orden humano se caracteriza por la circunstancia de que la función simbólica interviene en todos los momentos y en todos los grados de su existencia.

²¹⁹ Lacan, J. Le séminaire XIX. Clase del 21 de mayo de 1974. Disponible en staferla.free.fr. p. 239

²²⁰ Cf. Basualdo, C. (2011): Lacan (Freud) Lévi-Strauss. *Cronique d'une rencontre ratée*. Paris: Le bord de l'eau. Pp.137-214

²²¹ Lacan, J. (1983): El seminario, Libro 2. Buenos Aires: Paidós. p.50

Lévi-Strauss sostiene el binarismo naturaleza/cultura aun cuando ha presentado ciertas oscilaciones acerca de cómo concebirlo.²²² En una entrevista que le realiza Eliseo Verón a mediados de los años '60, queda en evidencia su posición respecto de este binario:

Yo doy el nombre de inconsciente, en general, a un *conjunto de imposiciones de naturaleza psicológica y lógica, que dan forma a nuestro pensamiento y que se encuentran, sustancialmente idénticas, en todo espíritu humano, occidental o exótico, cercano o lejano, primitivo o civilizado*. La existencia universal de estas imposiciones (contraintes) plantea, evidentemente, el problema de su naturaleza. En mi opinión, la hipótesis más verosímil, a menos a título provisorio, es *que ellas expresan directamente en la vida mental, que ellas en cierta manera proyectan en ésta, determinados aspectos de la estructura de la corteza cerebral y de su modo de funcionamiento*. En consecuencia, yo concibo el inconsciente de manera aún más "biológica" -para retomar la expresión que usted ha usado- que el psicoanálisis: su último fundamento sería, en efecto, anatómico y fisiológico.²²³

En esta cita se lee que el célebre antropólogo se encuentra con problemas en relación a la naturaleza de aquello que fuerza, que empuja ciertas conductas humanas, podríamos decir -aunque en esta cita no están especificadas- como aquellas que configuran las alianzas y el parentesco. Y es allí donde pareciera retomar una continuidad de la naturaleza- cultura en la que esta última resulta un epifenómeno de la primera. Posición que se encuentra apoyada en su adhesión a las ideas marxistas²²⁴.

Lacan critica fuertemente este sesgo de Lévi-Strauss en el Seminario X:

Y bien, creo que se trata, en efecto, de un modo constituyente de lo que es - digamos- nuestra razón, de ese camino que buscamos para discernir sus estructuras, para hacerles entender lo que voy a decirles. Digamos sin más -habrá que volver a ello, pues todavía no sabemos qué quiere decir- el primer tiempo. El primer tiempo es: hay el mundo. Y digamos que la razón analítica, a la que el discurso de Lévi-Strauss tiende a dar primacía, concierne a ese mundo tal como es y le acuerda con esa primacía una homogeneidad al fin de cuentas singular, que es efectivamente lo que choca y perturba a los más lúcidos de ustedes que no pueden dejar de señalar, de discernir lo que esto comporta como retorno a lo que podría llamarse una suerte de *materialismo primario*, en toda la medida en que finalmente, en ese discurso, el juego mismo de la estructura, de la combinatoria tan poderosamente articulada por el discurso de Lévi-Strauss, no haría más que ir

²²² En 1966, para la segunda edición de *Las estructuras elementales del parentesco* afirma que "la gran división" no es ni un dato primitivo, ni un aspecto objetivo del orden del mundo, la misma debe verse como una creación artificial de la cultura. En 1962, al final de *El pensamiento salvaje*, dice "La oposición entre naturaleza y cultura, sobre la cual hemos insistido, hoy nos parece ofrecer sobre todo un valor metodológico". Cf. Basualdo, C.(2011):Lacan (Freud) Lévi-Strauss. *Cronique d'un renconré ratée*. Paris: Le bord de l'eau. P.193-194.

