



La Función del Estilo del Analista en la Experiencia Analítica

Por

Fredy Ricardo Moreno Chía

Director

Juan Manuel Uribe Cano

Doctor en Filosofía

Trabajo de investigación para optar al título de Doctor en Psicoanálisis

Universidad de Antioquia

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas

Departamento de Psicoanálisis

Medellín

2020

Dedicatoria

A Lorenzo y sus balbuceos

A Alba y sus palabras

A Elisa y sus silencios

Índice general

Resumen	1
Introducción.....	3
Primera parte: <u>Hacia una noción de estilo</u>	10
Capítulo I: El estilo como imposición	11
Capítulo II: <u>De una sintaxis original a la causalidad psíquica</u>	34
Capítulo III: <u>La intrusión alienante de lo simbólico y una retórica del inconsciente</u>	48
Capítulo IV: <u>El sujeto y el desfallecimiento de la retórica</u>	61
Capítulo V: “El estilo es el objeto”	71
Segunda parte: <u>La experiencia analítica</u>	85
Capítulo VI: <u>La noción de experiencia</u>	86
Capítulo VII: <u>Una experiencia de revelación y realización</u>	93
Capítulo VIII: <u>Una experiencia original: del no-todo</u>	104
Capítulo IX: <u>Los discursos del analista: el original y el “más inquietante”</u>	123
Capítulo X: <u>Una experiencia del significante a la letra</u>	143
Capítulo XI: <u>Una experiencia con un nuevo principio</u>	162
Capítulo XII: <u>Un nuevo principio con distintas escrituras</u>	170
Capítulo XIII: <u>El estilo del analista en la experiencia de la no relación sexual</u>	187
Conclusión	200
Capítulo XIV: <u>La función del estilo del analista en la experiencia analítica</u>	201
Referencias	210

Lista de figuras

Figura 1: Representación del acto analítico en el cuadrángulo de Klein.....	110
Figura 2: Representación de los caminos de la interpretación en el acto analítico.	119
Figura 3: Los lugares del discurso.....	123
Figura 4: El discurso del amo.	125
Figura 5: El discurso del universitario.....	126
Figura 6: El discurso histérico.	128
Figura 7: El discurso del analista.....	129
Figura 8: El triángulo sin cierre.....	175
Figura 9: Las fórmulas de la sexuación.....	176
Figura 10: Los campos en el nudo borromeo.	182
Figura 11: Localización del verdadero agujero.	185
Figura 12: Localización del estilo en el nudo borromeo.	199

Resumen

Esta investigación responde a la pregunta por la función del estilo del analista en la experiencia analítica. Siguiendo un método de la elucidación conceptual fundamentado en principios abductivos se establece la noción de “estilo” en términos psicoanalíticos y se desarrolla la noción de “experiencia analítica” tomando como referencia la enseñanza de Lacan. A partir de esas dos nociones se procede a plantear la siguiente hipótesis: la función del estilo es la de una marca dejada por el analizante sobre el analista, tras la caída del sujeto supuesto saber y por la imposición de un objeto con efectos de reinención para el psicoanálisis.

Palabras claves

Estilo, Estilo del analista, Experiencia analítica, Psicoanálisis, sujeto supuesto saber

Abstract

This research answers the question about the role of the phsicoanlyst's style in analytical experience. Following a method of conceptual elucidation based on abductive principles, the notion of “style” is established in psychoanalytic terms and the notion of “analytical experience” is developed taking Lacan's teaching as a reference. From these two notions, the following hypothesis is raised: the function of style is that of a mark left by the

analyzand on the psychoanalyst, after the fall of the subject supposed to know and by the imposition of an object with the effects of reinvention for psychoanalysis.

Keywords

Style, phsicoanlyst's style, analytical experience, object *a*, subject supposed to know

Introducción

La expresión “función del estilo del analista en la experiencia analítica” exhibe un exceso de pertenencias, puede querer decir que el analista *tiene* un estilo y que ese estilo *tiene* una función en la experiencia del análisis. Ese “querer decir” no se compadece con lo dicho en este trabajo; en él se intenta sostener que sí, que el estilo *tiene* una función, al tiempo que se objeta que el analista *tenga* un estilo, no lo *tiene* porque el estilo, al menos en este caso, no se refiere a una *manera* o rasgo característico de la persona que se toma por tal, sino la marca impuesta en la efectuación de *un* análisis cuya tarea recae sobre el analizante. Ese analista no es pues ni hacedor, ni detentador de un estilo, es *objeto* de -en el sentido bien lacaniano- de un estilo, y como tal no agencia nada que lo pudiera representar y de lo que se pueda servir o incluso ufanar. Tal es quizá la consecuencia más importante del recorrido efectuado en esta investigación.

Tras esa consecuencia hay un recorrido, el que en sus orígenes estuvo orientado a temas ya desdibujados en este informe; temas que conviene, no obstante, recordar, en la medida en que ellos constituyeron el soporte lógico para la producción de la pregunta que orientó esta pesquisa. El tema más remoto refería al lugar del caso clínico en la transmisión del psicoanálisis; para su fundamentación se estudiaron los planteamientos hechos por psicoanalistas que toman como base la obra de Freud y de Lacan para examinar, no tanto la posibilidad de una transmisión de la clínica psicoanalítica -la que piensan en la mayoría de casos como un hecho-, sino aspectos relacionados con los fundamentos epistemológicos, las invenciones metodológicas, los factores políticos y los problemas éticos presentes en dicha transmisión.

De ese panorama se extrajeron algunas consideraciones con las que se construyó una pregunta de investigación: en primer lugar, las reflexiones en torno a la transmisión de la clínica psicoanalítica no parecían considerar lo que la clínica misma podría enseñar respecto a la transmisión; en efecto, los aspectos políticos (la Escuela, el pase, el cartel como dispositivos institucionales de transmisión), estéticos (el estilo reducido a una forma de decir), epistemológicos (la limitaciones del saber y los problemas de la formalización) se

han privilegiado para pensar la transmisión de la clínica sin que cuestiones como el síntoma, la repetición, la transferencia, la identificación tengan mucha presencia en estas reflexiones. En segundo lugar, se identificó que los autores reconocen que el problema de la transmisión se presenta de forma distinta en Freud y en Lacan, en el caso del primero la publicación de sus obras, las instituciones constituyeron el dispositivo privilegiado para sostener al psicoanálisis, mientras que para Lacan el problema se concentró mucho más en la transmisión producida en el final del análisis, con efectos mismos sobre las instituciones y los dispositivos. Finalmente lo que resultó más importante para un cambio en el tema de investigación fue la presencia recurrente del concepto de *estilo* al momento de referir a la transmisión, con la característica de que ese concepto no solía ser desarrollado de manera sistemática.

Este indicio tomó mucha más relevancia cuando se realizó una primera aproximación a un conjunto de afirmaciones hechas por Lacan en torno a la transmisión. En principio su afirmación, ofrecida en *Intervención sobre la transmisión* (1978) según la cual, “el psicoanálisis es intransmisible” lleva a pensar en una imposibilidad cuyas razones no son expresadas por él en ese texto, pero sirve para expresar otra idea no menos importante, su consecuencia, esto es, que como él dice “cada analista sea forzado - ya que hace falta que sea forzado - a reinventar el psicoanálisis”, y lo reinvente “según lo que haya logrado retirar del hecho de haber sido un tiempo psicoanalizante, que cada analista reinvente el modo (*façon*) en que el psicoanálisis puede durar” (Lacan, 1978). Así, a la intransmisibilidad Lacan respondía con la reinvención del psicoanálisis por cada analista, una reinvención a partir de lo que un analista puede extraer de su propio análisis.

Pero la inexistencia de la transmisión contrastaba con otras afirmaciones del mismo Lacan en las que la transmisión no sólo era posible sino que se identificaba aquello que sería transmisible. En efecto en *El psicoanálisis y su enseñanza* consideraba que

Todo retorno a Freud que dé materia a una enseñanza digna de ese nombre no se producirá sino por la vía por donde la verdad más escondida se manifiesta en las revoluciones de la cultura. Esta vía es la única formación que nos permite tener la

pretensión de transmitir a aquellos que nos siguen. Se llama un estilo. (Lacan, 1957, p.430)

Dicho así “un estilo” es la única “vía” de transmisión de aquellos que siguen la formación en el retorno a Freud, y es única puesto que revela una verdad, puesta a operar en las revoluciones de la cultura.

Ahora bien, si en un caso el psicoanálisis es intransmisible pero reinventable en función de aquello que cada analista ha extraído de su propia cura y, en otro caso, lo que puede ser transmitido lo es por la vía de un estilo, se podía pensar que no son dos consideraciones necesariamente opuestas. Y aunque los elementos de relación resultaban extraños, eran suficientes para plantear la siguiente pregunta de investigación: ¿Cuál es la función del estilo del analista en la transmisión de la clínica psicoanalítica?

El “caso”, asunto de interés al comienzo del recorrido, ya había perdido toda presencia en la pregunta, en cambio el estilo había colonizado su lugar. Otro giro, sin embargo estaba por ocurrir, ello gracias al estado del arte relativo al tema así planteado.

Se puede decir -una vez hecha la revisión de antecedentes- que si hay interés afirmado por el concepto de estilo en psicoanálisis, es en particular en el psicoanálisis lacaniano. Al mismo tiempo que en esas distintas aproximaciones estudiadas se identifica que los autores recurren, casi siempre, a los mismos pasajes de la enseñanza de Lacan; hay una especie de rigor teórico coincidente que toma el valor de un consenso.

En los trabajos considerados se aprecian dos grandes tendencias en las indagaciones, una de ellas orientada a pensar la articulación del estilo con temas propios del psicoanálisis en extensión. En buena parte estos trabajos se remiten a elucidar el estilo, como rasgo del autor, presente en la escritura del texto publicado, o de la enseñanza profesada. Así se encontró que algunos autores orientan sus reflexiones a determinar el tipo de estilo que podría ser endosado a Lacan, teniendo en cuenta distintos movimientos artísticos: para algunos Lacan muestra un estilo manierista, para otros un estilo barroco (Vincent, 2016), o uno a medio camino entre

estos (Mourano, 2004); recurriendo a adjetivos propios de la retórica otros autores destacan en la enseñanza de Lacan la presencia de un estilo aforístico (Arrivé, 1993, Vincent, 2016), irónico (Arrivé, 1993, Vincent, 2016), ensayístico e incluso -para algún lingüista- irritante (Mounin, 1969). En esta misma tendencia se advierte un interés comparatista de la escritura que apoya la transmisión, así se llega a considerar que mientras Freud recurre a un estilo novelado que invita al lector a comprender, Lacan se sirve de un estilo poético (Porge, 2005; 2001) que introduce enigmas en el lector, al modo como la poesía se aproxima a lo real (Gasquet, 2008). Una tercera perspectiva de esta tendencia se evidencia un interés epistemológico, en ella se intenta forjar una noción de estilo a partir de relacionarlo con otros conceptos, como el de verdad y saber (Iannini, 2009) o se toma esta noción (estilo) para distinguir el lugar del discurso psicoanalítico respecto a la ciencia como “arte del bien decir” (Ferrerira, Silva y Carrijo, 2014).

En la otra perspectiva, la que considera al estilo en el orden del psicoanálisis en intensión se destacan los desarrollos relativos al estilo del analista (Guyomard, 1998; Zapata-Reinert, 2007; Willington, 2010; Hagué, 2013). Ese estilo es comprendido, la más de las veces, como un *savoir faire* (saber y hacer) específicamente en el orden de la interpretación (Guérin, 2013, Hagué, 2013, Quinet, 2015). No obstante se identifican algunas disparidades en lo que respecta al lugar que ese estilo tendría en la experiencia: mientras que algunos lo consideran como la “marca que el analista hace incidir en su acto” y la vía por la cual el deseo del analista “toma cuerpo” (Quinet, 2009), en otros casos se considera que en el discurso analítico el analista es “*sin estilo, sin figura*”, en tal sentido, se dice, que conviene no servirse del *sinthome* para hacer estilo (Bousseyrroux, 2016).

De otro lado se aprecia que existe una tendencia a definir el estilo a partir de la clave *savoir faire*, asociada al fin de análisis y que no es pensada del mismo modo. En efecto el complemento que acompaña a esta expresión anunciado con la preposición “con” abre esa clave a distintas interpretaciones como “saber hacer con el síntoma”, “saber hacer con la castración”, “saber hacer con el *sinthome*”, “saber hacer con lo real” y a declinaciones como “saber hacerse una conducta”, “hacerse a la identidad” etc. Todas ellas son expresiones que si bien intentan nombrar lo esperable de un “final de análisis” dicen cosas que no son

idénticas, aunque remitan al *savoir faire*. Y esta variabilidad resulta mucho más inquietante por cuanto son esas expresiones las que se ponen en el lugar de eso que Lacan indicaba que debía retirarse de la propia experiencia para operar como analista.

En función de estos hallazgos, la pregunta de investigación fue reformulada, dejando de lado el problema de la transmisión en el horizonte extensivo para poner el acento en las coordenadas específicas de la experiencia analítica. Así tuvo lugar la siguiente pregunta de investigación ¿Cuál es la función del estilo del analista en la experiencia analítica?

Planteada la pregunta de investigación se consideró pertinente examinar la especificidad e incluso la pertinencia que podría tener con respecto a los antecedentes estudiados. Preguntas próximas a la que se acaba de exponer estaban ya presentes en varios de los trabajos revisados, no obstante la respuesta a construir apostaba por ser diferente a partir de intentar ampliar el reconocimiento del problema, considerando una buena parte, sin pretender la totalidad, de la enseñanza de Lacan. Ello porque en muchos de los trabajos revisados se hacía una discusión de problemas próximos pero considerando un sector restringido de las contribuciones de Lacan, particularmente las que respectan al último periodo de su enseñanza. De otro lado porque la respuesta que proyectaba construirse partía del principio según el cual sólo la especificación de las coordenadas de la experiencia psicoanalítica darían lugar a que una noción como la de estilo -que está lejos de ser central en el psicoanálisis- pudiera ser discernida con cierta pertinencia en este campo. Así pues, la ampliación del espectro de discusión del problema y el intento de lograr mayor especificidad de la noción de estilo constituyeron la justificación más inmediata de este trabajo.

Para responder a esa pregunta se establecieron dos objetivos específicos. El primero de ellos orientado a establecer una noción de estilo que no se circunscribiera a un determinado momento de la enseñanza de Lacan, sino que pudiera ser el efecto de un recorrido que pusiera de relieve tanto el contexto de emergencia de la noción como las sucesivas modificaciones que pudiera haber sufrido. Un segundo objetivo se orientó hacia la definición de las especificidades de la experiencia analítica desde la perspectiva lacaniana, condición

necesaria para poder responder al objetivo principal, esto es, determinar la función del estilo del analista en dicha experiencia.

Para el cumplimiento de estos objetivos se empleó un método orientado a la dilucidación conceptual, enfocado al esclarecimiento de las nociones de “estilo”, y de “experiencia analítica”. Una de las características de este método consiste en el uso privilegiado de procedimientos indiciarios-constructivos. Estos procedimientos remiten a un doble movimiento, de análisis y síntesis, que permite estar abiertos al hallazgo, gracias a un privilegio de lo particular y del detalle, a la vez que implica la recomposición en unidades más amplias de comprensión. Se sigue así el método freudiano de acudir a las “nimiedades”, los “pequeños signos” para abarcar grandes problemas. Este método indiciario lee la realidad textual a partir de elementos con los cuales se establecen conexiones que explicarían la lógica de los hechos.

El segundo movimiento del trabajo indiciario, el constructivo, obedece a las directrices de *Construcciones en el análisis* (Freud, 1937). La construcción se funda en una interpretación que establece una relación hipotética, es decir abductiva, que responde al hecho de que el indicio sólo puede ser entendido término a término dentro de una cadena singular de elementos. El resultado final de este segundo movimiento es la producción de hipótesis.

Algunas de las características fundamentales de este método son:

- Sometimiento de la contradicción al ejercicio dialéctico. Para esclarecer los conceptos resulta necesario relacionarla con otros conceptos y problemas que recubren su problemática y sus tensiones. Así se toman los conceptos como haciendo parte junto con otros conceptos de una estructura teórica.

- Historización de las modificaciones: El establecimiento del concepto sólo puede realizarse a partir de un seguimiento histórico-estructural de las variaciones, crisis y momentos fecundos, en función de la exigencia fundamental de la estructura teórica

- Literalidad e Interpretación: dos recursos para abordar los textos dando todo el peso al tratamiento igualitario de todos los elementos del discurso, sin omisión alguna, pues cada uno de ellos es un posible inicio de una cadena asociativa. La interpretación por su parte toma en cuenta los desplazamientos, las condensaciones, evidenciables en el discurso mismo.

A partir de la pregunta de investigación, los objetivos planteados y la metodología propuesta se ha construido un texto compuesto por catorce capítulos, incluida la conclusión. Los trece capítulos conforman dos partes, la primera de ellas que va del capítulo 1 hasta el capítulo 5 constituye la concreción de lo planteado en el primer objetivo, esto es, el que se encaminaba al establecimiento de la noción de estilo en la enseñanza de Lacan. La segunda parte comprende 8 capítulos (del 6 al 13) y responde al objetivo orientado a la definición de las especificidades de la experiencia analítica desde la perspectiva lacaniana. El capítulo 14 es la síntesis del recorrido y plantea una respuesta que tiene, por supuesto y según la perspectiva metodológica considerada, un carácter hipotético.