²²³ Eliseo Veron y otro: Estructura Vs. Historia. Reportaje a Lévi Strauss. *Zona Erógena*. Nº 4. 1990. p. 2

²²⁴ (...) tengo la impresión subjetiva de que la forma de estudio etnológico a la que me he consagrado se inscribe en la línea del pensamiento marxista, en la medida en que ella da por sentada la distinción fundamental entre infraestructuras y superestructuras, y se presenta como una contribución a esta teoría de las superestructuras cuya necesidad ha demostrado Marx pero que éste, absorbido por otras tareas, apenas pudo bosquejar. Eliseo Veron y otro: Estructura Vs. Historia. Reportaje a Lévi Strauss. *Zona Erógena*. Nº 4. 1990. p. 6

a dar, por ejemplo, a la estructura misma del cerebro, y hasta a la estructura de la materia, de la cual representaría, según la forma llamada materialismo en el siglo XVIII, el doblete, pero no el doble. Sé bien que sólo se trata de una perspectiva que en definitiva podemos acoger, lo que es válido ya que en cierto modo está expresamente articulada.

En la línea de esta crítica que Lacan realiza al “materialismo primario” de Lévi-Strauss, Alfredo Eidelsztein analiza la concepción del primero sobre la contra-naturaleza, en el marco de una investigación sobre los fundamentos anti-ontológicos de su enseñanza en la que revisa dicha concepción en vecindad con otras como materia y sustancia. Al respecto afirma:

Lacan es el único psicoanalista y el único pensador que sostuvo que los hechos de nuestro padecimiento y nuestra felicidad son, existen, consisten y se apoyan en un mundo que es de lenguaje y que habitan fundamentalmente en los agujeros espaciales que disuelven la creencia en las sustancias.²²⁵

Y subraya otra cita de Lacan en la propone que aquello que se impone —aquello por lo que Lévi-Strauss se preguntaba en una cita precedente— es lo real en su aspecto de lo imposible:

En resumen, el despertar, es lo real bajo su aspecto de lo imposible, que no se escribe sino con fuerza o por la fuerza —esto es lo que se llama la **contra-naturaleza**.

La naturaleza, como toda noción que nos viene a la mente, es una noción excesivamente vaga. La contra-naturaleza es a decir verdad más clara que lo natural. Los Presocráticos, como se los llama, tenían una inclinación a la contra-naturaleza. Esto es todo lo que merece que se les atribuya la cultura. Era preciso que estuviesen dotados para forzar un poco el discurso imperativo, del que hemos visto que adormece.²²⁶

Queda claro que lo que se impone con fuerza no pertenece a lo biológico ni al interior del cuerpo anatómico. Lacan sostiene, a diferencia de Lévi-Strauss, primero la cultura y el saber y propone su materialismo al que llama “materialismo” (motérialisme), el materialismo de los términos de la palabra.²²⁷

El antropólogo contemporáneo P. Descola, sucesor de Lévi-Strauss en su cátedra del College de France, a partir de su trabajo con los indígenas del Amazonas, y los estudios etnográficos en relación a otros pueblos plantea que la dicotomía naturaleza/cultura no tiene sentido para muchas comunidades ya que la relación del grupo social y su entorno

²²⁵ Eidelsztein, A. (2015): Otro Lacan. Estudio crítico sobre los fundamentos del psicoanálisis lacaniano. Buenos Aires: Letra Viva. p.79

²²⁶ Lacan, J. Le séminaire XXIV. Clase del 19 de abril de 1977. Disponible en staferla.free.fr. pp.154-155.

²²⁷ Cf. Lacan, J. (1988): Conferencia en Ginebra sobre el síntoma. En Intervenciones y textos 2. P.126.

está dada por una multiplicidad de relaciones interpersonales entre humanos y no humanos, de complicidad, de antagonismo, de seducción, de depredación. Para estos grupos, los no humanos participan del contrato social (en términos occidentales) en igualdad de condiciones que los humanos, teniendo voz y voto. Para estos pueblos categorías como “animal”, “naturaleza” son impensables, no hay una separación entre lo que los occidentales llamamos naturaleza y cultura, los humanos y no humanos no se distinguen por la capacidad reflexiva de los primeros, ya que todos la comparten.