Las fuentes bibliográficas consultadas en este trabajo se encuentran referenciadas al final. Sin embargo para el caso preciso de Lacan la cuestión merece una aclaración. Teniendo en cuenta la dispersión actual de su obra, las distintas versiones de las transcripciones de sus seminarios así como de las traducciones, se decidió citarlo de manera distinta cuando se trata, en particular, de su enseñanza oral: consignamos la fecha de la clase del seminario que se ha citado y no la fecha de establecimiento del texto, traducción o publicación, ello como forma de hacer el seguimiento histórico–estructural de las variaciones, crisis y momentos fecundos presentes en su obra, procedimiento fundamental que se corresponde con el método precisado para el desarrollo de este trabajo.

Primera parte

Hacia una noción de estilo

Capítulo I

El estilo como imposición

El tema del estilo tiene hoy una cierta situación paradójica, sufre de reducción al mismo tiempo que de expansión: de un lado se lo redujo, en la llamada escritura científica, a la normatividad en las publicaciones para realizar, de manera estandarizada, procedimientos que han alcanzado un grado de especialización según campos de conocimiento¹; de otro lado, se ha vuelto tema de análisis en campos distintos al de las artes, como es el caso de una *Antropología del estilo* (Jousset, 2008) fundamentada en la idea de una “estilística de la existencia” (Macé, 2011).

La discusión detallada de estos puntos de vista implicaría incursionar en temas que poco o nada contribuirían a la presente investigación. Con el interés de conformar un contexto de discusión que permita delimitar de forma preliminar la noción de estilo en psicoanálisis, se prefirió realizar una aproximación general al tema del estilo. En tal sentido se desarrollan los siguientes aspectos en el presente capítulo: 1. las variantes etimológicas de la palabra estilo, 2. las relación entre el malestar y el estilo en algunas consideraciones hechas por Freud y, 3. la presencia del problema del estilo en el paso efectuado por Lacan de la psiquiatría al psicoanálisis.

En “Notes sur l’histoire des mots ‘style’ et ‘stylistique’” André Sempoux rastrea el origen latino de la palabra *stilus*: era el nombre –dice- de un “instrumento compuesto de una varilla puntiaguda”, un “punzón para escribir” sobre una superficie de cera. (1961, p. 736). Cuando el punzón desapareció como instrumento regular de escritura y quedó reducido al uso en técnicas manuales específicas, la palabra pasó a referir la actividad de escribir y luego su resultado, es decir, el escrito. En ese deslizamiento metonímico el estilo ganó otro valor, el de *la manera de escribir*, que implica de forma directa a la persona del escritor, esto es, el agente de la escritura.

¹ Así existen manuales de estilo para las ciencias sociales, la educación y la psicología (APA, 2016), para las ciencias biomédicas (Vancouver, 2016), para la física y las ciencias naturales (Harvard, 2016), etc.

Harold Bloom presenta de manera sintética esos desplazamientos pero a partir de una perspectiva etimológica distinta:

Es bueno saber –dice Bloom- que uno de los significados vigentes de la palabra inglesa *character* (personaje) es el de señal o marca que se imprime, como una letra del alfabeto (“carácter”), pues refleja el posible origen de la palabra: el griego *kharaktér*, un estilo afilado o la marca de las incisiones del estilo. *Character* también quiere decir *ethos*, una actitud habitual ante la vida. (2005, p. 35).

De tal modo que los orígenes de la palabra inglesa *character*, tomada de la palabra latina, se remontan al griego que, en su traducción, coincide con la de estilo ya referido: tanto en calidad de instrumento puntiagudo como de trazo dejado sobre la superficie por efecto de dicho instrumento. Pero al remitirse al *ethos*, como actitud ante la vida, el carácter cobra un valor más abstracto, más psicológico, si se quiere. Este valor ha sido reafirmado en distintos momentos de la historia del arte, particularmente por aquellos pensadores que defienden la autonomía del arte en función de la particularidad del artista y en oposición a los criterios formalistas y culturales de dicha historia. La fuente de esta perspectiva se encuentra en el clásico aforismo *ogni dipintore dipinge sé* que indica, poco más o menos, el principio según el cual el cuadro revela el alma del pintor.

Históricamente esta perspectiva del estilo puede rastrearse en el reemplazo que la palabra *stile* efectuó sobre la palabra *maniere* bajo la pluma de Lomazzo en 1584 y con la cual este autor refería al temperamento particular del artista presente en la obra. Una tendencia que en los siglos XVII y XVIII tomó mayor peso como lo indica Dumarsais, quien en el siglo XVIII definió el estilo como “la manera particular en que cada uno expresa sus pensamientos” (1730, II, 2)², definición presente también en el pensamiento de Beccaria para quien, según palabras de Philippe Audegean, “Los clásicos saben que un escritor posee un modo de

² La idea del estilo como marca del individuo tiene una larga tradición que se concentra en los tratados clásicos de la retórica, entre los que se cuentan: *Sobre el estilo* atribuido a Demetrio de Falero, *Sobre lo sublime* de Pseudo Longino, y *Sobre formas de estilo* de Hermógenes de Tarso. Una larga tradición que no podemos tratar en detalle aquí dado nuestro interés de una presentación general.

expresión que le es propio; parece incluso que la palabra cada vez más llamada a designar esta singular cualidad de expresión es la del *estilo*.” (2003, p. 490).

La situación, sin embargo, está lejos de ser monolítica, en el mismo siglo XVIII el estilo recibió un “valor laudativo” que lo aproximó a lo bello dando lugar a un “conflicto de las concepciones” (Sempoux, 1961, p. 742). De un lado el estilo en su sentido laudativo permaneció como una herencia en la retórica formalista que acude a criterios externos de las obras para calificarlas, dejando de lado aspectos particulares del autor o aspectos propios de los estilos diversos. Así, cuando el estilo es asociado a un movimiento artístico, por ejemplo el impresionismo, se hacen entrar en un mismo espacio a expresiones artísticas y artistas que presentan muchas divergencias dadas sus singularidades expresivas. Cuando se habla de estilo en esta perspectiva aparecen factores que no son meramente formales y que impregnan el arte: por ejemplo una determinada época, un determinado lugar, un determinado manifiesto, una determinada técnica, un determinado interés de mercado, un efecto directo de la crítica, factores extrínsecos a los aspectos formales de la obra misma. Del otro lado de esta tensión, se encuentra la noción de estilo apoyada en la idea de “expresión particular” que dará lugar a una noción de estilo como diferencia o incluso desvío, lo que conlleva a la búsqueda, en la anomalía, del rasgo revelador del estilo. Por esta vía es un criterio psicológico y no estético el que se torna principal, dice Sempoux quien crítica tal perspectiva afirmando que ella se interesa más en los “monstruos lingüísticos” que en las obras de estilo.

En resumen, se aprecian dos tendencias distintas en la definición de estilo: una que se concentra en los aspectos repetitivos de la obra de un determinado artista que expresan su alma, su carácter, su personalidad -en esto los términos no son unánimes- y otra que haya la constante en factores externos a las obras mismas, dando lugar a “divergencias y variaciones” en el estilo. El estilo se define entonces como una constancia en la obra, ya de un rasgo singular de la persona del artista o de un colectivo.

Hoy se pueden encontrar distintas definiciones que indican una suerte de reafirmación de lo singular en la concepción del estilo, por ejemplo la del historiador del arte Meyer Shapiro, para quien el estilo es “sobre todo un sistema de formas con cualidad y expresión

significativas, a través del cual se hace visible la personalidad del artista” (1953, p.72). Le subsiste a esta forma de comprensión del estilo como revelación, la idea de una adecuación entre la expresión y la “personalidad del artista” que se puede apreciar mejor en las palabras de John Middleton Murry quien admite que “un verdadero estilo debe ser único, si entendemos por “verdadero estilo” la expresión verbal, completamente adecuada, de la manera de sentir de un escritor” (Murry, 1975, p.20). Dicho así, el estilo es la presencia de la singularidad del artista en la expresión.

De lo anterior se puede decir que la escritura es la actividad en la que el estilo tuvo su origen, y en su desplazamiento del instrumento al trazo y la posterior implicación del trazador se va gestando una acepción de estilo como marca propia del escritor legible en sus escritos, es decir, como *manera particular de expresión*. Este trípode (instrumento, trazo, escritor) otorga a la obra (pensada más allá de la escritura) el poder de revelación del alma del artista, y esta suposición se sostiene en una exigencia traducible de este modo: la *adecuación* entre el escrito -o cualquier forma de expresión- y los rasgos del escritor –o del artista en general. Se puede reconocer que a esta noción de estilo singular se le opone una más formalista que remite a una forma de hacer no exclusiva de nadie, y que alcanza el valor de ideal en un universo de artistas.