La antropología, una vez más, invita a pensar acerca de un prejuicio, absolutamente vigente y potente en Occidente, fundado sobre teorías que explican, cada vez más, el sufrimiento humano a partir de la naturaleza.²²⁸

S. Freud y J. Lacan sostienen posiciones contrarias respecto de la “gran división”. A los psicoanalistas les tocará revisar la posición a ocupar respecto estas categorías para así determinar qué perspectiva habilita una propuesta adecuada para abordar los problemas que son de su competencia. ¿Se sostendrán ideas consonantes con aquellas implicadas en lo que genera sufrimiento o se intentará alguna vía de respuesta novedosa?

Bibliografía

Basualdo, C. (2011): Lacan (Freud) Lévi-Strauss. *Cronique d'une rencontre ratée*. Paris: Le bord de l'eau.

Descola, P. (2005): *Par-dela nature et culture*. Paris: Gallimard.

Descola, P. (2016): *Diversidad de naturalezas, diversidad de culturas*. Buenos Aires: Capital intelectual.

Eidelsztein, A. (2012): *El origen del sujeto en psicoanálisis. Del Big Bang del lenguaje y el discurso en la causación del sujeto*. *El Rey está desnudo*. Año 4. N°5. Buenos Aires: Letra Viva

Eidelsztein, A. (2015): *Otro Lacan. Estudio crítico sobre los fundamentos del psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires: Letra Viva

Eliseo Veron y otro: *Estructura Vs. Historia. Reportaje a Levi Strauss*. *Zona Erógena*. N° 4. 1990

Freud, S. (1976): *El malestar en la cultura*, Tomo XXI. Buenos Aires: Amorrortu

Freud, S. (1976): *Proyecto de psicología para neurólogos*. *Obras Completas*, Tomo I. Buenos Aires: Amorrortu

Freud, S. (1976): *Pulsiones y destinos de pulsión*. *Obras Completa*, Tomo XIV. Buenos Aires: Amorrortu.

²²⁸ Eidelsztein, A. (2012): *El origen del sujeto en psicoanálisis. Del Big Bang del lenguaje y el discurso en la causación del sujeto*. *El Rey está desnudo*. Año 4. N°5. Buenos Aires: Letra Viva

Seminario Psicoanálisis y ciencia. Clase del 27 de mayo de 2017. Buenos Aires.

Freud, S. (1976): Totem y tabú. Obras Completas. Tomo XIII. Parte IV final. Buenos Aires: Amorrortu.

Lacan, J. (1983): El seminario, Libro 2. Buenos Aires: Paidós

Lacan, J. Le séminaire XIX. Clase del 4 de noviembre de 1971. Disponible en: staferla.free.fr.

Psicopatología psicoanalítica y perspectivismo animista

Christian Ingo Lenz Dunker

Traducción al español de **Sara Elena Hassan**

Partimos de la idea de que la psicopatología lacaniana articuló la teoría de las estructuras clínicas a partir de una derivación de método del concepto antropológico de estructura. Es en este sentido que las estructuras clínicas en Lacan se presentan como mitos individuales, como cuestiones, como formas del sujeto y del deseo. Ellas deben ser tomadas más como posiciones existenciales, como discursos, o como modalidades de transferencia que como desvíos, anomalías, o pérdida de función.

Junto con el método estructural, Lacan importó su contexto de aplicación, a saber, la premisa totémica - adquirida, por otra parte, por Levi Strauss junto a Freud. El método estructural, conjugado a una teoría dialéctica del deseo y de la historia, permitieron re-escribir el tema freudiano del complejo paterno.

Cabe la crítica de que el discurso sobre la vacuidad del contenido y las puras formas simbólicas características del primer capítulo del estructuralismo, o el discurso de la purificación lógica de la intuición, que marca su continuidad, es potencialmente conformista en relación al meta-diagnóstico de pérdida de la experiencia y su síntoma mas trivial, la hipertrofia de la razón sistémica. Otra llamó aplicación estructuralista a este tercer momento, dispuesto a incorporar el tema de la indeterminación, de formalismo normativo. En él, las descripciones lógicas de las estructuras abandonan definitivamente su función descriptiva y asumen características normativas, procedimentales, y políticas. Si antes las estructuras piensan a los hombres, ahora tendríamos hombres que se piensan a sí mismos siendo pensados por las estructuras.