Hay, sin embargo, una variación importante a esta noción de estilo singular, el que se puede apreciar tomando como referencia el testimonio dado por Freud -un Freud decepcionado- en relación con su propia escritura.

En la obra de Freud no existe un tratamiento sistemático de la noción de estilo, esta noción no hace parte de su corpus teórico y su presencia en la obra, como palabra, es bastante extraña. Lo que a continuación se presenta es producto de haberlo recogido en mayor medida de su correspondencia personal.

“Mi estilo desdichadamente fue malo porque me sentía físicamente demasiado bien; tengo que estar algo miserable para escribir bellamente” (Freud, 1994/1899, p.405), le dice Freud a Fliess en carta del 6 de septiembre de 1899, al enviarle para su revisión lo que sería, quizá,

el texto más importante de su obra: *La interpretación de los sueños* (1986c/1898). En la confesión de Freud, *miseria, estilo y escritura* forman una cadena que pone en la miseria la razón del buen estilo, al mismo tiempo que al estilo se lo pondera según la escritura. El buen estilo es, pues, aquello que causado por la miseria se muestra en la bella escritura.

Cinco días después de aquella carta, Freud escribió otra al mismo Fliess y, de nuevo, el estilo fue asunto de decepción:

A las cuestiones del sueño como tales las considero inatacables; lo que en ellas me disgusta es el estilo, que fue 'enteramente' incapaz de encontrar la expresión noble sencilla, y cayó en lo ingenioso, la búsqueda de imágenes, las digresiones. Lo sé, pero la parte en mí que lo sabe y sabe apreciar, desdichadamente no produce (Freud, 1994/1899, p.406),

El malestar con respecto al estilo insiste, pero dice algo más: hay una “parte de” él que lo sabe pero, aun así, es impotente de hacer algo distinto. Ese estilo que le disgusta se le impone, nada puede hacer Freud para rectificarlo. Esta impotencia tomará otro valor en carta dirigida al mismo Fliess el 21 de septiembre de 1899:

Como certeramente conjeturas, mi murria se ha disipado, no después de una migraña, sino después de una buena serie de tales malestares. Pero creo que mi autocrítica no fue del todo injustificada. Tengo en alguna parte metido algún sentimiento de la forma, una estimación por la belleza como una especie de perfección, y las frases retorcidas, ufanas en sus giros indirectos que miran de reojo al pensamiento, de mi escrito de los sueños han afrentado gravemente a un ideal que vive en mí. Tampoco me falta razón si concibo este defecto de forma como un signo de un defectuoso dominio sobre el material. Tú lo habrás notado igualmente y siempre hemos sido demasiado honrados uno hacia otro como para que debamos fingir algo entre nosotros. El consuelo reside en la necesidad; es que no salió mejor (Freud, 1994/1899, p.410)

Esperando que Fliess fuera su lector, corrector y crítico, en realidad el más severo crítico era Freud mismo. Ese ideal, que según él había sufrido una afrenta con la escritura de *La interpretación de los sueños*, tiene como base un “sentimiento de la forma”, un sentimiento estético referido a un estilo que el escritor Freud no ve expresado en sus obras. La anhelada adecuación no se presenta, es que eso no parece depender de él, eso parece depender de otra cosa; y esa no correspondencia entre el ideal estético de su escritura y el escrito dan lugar a una insatisfacción que finalmente, es tolerada, como lo deja entrever la consigna del resignado: “es que no salió mejor”³.

Pero ¿qué sería esa otra cosa? Freud ofrece el siguiente indicio: “un defectuoso dominio del material”; así, *esa cosa no se deja dominar, esa cosa no se deja escribir sino de manera defectuosa*, tras lo cual el escritor experimenta un sentimiento de malestar por el “mal estilo”.

De manera concreta se puede decir que el estilo no parece depender, o por lo menos no totalmente, de la miseria del escritor Freud, el estilo parece estar determinado por el objeto, el material del cual el escritor pretende dar cuenta. Se observa en juego el desplazamiento de una causa del estilo primero situada en el malestar, en la miseria del escritor, a una causa del estilo situada luego en el objeto de escritura. Entre la miseria y el objeto entonces, ahí el estilo, no en un extremo o en el otro, sino entre, como resultado de la tensión producida por esas dos partes.

En *Psicopatología de la vida cotidiana* (1986d/1900) Freud ofrece un indicio más sobre la cuestión del estilo en el horizonte de la adecuación. Allí considera que hay situaciones en las que un hombre no tiene riesgos de trastrabarse, es decir, de cometer balbuceos o tartamudeos, ocasiones como: “(...) en audiencia con Su Majestad, en un cortejo amoroso de intensión seria, en un alegato en defensa del buen nombre y honor ante el jurado” (p.102), situaciones en las que –dice Freud– “*uno se juega entero*”. A diferencia de esas situaciones, en los equívocos, los deslices, el trastrabarse, etc. no se está acorde consigo mismo, no se está

³ Pero, y a pesar de este duro juicio, no dejaría de estimar a *La interpretación de los sueños*, según el prólogo a la tercera edición inglesa, como “el más valioso de sus descubrimientos” y considerar que, “Un *insight* como este no nos cabe en suerte sino una sola vez en la vida” (Freud, 1986c/1898, p.27).

jugado enteramente y sin embargo algo, que no es *uno*, se juega. Con esta premisa Freud plantea el principio para rastrear el “estilo de un autor”:

Una manera de escribir clara e inequívoca nos avisa que el autor está acorde consigo mismo; y donde hallamos una expresión forzada y retorcida, que, según la acertada frase, hace guiños en varios sentidos, podemos discernir la presencia de un pensamiento no bien tramitado, complejo, u oír los ecos de la ahogada voz autocrítica del propio autor (Freud, 1986d/1900, p.102).

En esta perspectiva la incidencia del objeto puntualizada arriba se pierde, para dejar al buen estilo como resultado del hecho de que hay autor acorde consigo mismo y, en ese sentido, que hay pensamiento bien tramitado sin ocasión de autocrítica. Pero salta a la vista este hecho, el objeto, el inconsciente, viene a constituir aquello que hace obstáculo -ya sea en el orden de objeto epistemológico, es decir, escribir sobre el inconsciente y sus formaciones, o en el orden de la experiencia vivida de estas formaciones del inconsciente- tanto para encontrar el “buen estilo” como para sostener la idea de un hombre que se juega entero; lo que se impone en este “mal estilo” es la verificación de que no hay hombre “entero” cuando del inconsciente se trata.

Las escasas referencias de Freud relativas al estilo permiten, sin embargo, plantear las siguientes consideraciones. Al poner de presente la idea del estilo como producto de la adecuación entre la obra y la personalidad del escritor y al tomar a Freud como referencia surgen dos perspectivas distintas: la de la miseria del escritor y la del objeto difícil de dominar pero, además, la siguiente consecuencia: reafirmar la idea del estilo en función del hombre entero, del “uno que se juega entero”, es decir, un uno “acorde consigo mismo”⁴, se va en contravía de lo que implica la idea del inconsciente, justo *eso que no se deja dominar*. Este malestar de Freud con respecto al estilo que deriva en la idea de no jugarse entero, es un

⁴ Esa tentativa del estilo como “un ser acorde consigo mismo” estaba ya presente en la máxima de Buffon (1753) según la cual “El estilo es el hombre mismo” que afirma la idea de que el estilo compromete todas las facultades del hombre en su interés por encontrar una perfecta adecuación de su decir a la cosa, y que eso hace al hombre distinto de las otras criaturas, es la idea del hombre que se juega entero en la búsqueda de esa adecuación, pero el lapsus, el desliz, el trastrabarse muestran, como sabemos, la falla de esa adecuación.

efecto del objeto del que se escribe. En este sentido el “mal estilo”, como a despecho lo muestra Freud, introduce un punto importante que no se había colegido a partir de la revisión etimológica de la palabra “estilo”: el objeto del que se escribe. Un estilo acorde no a la personalidad del escritor sino al objeto de escritura, el material, aquello acerca de lo que se escribe, es una vertiente distinta.

Más allá de estas apreciaciones, no se encuentran en la obra de Freud mayores referencias explícitas al estilo⁵. La cuestión se presenta de forma distinta en Lacan. El problema del estilo está presente incluso antes de que hiciera su paso al psicoanálisis. Como psiquiatra, durante los años 30, su interés por las producciones literarias de los locos es evidente, y dicho interés se encuentra, según se pasará a ver, articulado con el tema, del estilo hasta hacerlo constituir en “el problema del estilo”.