La psicopatología psicoanalítica viene siendo criticada por su neurótico-centrismo, por su andro-centrismo y por su totemismo naturalista. Como reacción defensiva, se pasa entonces a abogar por un psicótico-centrismo, por un femenino-centrismo, o un relativismo-culturalista. Esta inversión hacia lo contrario preserva la estructura del problema, o sea la centralidad del totemismo y por consecuencia, de la psicopatología basada en las experiencias productivas de determinación. La verdadera crítica debe sustituir la idea de centro por la elipse, de la geometría de la elipse por la topología del toro, o sea una psicopatología no neurótico-céntrica, no se debe contentar con sustituir la de los Nombres-del Padre por los significantes amo, de la neurosis por la psicosis ordinaria (o por la perversión ordinaria), de lo edípico por lo pre-edípico, sino cuestionar

la lógica de la determinación, la razón diagnóstica que preside la construcción y la clínica de los cuadros.

La recusa del totemismo-naturalista, expresado en el mito freudiano de *Totem y Tabú*, tiene potenciales implicaciones para otro lado de la conversación. Al partir de una distinción básica entre cultura y naturaleza, de la cual el tabú del incesto provee una gramática, el psicoanálisis abandonó el campo de la naturaleza. Ahora, este abandono crea una falsa oposición con la psiquiatría biológica, como si hubiese de un lado una psicopatología de la mente y otra del cerebro. Cruzar el río de vuelta se volvió imposible porque la llave del asunto todavía es la de la cultura con la de la naturaleza. Esto generó una concentración en el segundo polo determinativo, a saber, el de la sociedad. Pero este retroceso no es necesario. Es preciso pensar cual concepto de naturaleza es posible y deseable para la psicopatología psicoanalítica hoy.

El punto problemático es adherir a un relativismo-mono-naturalista, y vernos obligados a defender una psicopatología *multiculturalista*, que no es, en absoluto, una posición necesaria o decurrente de las tesis lacanianas. Hay otra manera de entrar en la conversación que es abogando un *multinaturalismo*. No hay ningún motivo, para que en psicoanálisis, defienda la unidad del campo natural, a modo de Res-extensa cartesiana, ni que ella sostenga que el fondo común entre seres humanos y animales es la animalidad y no humanidad, como piensan los Araweté.

Como intenté mostrar en otro lugar, la noción de corporeidad en Lacan no es unitaria. Hay una teoría del cuerpo, pero hay lugar para la noción de carne y un para la de organismo. Por lo tanto, la superación del neurótico-centrismo no se hace, necesariamente, por la admisión del carácter universal de la psicosis humana, como pretende la llamada teoría de la forclusión generalizada, sino puede ocurrir por vías de la recuperación de la categoría de locura, como patología del reconocimiento y del sufrimiento social. La inversión del andro-centrismo tampoco necesita corresponder a su sustitución por el simple opuesto, del feminismo generalizado, derivado de la noción de goce femenino. Lo que nos parece esencial admitir es la existencia de *experiencias productivas de indeterminación*, equivalente conceptual de la no proporcionalidad entre géneros o entre las modalidades de goce. Pero para eso tendríamos que introducir un tipo de torsión diferente de la torsión simétrica y reflexiva que caracteriza el totemismo.

El *animismo perspectivista amerindio* tal como descrito por Viveiros de Castro presenta un modelo antropológico concreto, implicando una concepción de reconocimiento alternativa, compatible con la diagnóstica de indeterminación. Al mismo tiempo ella surge como alternativa para sustituir, en la psicopatología psicoanalítica de su actual confinamiento a un *multiculturalismo*, por el *multinaturalismo*:

[...] un multiculturalismo supone una diversidad de representaciones subjetivas y parciales, incidentes sobre una naturaleza externa, una y total, indiferente a la representación; los amerindios proponen lo opuesto: una unidad representativa o fenoménica puramente pronominal, aplicada indiferentemente sobre una diversidad real.

La noción de *perspectivismo* puede ser aplicada a la razón diagnóstica, por medio de la

noción *forma de vida*. Reconstruir una forma de vida no es apenas tomar la perspectiva del otro, de acuerdo con una inversión simple, ni admitir la inversión dupla, tal como en el sentido más común de la dialéctica intersubjetiva. El tercer tiempo de esta gramática de reconocimiento debe admitir que si son las perspectivas las que crean los sujetos, si no hay conmensurabilidad perfecta entre las perspectivas es porque ellas abordan experiencias de indeterminación, una de las facetas más interesantes de aquello que Lacan llamo Real.

Para el razonamiento tradicional, los diferentes grupos clínicos, cuadros, síntomas y signos que componen una psicopatología comúnmente describen variedades del espíritu reunidas en la unidad material y biológica de los cuerpos. Tenemos por un lado la universalidad objetiva de los cuerpos (mono- naturalismo), y por otro la particularidad variable y subjetiva de la significación (totemismo). La promesa de las neurociencias sugiere que será posible detectar, en el interior de la universalidad de los cuerpos, casos particulares que compondrían así las formas de lo patológico. El viejo sueño de reducción que la liga a la serie totémica del padre simbólico, de la función paterna, de la metáfora paterna, el significante amo, de la versión del padre (*père-version*). Pero trocar el padre por lo real, sin atentar al capítulo perdido del concepto de naturaleza, parece cuento de ahorcado.

En el universo totémico funciones deícticas tales como "ayer" o "mañana" son tan lógicamente válidas como relaciones de parentesco como "hijo de", "sobrino de", etc (op. cit, p. 385) y tan naturales como un pedazo de pez o una canoa. Este contexto trivial define la "normalidad administrada" como aptitud reflexiva: *los seres humanos ven a los humanos como humanos y los animales como animales*. "Animales" es la función lógica del argumento en la cual podemos sustituir toda forma de vida que no comparta esta ley totémica. Históricamente: locos, bárbaros, extranjeros, marginales, enfermos, salvajes, niños y así sucesivamente. Es en este punto que el animismo plantea una respuesta alternativa. No existen sólo *humanos y animales*, hay también formas de vida que como "espíritus", "pedazos de cuerpos", "zombis", y "hombres hechos a la ligera" pueden ser, por ejemplo, no-todo humanos o aún-no-animales.

Donde el totemismo reconoce una oposición del tipo hombre/ animal, el animismo percibe un número indeterminado de formas de vida, todas ellas "humanas", vestidas con las más diversas "ropas" no humanas. Encontrarse con tales formas de vida "desnudas" es *un signo seguro de que las condiciones no son normales*, o sea, de que la *perspectiva* no es normal, pero nunca que el *otro* no es normal. Es en sentido semejante que Lacan dirá que el concepto de semblante está más cerca de la naturaleza que el artificio, o que la apariencia, no se opone apenas a la esencia, sino a si misma tomada en su realidad de apariencia.

Podemos pensar, de modo homólogo, que la oposición entre psicosis y neurosis, la más fuerte oposición estructural de la psicopatología psicoanalítica, es una oposición semejante a la que estamos detallando entre totemismo y animismo. De hecho, desde el punto de vista del totemismo, que privilegia la metáfora como principio de orden y clase, el animismo representa un déficit y puede ser percibido como una ausencia de ciertas determinaciones. Para la actitud totemista, históricamente prevalente en el psicoanálisis, los animistas trabajan con un tipo de pensamiento mágico propio de los niños, de los

psicóticos y de los pueblos primitivos, o sea sus operaciones simbólicas privilegian la metonimia y el fetichismo. En cuanto los totemistas se enfrentan con la diferencia, representada por lo patológico, creando una multiplicidad de culturas, los animistas-perspectivistas admiten que sólo hay una cultura, y las naturalezas individuales son las que varían.