Comprender el estilo como manera particular de expresión del artista plantea una correspondencia de elementos, de modo que, por ejemplo, cierta forma de escribir es la expresión de cierto carácter o incluso personalidad del escritor. Idea que aparece en Lacan cuando establece, en sus investigaciones sobre la paranoia, la relación entre escritura y personalidad, admitiendo desde ya que sus precisiones recaen más sobre este último término que sobre el de estilo mismo.

El joven psiquiatra de entonces fue autor de tres textos que muestran su interés por esta relación. El primero de estos textos data del año 1931 y tiene por título “Escritos inspirados:

⁵ No son pocos en cambio los trabajos en los que se ha estudiado el estilo de Freud. En algunos de ellos se resalta ese bello estilo freudiano de escritura. “Los méritos literarios de los escritos de Freud son insoslayables” (Strachey, 1966) lo confirman sus traductores (Etcheverry, 1981), al tiempo que grandes literatos como Thomas Mann han considerado esos como obras maestras, es el caso de *Totem y Tabú* en el que Mann veía “la expresión de los grandes paradigmas de la ensayística alemana” (Mann, 1929). Otros han considerado, más allá de los escritos, la existencia de un “Estilo científico de Freud” (Hanly, 1982) como el resultado de haber integrado su persona “con toda su fuerza intelectual y emocional” a su trabajo científico, cuando lo usual es que el científico, anhelante de objetividad, se conduzca estrictamente orientado por los métodos preestablecidos. Se observa que estas apreciaciones sea en el orden del valor estético de la escritura o del ingenio científico de Freud, giran en torno a un valor laudativo del estilo.

esquizografía”. Hermana menor de la expresión de “esquizofasia”⁶, la “esquizografía” fue una expresión introducida por Lacan, Lévy-Valensi y Mignault en este texto. La definición más precisa la ha dado Lévy –Valensi en su *Précis de psychiatrie*. Allí dice que “La esquizografía es una incoherencia gráfica calcada sobre la esquizofasia. Ella puede, de todas formas, en la esquizofrenia, ser independiente de la esquizofasia” (1939, p.234). A las “incoherencias” destacadas en la definición, Lacan y compañía dieron el rango de “verdadero arte poético” en el texto de los “Escritos inspirados...”.

La necesidad de este nuevo término está dado por las observaciones realizadas sobre la producción escrita de una mujer llamada Marcelle C. En el resumen de la conferencia dada por estos tres autores -y de la que resultaría el artículo ya citado- se puede encontrar la siguiente descripción de la esquizografía:

(...) producción extremadamente activa de escritos en su mayor parte totalmente incoherente, contrastante con el carácter absolutamente normal del lenguaje hablado y la integridad de las funciones intelectuales (...) El mecanismo de estos escritos es constante, reproduciéndose allí mismo el segmento paranoico del delirio: inspiración e interpretación secundaria. Es a esta disociación, entre discurso verbal y escrito, con un mecanismo preciso, que los autores han pensado poder reservar el término de Esquizografía (Anónimo, 1931, p.1)

A estos escritos incoherentes se les considera como una “reproducción” del delirio, en otras palabras, el delirio consigue una duplicación en el escrito. Ciertamente esta relación entre escrito y delirio ya había sido puntualizada por Lacan en un artículo publicado meses antes

⁶ Kraepelin había acuñado el término alemán *Sprachverwirrtheit* (confusión del lenguaje) que posteriormente Bleuler tradujo como “*Schizophrenie*” (esquizofasia). Con ellas, uno y otro autor, se referían a la alteración profunda del lenguaje verbal, presente en algunos casos de la vieja *demencia precoz* o la posteriormente llamada esquizofrenia. En estos casos el lenguaje se presenta confuso e incoherente con una condición especial: no existen alteraciones graves en el orden del pensamiento. Era lo que el mismo Lacan había considerado como propio de la paranoia en un texto anterior titulado “Structure des psychoses paranoïaques” (1931) en el que afirmaba que “El grupo de las psicosis paranoicas se define por su *integridad intelectual* aparte de las perturbaciones estructurales concretas del delirio” (p.443). El esquizofásico se presenta mezclando palabras, formando neologismos y articulando palabras conocidas pero con un sentido alterado.

de esta conferencia con el título “Structures des psychoses paranoïaques”. Allí, luego de señalar el carácter irreductible de la construcción delirante y su reaparición después de la internación de los pacientes, afirma que el paso al acto, particularmente criminal, constituye en cambio una forma “soluble” del delirio, en la medida en que lo “extingue o aplaca”. Pero muy a menudo, anota, “el delirante, antes de acudir a los actos criminales, se habrá dirigido a las autoridades mediante una serie de quejas, escritos y cartas amenazantes” (p.443). Esos escritos aparecen entonces articulados al delirio en la medida en que no solo poseen su estructura, la reproducen, sino que además anticipan al acto que en algunos casos constituye el desvanecimiento del delirio mismo, de allí su importancia.

Los escritos –dice Lacan- son documentos muy valiosos. Deben ser recolectados cuidadosamente, obtenidos desde el momento de la entrada al asilo, cuando el paciente se encuentra en una exaltación asténica favorable (...). Tanto los que presentan delirios de interpretación como aquellos que presentan delirios pasionales producen abundantes escritos, con algunas diferencias: los escritos de los primeros son menos ricos en particularidades caligráficas (1931, p.443).

Los escritos de los delirantes pasionales presentan una diversidad caligráfica compuesta de letras de diferentes tamaños, palabras destacadas, disposición particular de párrafos. Pero más allá de estos detalles lo importante a considerar es que la esquizografía es pensada no de un modo aislado, sino en función del lugar que tiene el escrito en relación con la estructura del delirio.

Los autores de los *Escritos inspirados...* demuestran esta relación a partir del análisis detallado de los escritos producidos por Marcelle C. Ella es una mujer de 34 años. Nada de su producción verbal se presenta a sospecha: “Sus palabras son siempre vivas, orientadas, adaptadas, juguetonas a veces”⁷ (p.76). Presenta, no obstante, un “delirio polimorfo” en el que muchos asuntos confluyen: la protesta por haber sido mal evaluada en un examen, la reivindicación por el hecho de haber sido internada, el odio dirigido tanto a una tal Melle G.

⁷ En la versión aparecida en *Pas-tout-Lacan* que a su vez toma como fuente el texto aparecido en la compilación *Travaux psychiatriques (1926-1933)*. Es de esta versión que se toma la paginación.

por haberle robado la plaza de trabajo como institutriz de primaria, como a hombres que había conocido recientemente y a los que describe no sin cierta ambivalencia indicadora de su posición erotomaniaca y, finalmente, el idealismo presente en la idea de ser una nueva Juana de Arco, más ilustrada.

Los escritos de Marcelle C. son tomados en la perspectiva de identificar los “fundamentos sobre los que reposa el delirio” polimorfo, teniendo en cuenta que el carácter paranoico manifestado con mucha anterioridad no era fácil precisarlo por la vía del interrogatorio, esto es, de su producción verbal. Así se entiende el valor que tienen estos escritos para los autores del artículo: “Damos –dicen ellos- (...) a toda interpretación llamada "filológica" un valor de síntoma” (p.82).

La indagación realizada por los psiquiatras pudo identificar varios momentos de automatismo mental caracterizado como “fenómenos elementales *impuestos* o llamados de acción exterior”, acompañado de una producción prolífica de escritos. La inspiración, como ha sido nombrado este fenómeno en sus variedades, es definida allí en términos que son los de Marcelle C.: una imposición no irresistible ni rigurosa sino bajo un modo ya formulado (p.82). Esta inspiración le acude a ella no en presencia de un médico sino cuando escribe sola. La enferma frente a sus escritos muestra una fuerte convicción referida a su valor, ella cree que “son muy comprensibles” al mismo tiempo que sus “inspiraciones” le son totalmente extrañas; ello no impide, sin embargo, la existencia de un sentido que aunque se le escape le debe ser claro para quien estos escritos están dirigidos.

De otro lado su escritura es, en parte, una respuesta a la inconformidad con respecto al lenguaje: “Yo voy a hacer evolucionar la lengua –dice-. Hay que cambiar las viejas formas”. Su convicción, su interés reformador, la sobreestimación de sí y la falsedad de juicio, es decir, la “estructura característica del delirio” se encuentra allí evidenciada. En resumen, los autores encuentran justificado afirmar que en esos escritos de Marcelle C. se presenta una estructura que “es idéntica a la estructura de todo el delirio” (p.83).