Si la paternidad es una relación adoptada por la neurosis como matriz de todas las otras relaciones, la objetividad, que es una propiedad de los cuerpos o de los seres, es adoptada por la psicosis como matriz de todas las otras objetividades. Es suficiente imaginar las diferencias psicopatológicas planteadas de esta manera, para comprender que no hay ningún déficit de simbolización en la psicosis, ninguna carencia de función representativa, sino una diferencia en cuanto al lugar de incidencia de la cuestión estructural: el cuerpo o el sujeto. Las tensiones surgidas en este encuentro no necesitan ser vistas como disputas para ver cual es el sujeto que dispone de la mejor perspectiva, sino para definir cual es el mundo que mejor se ajusta a las perspectivas dadas y determinadas.

El perspectivismo amerindio es un *perspectivismo somático*, en el cual el cuerpo es entendido como ropa, envoltorio o semblante que debe ser continuamente producido o fabricado. La ropa es concebida como producción de un cuerpo, está más cerca de un equipamiento de inmersión que instrumentaliza acciones, que de una máscara de carnaval, que esconde una identidad esencial:

Todos los cuerpos, el humano inclusive, son concebidos como vestimentas o envoltorios; pero jamás se ven animales asumiendo la vestimenta humana. Lo que se encuentra es humanos vistiendo ropas animales y volviéndose animales, o animales despojándose de sus ropas animales y revelándose como humanos. La forma humana es como el cuerpo dentro del cuerpo, el cuerpo desnudo primordial - el alma del cuerpo.

Comentarios de *Libros*

Las vueltas de un revés freudiano

Sara Hassan

Algunos conceptos centrales del psicoanálisis, tales como transferencia, contratransferencia, elección de neurosis, como también las incursiones freudianas en el campo de la telepatía, del ocultismo vinculado a los sueños y hasta momentos cruciales en la historia del psicoanálisis, como por ejemplo las circunstancias de la ruptura de Freud con C. G. Jung, son muy conocidas por los lectores y estudiosos de los textos freudianos.

La sorpresa puede ser el descubrimiento en varios actos, del drama humano, de los entretelones de esos textos. La cuestión es el como y el porqué de la cocina y de la preparación de estos escritos de Freud.

Ernst Falzeder, historiador del psicoanálisis, publica en 1994 (1) con nombre y apellido: Elfriede Hirschfeld (E.H.), "un caso de Freud hasta ahora desconocido".

Sabemos, desde entonces, que dicha persona fue tratada por Freud en forma discontinua, entre 1908 y 1914. Las huellas permanecieron guardadas, disimuladas durante ochenta años, para quien supiese leerlas. ¿Un Freud oculto, revelado? ¿Porqué esta historia interesa al psicoanálisis?.

Falzeder logra articular un relato coherente de este tratamiento, reuniendo material disperso en las correspondencias inéditas y localizando elaboraciones teóricas decurrentes de la experiencia con E.H..

A su vez, Gloria Leff, psicoanalista mejicana, hace un recorrido de ida y vuelta entre los varios planos en que se teje esta historia: el consultorio de Freud, las interacciones con sus interlocutores, y los textos, ya canónicos, de autoría freudiana(2).

¿Porque y cual es el interés de esta reconstrucción?. Estamos hablando de un caso, de una historia clínica que como tal, nunca fue construida por Freud.

¿Como lo universal del psicoanálisis, lo universal de los conceptos, es sometido a las particularidades del deseo de un sujeto, cuando no a la singularidad y a los impasses del goce?.

Asi, Leff destaca (pag.21) cuan importante es poder recoger el modo fragmentario y disperso del testimonio y elaboraciones de Freud suscitados por el tratamiento de E.H.por circunscribir algo que, mas allá de las dificultades registradas por el propio Freud, hoy podemos leer con la noción lacaniana de Real.

Lacan dice que ..." Es imprescindible que el analista sea al menos dos: aquel que produce efectos y (est/et) aquel que a esos efectos los teoriza (10/12/74, sem. XXII, R.S.I.). Freud teoriza, justamente a partir y contra los impedimentos del tratamiento de E. H., con efectos que incidieron en la enseñanza y la transmisión del psicoanálisis.

Aunque haya sido necesaria la curiosidad científica, la libido sciendi (amor a la ciencia) de Freud para que él embarcase en la invención de la "talking cure" de personas con gran sufrimiento psíquico, como E. H. la psicoanalista mejicana antes mencionada demuestra que fue esa misma posición, de dador de um saber, lo que demarcó una imposibilidad, o seja un revés terapéutico sin solución.

Sugerida por Jung, la alternativa de una posición diferente en la transferencia: la de conducir ese tratamiento "a una temperatura mas elevada", no era opción para Freud, que estaba tratando de "encontrarle la vuelta" a las vicisitudes de la erótica de aquella transferencia. Este matiz aparece sugerido en el título de la versión en francés del libro de Gloria Leff, publicado recientemente como L'affaire Freud-Hirschfeld. Une valse-hésitation avec l'occulte. Trad. de l'espagnol (Mexique) par Anne Guillon-Lévy. Epel, 198 p.

En este punto el genio de Freud invierte el revés: existe una relación inversamente proporcional entre los impasses del tratamiento de E.H., en sus propias palabras, su "principal tormento" (meine Hauptplage), y la notable producción escrita que le provocó.(3)

Notas:

(1) Falzeder, Ernst, My Grand-Patient, my Chief Tormentor: a Hitherto Unnoticed Case of Freud's and the Consequences", *Psychoanalytic Quarterly (PQ)*, vol 63, Nueva York, 1994, pp.297-330. Em espanhol: "Mi gran paciente, mi principal tormento: un caso de Freud hasta ahora desconocido y sus consecuencias", Estela Maldonado, *Página Literal*, revista de psicoanálisis de la école lacanienne de psychanalyse, N 8-9; psi que?, edições *Página literal*, San José, Costa Rica, agosto de 2008, pp.14-39.

(2) Leff, Gloria, *Freud atormentado, errancias con Elfriede Hirschfeld*, Epelé, 2016, Mexico.

(3) Freud, Sigmund,

- Puntualizaciones sobre el amor de transferencia, O.C. Amorrortu editores, Buenos Aires, 1988, t.12, p.163.
- Un sueño como pieza probatoria (1913), O. C. Op.cit.t.XII, pp.279-291.
- Dos mentiras infantiles (1913), *ibid.*, pp.319-327.
- La predisposición a la neurosis obsesiva *ibid.*, pp.329-345
- Algunas notas adicionales a la interpretación de los sueños en su conjunto, O.C.op. Cit, t.XIX, pp.123-140
- 30a Conferencia. Sueño y ocultismo, en *Nuevas Conferencias de introducción al psicoanálisis (1933 [1932], O.C., op.cit., t XXII, pp.29-52*
- *Psicoanálisis y telepatía (1914d [1921], O.C.op.cit., t. XVIII, pp. 165-184.*
- *Correspondencia con Jung, Ferenczi, Abraham, Pfister.*

São Paulo, 7 de maio 2018

O avesso de um revés freudiano

Alguns conceitos centrais da psicanálise, tais como transferência, contratransferência, escolha de neurose, bem como as incursões freudianas no campo da telepatia, do ocultismo vinculado aos sonhos e até momentos cruciais da história, assim como por exemplo as circunstâncias da ruptura de Freud com C.G. Jung, são bem conhecidas dos leitores e estudiosos dos textos freudianos.

A surpresa pode ser a descoberta em vários atos, do drama humano, dos bastidores desses textos. A questão é o como e o por que da cozinha e da preparação destes escritos de Freud.

Ernst Falzeder, historiador da psicanálise, publica em 1994 (1) com nome e sobrenome : Elfriede Hirschfeld(E.H.), "um caso de Freud até agora desconhecido".

Sabemos desde então, que essa pessoa foi tratada por Freud em forma descontínua, entre 1908 e 1914. As pegadas ficaram guardadas, dissimuladas durante oitenta anos, para quem soubesse lê-las. Um Freud oculto, revelado? Por que esta história interessa à psicanálise?

Falzeder consegue articular um relato coerente deste tratamento, reunindo material disperso nas correspondências inéditas e localizando elaborações teóricas decorrentes da experiência com E.H..