Tras analizar en detalle los diferentes trastornos presentados en estos escritos en los órdenes verbal (en las formas de las palabras), gramatical (en la construcción sintáctica), nominal (transformaciones operadas en el nivel del sentido) y semántico (la incoherencia) los autores ponen en relación estos trastornos con los juegos propios de la escritura surrealista. Y no dudan en considerar que “es imposible (...) no notar el notable valor poético que, a pesar de algunos defectos, alcanza ciertos pasajes”. Pero además señalan, a propósito de la carta que se le ha demandado escribir a la enferma, que su posdata inspirada es verdadera “arte poética”, allí, dicen ellos, “la enferma retrató su estilo” (p. 373).

Ese estilo se muestra en un plano en el que se superpone la escritura poética y el delirio, al mismo tiempo se da a entender una relación de Marcelle C. con su propia escritura que habría que llamar de disociación, en la que el nuevo lenguaje le resulta incomprensible a ella misma. Este lenguaje escrito comparte con el delirio características que no resultan más que del automatismo, por lo mismo es involuntario. Aunque estos escritos posean rasgos tan elevados la conclusión de los autores no va en este sentido, al identificar la presencia de estereotipias de pensamiento presentes en el texto como índice patológico de los mismos concluyen que no hay nada de inspiración en juego, se trata sólo de automatismo allí donde el pensamiento es deficitario.

Nada es menos inspirado –afirman-, en el sentido espiritual, que esta escritura sentida como inspirada. Cuando el pensamiento es corto y pobre, el fenómeno automático lo suple. Se siente como externo porque es un sustituto del déficit de pensamiento. Se considera válido, porque es llamado por una emoción esténica (p. 89).

En tal sentido si Marcelle C. “retrató su estilo”, dicho estilo no parece ser aquí el objeto de una elección consciente y deliberada sino el fruto del automatismo mental que compensa ciertamente un déficit de pensamiento. Dadas estas circunstancias se puede afirmar que el estilo es, en este caso, la huella escritural del automatismo mental. Lejos de generalizar esta definición se la destaca para notar, más adelante, la diferencia que se establece a la luz de otro caso (Aimée).

¿Cuáles fueron los ecos de este escrito en el pensamiento psicoanalítico de Lacan? Lejos de ser un tema de ocasión los “Escritos inspirados...” fueron una referencia; en efecto en 1975 en el contexto de su seminario sobre Joyce, Lacan dirá con precisión que:

Es cierto que entrar en esta vía arrastra, como lo testimonia que yo he comenzado por escribir: Escritos inspirados. Es un hecho que fue así que comencé, y por eso no tengo que asombrarme demasiado por encontrarme confrontado con Joyce; es precisamente por eso que me atreví a plantear esta cuestión, la cuestión que formulé hace un momento: ¿Joyce estaba loco? ¿Y por qué sus escritos le fueron inspirados? Joyce ha dejado una enorme cantidad de notas, de garabatos. Scribbledehobble” (Lacan, 1975-1976, clase del 10 de febrero de 1976).

Así que más de 40 años después el tema vuelve a aparecer con una vigencia tal que lleva a plantear una de las preguntas centrales de ese seminario, en este caso con respecto a la locura de Joyce. La inspiración de la que hablaba Marcelle C. es elevada en este nuevo contexto, de forma explícita, a una referencia fundamental para pensar la fuente de los escritos de Joyce. Y la vigencia resulta tanto más palpable puesto que en la clase siguiente del mismo seminario sobre Joyce Lacan pondrá sobre la mesa el tema de las palabras impuestas, una variación específica del automatismo mental ya comentado en el caso de Marcelle C.

Por lo pronto se puede afirmar que si en los escritos de Marcelle C. su estilo es retratado, este “su” es ambiguo, pues como los autores señalan esos escritos no son el producto de una inspiración, sino de una imposición.

Un año después de la publicación de “Escritos inspirados: esquizografía” Lacan presenta su tesis relativa a las relaciones entre la psicosis paranoica con la personalidad (1932), en ella la noción de “sintaxis original” se hace presente como referente del análisis de las “Producciones literarias”, en este caso de Aimée. En el capítulo titulado “Examen clínico del caso Aimée” (pp: 138-188) se sitúan las coordenadas generales de este caso.

El delirio en este caso es complejo, reúne “la gama casi completa de los temas paranoicos”: persecución, grandeza, celos, interpretación, prejuicios, etc. Como en el caso de Marcelle C. los escritos de Aimée comparten con el delirio una estructura. Esas producciones literarias que Aimée pensaba publicar son consideradas por Lacan en función de dos propósitos clínicos: “informan acerca del estado mental de la enferma en el tiempo de su composición” y “permiten captar en vivo ciertos rasgos de su personalidad”, lo que conduce a establecer “las relaciones del delirio de la enferma con su personalidad” vía los escritos (Lacan, 1932, p.161). Manifestación explícita e inequívoca de la idea clásica según la cual el escrito revela la personalidad del escritor, pero con un matiz que es preciso puntualizar: la concepción específica de “personalidad” expuesta por Lacan y que se retomará más adelante.

Por ahora se precisa una descripción de los escritos de Aimée. Dos novelas escritas ocho meses antes del atentado acometido por ella contra la actriz Huguete Duflos son el material sometido a análisis por parte de Lacan. Estos escritos no presentan ninguna “particularidad tipográfica”: no hay en ellos lo que suele presentarse en escritos realizados por “paranoicos interpretantes” (“mayúsculas iniciales en sustantivos comunes, subrayados, palabras que se destacan de las demás, tintas diversas”), no hay estereotipias mentales que den a pensar en un “automatismo impuesto”. Diferencia radical con respecto a Marcelle C., y que conduce a una valoración distinta de los escritos.

En las dos novelas se identifican rasgos comunes: unidad, tono y estructura. No hay en su concepción un plan determinado de escritura. Lacan juzgó la primera novela de Aimée del mismo modo que los escritos inspirados de Marcelle C., le atribuyó un “verdadero valor poético” a la primera novela de aquella. Allí donde aparece una expresión incompleta o mal establecida Lacan verá falta de práctica de Aimée, más no un “déficit de pensamiento” como en Marcelle C. No hay nada en los escritos de Aimée que pueda llevar a pensar en la existencia de un automatismo impuesto, por lo mismo una esterotipia: “Las dos novelas están hechas, por el contrario, -dice Lacan- de una sucesión de frases breves, que se encadenan con un ritmo que impresiona desde el principio por su naturalidad y su tono elocuente” (1932, p.163). Naturalidad, elocuencia, sucesión y concisión son las características de una sintaxis

muy distinta a la que se presenta cuando los escritos se hayan determinados por el automatismo de pensamiento.

Los escritos de Aimée contienen cierto primitivismo evidente en el uso de regionalismos y la referencia constante a su “terruño” y a las épocas propias de su infancia. No hay la mayor presencia de una educación literaria más que la hecha a título de autodidacta; cosa que Lacan verá como un factor del restringido provecho literario de estos escritos. Así Aimée es presentada, a partir de su primera novela titulada *El detractor*, como una campesina que sabe hacer los oficios de tal. La novela sigue una estructura que se corresponde con “el ritmo psíquico de Aimée”: los arrebatos, los descensos, el remordimiento y la culpa, específicamente en relación a uno de los personajes, una madre con respecto a su hija muerta, la heroína de la novela. Este “ritmo psíquico” es una manera de llamar a la adecuación entre el delirio y la personalidad que se revela en el escrito.

La segunda novela titulada *Salvo nuestro respeto* es una sátira. No tiene el mismo valor estético de la primera –dice Lacan⁸–, por el contrario las dificultades propias del género se combinan con las “faltas de cultura de la autora” para dar como resultado una obra compuesta de “perogrulladas, declaraciones triviales, lecturas mal entendidas, confusiones en las ideas y en los términos, errores históricos” (p.174). El automatismo mental hace presencia en forma de fugas de ideas aunque de manera esporádica. Al mismo tiempo esta novela que no carece de valor pues presenta de forma más evidente la estructura del delirio, y en ese sentido deja ver mejor la relación de los temas con “la personalidad de la enferma”, entre ellos: la persecución, las interpretaciones delirantes, la adivinación de pensamiento, la reivindicación etc. Estas apreciaciones sobre los escritos de Aimée conducen a plantear una secuencia que va en la siguiente dirección: el escrito impregnado de los temas del delirio pone de presente la personalidad. El producto concreto que es la novela contiene los temas de la formación idéica que es el delirio y esos temas permiten deducir el contenido más abstracto que es la

⁸ Valoración que expresa de manera más extensa en su texto *Acerca de la causalidad psíquica*. Allí dice que: “Aquella enferma me había atraído por la ardiente significación de sus producciones escritas, cuyo valor literario sorprendió a muchos escritores, desde Fargue y mi querido Crevel, que fueron los primeros en leerlas, hasta Joe Bousquet, que las comentó inmediatea y admirablemente, y Éluard, que hubo de recoger no hace mucho su poesía “involuntaria”. Se sabe que el nombre de Aimée, cuya persona he disfrazado, es el de la figura central de su creación novelesca” (1946, p.167).

personalidad; así, tanto el escrito como el delirio se hacen comprensibles sólo en su remisión a ella. En este sentido si se quiere insistir en la idea de que el estilo es la expresión de la personalidad del escritor en su obra, conviene precisar antes lo que Lacan entiende por personalidad.

Su concepción es crítica con respecto a un punto de vista psicológico común que hace de la personalidad el “elemento de síntesis de nuestra experiencia interior”, que “afirma” y “realiza” esa unidad a partir de tres tareas: armonizar, jerarquizar y elegir entre nuestras tendencias (Lacan, 1932, p. 29-30). Es crítico del punto de vista metafísico tradicional que alude a una triple característica de la personalidad: “unidad sustancial”, “portador en el psiquismo de una entidad sustancial” (razón, alma o imperativo categórico) y “arbitro moral” (p.31), y también es crítico del punto de vista psicológico científico que reduce al “sujeto (...) al lugar de una sucesión de sensaciones, deseos e imágenes”. (p. 32). En oposición a estos tres puntos de vista Lacan presenta un concepto dialéctico de personalidad, entendiendo por ello el hecho de que la personalidad no evoluciona según una dirección rígida predeterminada, sino que presenta cambios. Esto se fundamenta en un principio, antagónico al psicológico, según el cual el sujeto está determinado por “una ley evolutiva en lugar de una síntesis psicológica” (p.39), evolución que debe entenderse como un “desarrollo *regular y comprensible*” (p.36).

Así Lacan considera tres aspectos como necesarios si se pretende hacer relaciones entre una expresión humana y la personalidad. En ellos no aparece la referencia a una unidad sintética de cuño sincrónico, más bien lo que se presenta bajo la rúbrica de la comprensión y la experiencia (*Erlebnis*) es una perspectiva diacrónica:

1] un desarrollo biográfico, que definimos objetivamente por una evolución típica y por las relaciones de comprensión que en él se leen. (...); 2] una concepción de sí mismo, que definimos objetivamente por actitudes vitales y por el progreso dialéctico que en ellas se puede detectar (...); 3] una cierta tensión de relaciones sociales, que definimos objetivamente por la autonomía pragmática de la conducta y los lazos de participación ética que en ella se reconocen (Lacan, 1932, p.39).

Si se toma lo antes dicho con respecto a la noción de personalidad expuesta por Lacan para sopesar la idea del estilo como expresión de la personalidad del artista en la obra se obtienen los siguientes efectos:

- a. Lacan reafirmaría así la noción particularizante del estilo, pero fundamentada en los tres aspectos antes expuestos.
- b. El estilo no sería invariable sino que adquiere un carácter dialéctico en el sentido ya definido
- c. El estilo no sería monolítico sino que reflejaría las tensiones propias de la personalidad

Ahora bien, si se tiene en cuenta la experiencia paranoica y aquellos escritos de paranoicos analizados por Lacan donde el automatismo mental se hace presente, se encuentra la presencia de un estilo –pues Lacan nunca desdice este hecho- que es producto de una imposición que poco o nada le debe a la idea de estilo como expresión de la personalidad, en la medida en que el pensamiento se encuentra allí en déficit. Es preciso entonces retener dos ideas del estilo avizoradas a partir de la experiencia paranoica: el estilo como la huella escritural del automatismo mental, según se presenta en los escritos de Marcelle, C. y el estilo como expresión de la personalidad del autor según se presenta a partir de los escritos de Aimée, en particular su primera novela.

Esta conjetura transitoria puede ser enlazada con aquellos pasajes freudianos relativos a un “mal estilo”, no tomando como referencia el juicio que Freud realiza sobre sus escritos según un ideal estético o, como él lo llama, un “sentimiento de la forma”, sino teniendo en cuenta la revelación a partir del escrito de una cierta impotencia que aparece en la frase “es que no salió mejor”, y que deja a ese “mal estilo” -pero estilo aún- como el producto de una imposición intratable. Dicha impotencia no se refiere directamente al escrito sino a la relación del escritor con el objeto –en este caso el inconsciente- del que pretende dar cuenta con *La interpretación de los sueños*. Dicho de otra manera *el estilo no parece ser tanto la expresión de la personalidad del artista sino el producto de la imposición de un objeto.*

Esta perspectiva del objeto indica un camino distinto al de la comprensión psicológica del estilo. Un primer paso en este sentido muestra que hay una articulación entre la imposición de un objeto y el estilo demostrable desde distintos lados: en principio está presente en Freud, también en los casos de paranoia expuestos por Lacan. Un tercer lado de afirmación de esta perspectiva, que se pasará a desarrollar, implica al mismo Lacan en el lugar de aquel que padece los efectos de una cierta imposición. ¿En qué podría consistir lo que se acaba de afirmar? Para responder a ello, otra pregunta resulta necesaria ¿Cuáles fueron los efectos de la tesis psiquiátrica operados en Lacan?

La importancia del caso Aimée y de la tesis de la que hace parte es múltiple, no tanto porque las ideas con respecto a la paranoia resultarán inobjetables -de hecho más tarde Lacan dirá que tal vez la paranoia nada tenga que ver con la personalidad⁹ o que son la misma cosa- sino porque esa tesis está en relación con los siguientes hechos: a) el pasaje de Lacan de la psiquiatría al psicoanálisis; b.) pasaje que no es sin la referencia a un estilo que no resulta de la identificación a un otro, en este caso Freud, sino por la “fidelidad a la envoltura formal del síntoma” y c) esa fidelidad produce “efectos de creación” operados en una doble dirección: en Aimée pero también en Lacan. Sostener esto implica citar textos muy posteriores a los de la tesis de 1932, en particular fragmentos de dos conferencias: aquella dada por Lacan en Milán el 12 de mayo de 1972 y una de las conferencias en las universidades norteamericanas en 1975.

Lacan afirmará en varias ocasiones el hecho de que su tesis sobre la paranoia constituyó el punto de pasaje al psicoanálisis, al menos por este hecho: el comienzo de su propia experiencia como analizante. Así dice que:

En una cierta época... evidentemente no era una buena época bien elegida, pero no tenía opción... Entré en el psicoanálisis, así, un poco tarde. En efecto hasta ese momento... en neurología un buen día... qué me pudo pasar? He podido ver a eso que

⁹ Afirmación que se encuentra en las conferencias dadas por Lacan en las universidades norteamericanas durante noviembre y diciembre de 1975.

se llama un psicótico. He hecho mi tesis sobre eso: *De la psicosis paranoica – ¡oh escándalo! - en sus relaciones con la personalidad.*

Personalidad, piensen, no soy yo quien pueda burlarse. Pero en fin, en ésta época eso representaba para mí, una nebulosa, en fin, cualquier cosa... que era ya suficientemente escandalosa para la época, quiero decir que eso tuvo un verdadero efecto de horror.

En fin, eso me ha dirigido hacia la experiencia de mi propio psicoanálisis. Después de eso vino la guerra, durante la cual he proseguido esta experiencia. Al finalizar la guerra he comenzado a decir que yo podría, tal vez, decir alguna cosa.

“Eso ¡no! –me han dicho- nadie comprendería nada... lo conocemos, se lo hemos señalado hace un momento” (Lacan, 1972, conferencia del 12 de mayo de 1972 Subrayado nuestro).

Pero ese pasaje a analizante, a hacer la experiencia de análisis, no es efectuado por una forma de operar como psiquiatra que, de alguna manera, constituía una práctica freudiana. En la conferencia de 1975 Lacan retoma la cuestión de sus inicios en el psicoanálisis pero añadiendo una referencia al estilo:

¿Cómo me volví psicoanalista? Yo he llegado a eso tarde, no antes de los treinta y cinco años. Había cometido lo que en Francia se llama una tesis de doctorado en medicina (...) La había llamado (...) De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad.

[...]

Tampoco les he dicho todo lo que he recorrido antes de interesarme en los psicóticos y antes de que ellos me condujeran a Freud, habiendo simplemente subrayado que, en mi tesis, yo me encontraba aplicando el freudismo sin saberlo.

No voy a comenzar de nuevo. Eso ha sido una suerte de desliz, debido al hecho de que al final de mis estudios de medicina fui llevado a ver locos y a hablar de ellos, y fui así conducido a Freud, quien habló de eso en un estilo que, para mí también, se

impuso por el hecho de mi contacto con la enfermedad mental (Lacan, 1975, Conferencia del 24 de noviembre. Subrayado nuestro.).