Por sua vez, Gloria Leff, psicanalista mexicana, faz um percurso de ida e volta entre os vários planos em que esta história é tecida: o consultório de Freud, as interações com seus interlocutores e os textos, já canônicos, de autoria freudiana(2).

Por que e qual o interesse desta reconstrução? Estamos falando de um caso, de uma história clínica, que jamais foi construída por Freud, como tal.

Como o universal da psicanálise, o universal dos conceitos é submetido à particularidade do desejo de um sujeito, quando não à singularidade e aos impasses do gozo?.

Assim, Leff (p. 21) salienta o quanto é importante poder acolher o modo fragmentário e disperso dos depoimentos e elaborações de Freud suscitados pelo tratamento de E. H., por delimitarem algo que, além das dificuldades registradas pelo próprio Freud, hoje podemos ler com a noção lacaniana de Real.

Lacan diz que: "... É imprescindível que o analista seja ao menos dois: aquele que produz efeitos e (est/et) aquele que os teoriza . (10/12/74, sem. XXII, R.S.I.) Freud teoriza, justamente a partir e contra os empecilhos do tratamento de E. H., com efeitos que incidiram no ensino e transmissão da psicanálise.

Se bem que a curiosidade científica, a libido sciendi (amor à ciência) de Freud tenha sido necessária para que ele embarcasse na empreitada do tratamento pela "talking cure" de pessoas com grande sofrimento, como E.H, a psicanalista mexicana mencionada acima demonstra que foi essa mesma posição, a de doador de um saber, o que demarcou uma impossibilidade, ou seja um revés terapêutico incontornável.

Sugerida por Jung, a alternativa de uma posição diferente na transferência: a de conduzir esse tratamento "a uma temperatura mais elevada" não era opção para Freud, pois ele estava às voltas com as vicissitudes da erótica daquela transferência. Esta nuance aparece sugerida no título da tradução em francês do livro de Gloria Leff, publicado recentemente como *L'affaire Freud-Hirschfeld. Une valse-hésitation avec l'occulte*. Trad. de l'espagnol (Mexique) par Anne Guillon-Lévy. Epel, 198 p.

Neste ponto o genio de Freud vira o revés pelo avesso: existe uma relação inversamente proporcional entre os impasses do tratamento da E.H., em seus próprias palavras, seu "principal tormento" (meine Hauptplage), e a notável produção escrita que ele lhe provocou.(3)

Notas:

(1) Falzeder, Ernst, *My Grand-Patient, my Chief Tormentor: a Hitherto Unnoticed Case of Freud' s and the Consequences*, *Psychoanalytic Quarterly (PQ)*, vol 63, Nueva York, 1994, pp.297-330. Em espanhol: "Mi gran paciente, mi principal tormento: un caso de Freud hasta ahora desconocido y sus consecuencias", Estela Maldonado, Pagina Literal, revista de psicoanálisis de la école lacanienne de psychanalyse, N 8-9; psi que?, edições Página literal, San José, Costa Rica, agosto de 2008, pp.14-39.

(2) Leff, Gloria, *Freud atormentado, errancias con Elfriede Hirschfeld*, Epelé, 2016, Mexico.

(3)Freud, Sigmund,

- Puntualizaciones sobre el amor de transferencia, O.C.Amorrotu editores, Buenos Aires, 1988, t.12, p.163.
- Un sueño como pieza probatoria (1913), O. C. Op.cit.t.XII, pp.279-291.
- Dos mentiras infantiles (1913), ivid, pp.319-327.
- La predisposición a la neurosis obsesiva ibid., pp.329-345
- Algunas notas adicionales a la interpretación de los sueños en su conjunto, O.C.op. Cit, t.XIX, pp.123-140
- 30a Conferencia. Sueño y ocultismo, en *Nuevas Conferencias de introducción al psicoanálisis (1933 [1932], O.C., op.cit., t XXII, pp.29-52*
- *Psicoanálisis y telepatía (1914d [1921], O.C.op.cit., t. XVIII, pp. 165-184.*
- *Correspondencia con Jung, Ferenczi, Abraham, Pfister.*

São Paulo, 7 de maio 2018.