Ese estilo no tenía por fuente a la persona de Freud, se trataba de otra cosa, de un estilo tomado como una imposición –la palabra no es gratuita- a partir de la entrada en relación con la locura. Una imposición que también se lee cuando dice verse “dirigido” por “eso” hacia la experiencia del análisis. Una relación que estará determinada por el principio enunciado en *Nuestros antecedentes*. Allí, después de señalar el rastro dejado por Clerambault su “único maestro en psiquiatría” Lacan añade:

Singularmente, pero necesariamente nos parece, nos vimos conducidos a Freud.

Pues la fidelidad a la envoltura formal del síntoma, que es la verdadera huella clínica a la que *tomábamos* gusto, nos llevó a ese límite en que se invierte en efectos de creación. En el caso de nuestra tesis (el caso Aimée), efectos literarios, y de suficiente mérito como para haber sido recogidos, bajo la rúbrica (reverente) de poesía involuntaria, por el poeta Paul Eluard (Lacan, 1966, p.74).

Imposición, singularidad, ser dirigido por eso, necesidad e incluso ese “sin saberlo” están ahí para designar las características de aquello que marcó el ingreso de Lacan al psicoanálisis, y eso no se puede pensar sin considerar una suerte de lastre que la locura como objeto -vista desde las cualidades del síntoma freudiano a las que Lacan fue fiel- operó en el mismo Lacan. A ese efecto, que es el estilo, se puede dar el estatuto que él mismo le asignó a los escritos literarios de su Aimée, esto es, un “efecto de creación”, al mismo tiempo que se puede reconocer el estatuto dado a los escritos inspirados de Marcelle C., es decir, una imposición.

Como efecto de este corto recorrido se puede plantear una definición de estilo en los siguientes términos: *Marca dejada por la imposición de un objeto con efectos de creación*. Esa definición, sin embargo, está lejos de poderse afirmar como propia del pensamiento de Lacan en aquel momento, durante los años treinta.

Lo que se si puede considerar es que el estilo fue elevado por Lacan, en aquel momento, a condición de problema. Lo que no es poco si se tiene en cuenta que eso implica un intento de formulación para sacar esa noción de ese nivel de uso común en el campo de la psiquiatría. Sus preocupaciones con respecto al estilo eran permanentes, tanto como para escribir un texto cuyo tema principal era ese. “El problema del estilo y la concepción psiquiátrica de las formas paranoicas de la experiencia” (1933)¹⁰ es un texto que responde a la urgencia de abordar una indagación por el problema del estilo: “Entre todos los problemas de la creación artística, - dirá Lacan en la primera frase de ese texto- creemos que es el del estilo el que requiere más imperiosamente, y para el artista mismo, una solución teórica” (p.333). Y en seguida pondrá de relieve una posible comprensión antagónica de esta noción, es decir, como “fruto de una elección racional, de una elección ética, de una elección arbitraria” o como “una necesidad experimentada (...), cuya espontaneidad se impone a todo control...” (p.333). Esta segunda opción se corresponde con aquello que el automatismo mental implica, específicamente con los fenómenos de imposición presentes en Marcelle C. La primera opción, en cambio, se hace más cercana al modo de concebir la creación escrita de Aimée.

Lacan piensa que la nueva orientación psiquiátrica de aquel momento ha descubierto elementos concretos respecto al problema del estilo que se pueden verificar en el estudio de los “escritos de los locos”. El planteamiento es una crítica a la comprensión de la locura como efecto de un déficit o una atrofia de la función razonante. A ello opone el caso de las paranoias, las que “se presentan como particularmente fecundas en modos de expresión simbólicos que, aunque irracionales en su fundamento, no por ello dejan de estar provistos de una significación intencional eminente y de una comunicabilidad tensional muy elevada” (p.335). En este mismo sentido tampoco una atrofia de la función razonante puede demostrarse dado que la percepción se encuentra afectada por la interpretación, es decir que la atribución de un significado personal hace imposible la “neutralidad afectiva” exigida para

¹⁰ Este artículo publicado primero en la revista literaria *Minotaure* en junio de 1933 es recordado por Lacan el 8 de enero de 1969, en el contexto de su seminario. Allí dice, a propósito de su viejo escrito, que “En efecto, mi estilo es un problema. Será por ello que yo hubiera podido comenzar mis *Escritos*, con un viejo artículo que nunca releí, que versaba justamente, isobre el problema del estilo. ¡Quizá si relejera ese artículo eso se me aclararía!” Aunque no haya comenzado sus escritos con este artículo, vale la pena recordar que en ellos la primera palabra que aparece es justamente la de “El estilo” según se puede ver en la *Obertura*. Como quiera que sea sus escritos iniciaron con referencia a ese problema.

el “conocimiento racional”. Así la vivencia paranoica se encuentra excluida de toda “deliberación ético-racional y de toda libertad fenomenológicamente definible en la creación imaginativa” (p.336). Esta consideración reafirma la idea según la cual la experiencia paranoica da mayor consistencia a la idea de estilo como “una necesidad experimentada (...), cuya espontaneidad se impone a todo control...” y no como siendo el “fruto de una elección racional, de una elección ética, de una elección arbitraria”.

Lo más interesante es poder leer en este texto, de manera explícita, dos formas de comprender el estilo. dos perspectivas que, por lo pronto, se presentan como los miembros de una disyunción excluyente; se puede admitir, no obstante, que una cierta evidencia hasta ahora recogida del lado de Freud, Marcelle C. y Lacan mismo, tienden a afirmar esta idea de estilo como imposición¹¹.

Hay, sin embargo, una cuestión más que agregar, la que constituye entre otras cosas el horizonte del siguiente capítulo. Del estudio de los escritos de los locos Lacan extrae tres conclusiones: en primer lugar, que la significación de los símbolos es comparable con las creaciones del folklore y está en consonancia con aquellos sentimientos de los grandes artistas; en segundo lugar que los fenómenos agrupados con el nombre de “identificación iterativa del objeto” -la repetición de fantasías, reiteración de acontecimientos, la multiplicación de los personajes, el desdoblamiento alucinatorio de “la persona del sujeto”- están emparentados con los procesos de la creación poética, ellos son “una de las condiciones de la tipificación creadora del estilo” (p.336) y, finalmente, como más importante, que el valor de realidad de esos símbolos “engendrados por las psicosis”, no depende de la “comunidad mental de la razón”.

En seguida Lacan refiere que “la experiencia vivida paranoica y la concepción del mundo que ella engendra” pueden considerarse como “una sintaxis original”, pero sorprende esta conclusión: que esa sintaxis “contribuye a sostener, a través de lazos de comprensión

¹¹ No otra cosa decía Lacan en 1957 con respecto a su propio estilo: “yo no puedo hacer nada, mi estilo es lo que es” (1957-1958, clase del 13 de noviembre de 1957). Ese tono de impotencia es proporcional a esa suerte de imposición que implica el estilo.

característicos, la comunidad humana” (p.69). La conclusión es asombrosa puesto que implica el hecho de que el gran secreto de la sociedad se encuentra guardado en la paranoia, en esa sintaxis que es dable conocer, y su conocimiento es la introducción a la “comprensión” de los problemas correspondientes al estilo.

Capítulo II

De una sintaxis original a la causalidad psíquica

En el capítulo anterior se desplegaron varias tensiones con respecto a la noción de estilo. Una primera que implica la oposición entre lo particular y lo universal de modo que a la idea del estilo como expresión particular del alma del artista se le opone la idea de estilo como el conjunto de rasgos que caracterizan un movimiento artístico. Otra tensión, más interesante, es la que se produce en las pocas referencias de Freud al respecto y en las que se advierte una suerte de “mal estilo”, como un primer indicio de que el estilo puede ser el producto no de una conciencia plena del escritor sino la expresión de un límite de su dominio con respecto al objeto del que se pretende escribir. De esta perspectiva surge la posibilidad de formular una primera idea de estilo como *la expresión producida a partir de la imposición de un objeto*.

La revisión de algunos textos de un Lacan psiquiatra permiten identificar el tema del estilo en relación con el problema de la paranoia. Allí una nueva tensión se hace presente, esta vez, la generada por la oposición de dos concepciones del estilo: una como imposición y otra como elección libre. Los efectos determinantes que tuvo para Lacan el desarrollo de su tesis sobre *La paranoia en sus relaciones con la personalidad* se presentan como reafirmación del estilo en su relación con una experiencia de imposición, él mismo declara que en razón de aquella tesis se vio llevado al psicoanálisis, y remarca el hecho de que su encuentro con el objeto, que es la locura, impuso en él un estilo. Efecto de este conjunto de ideas se produjo la siguiente definición acerca del estilo: *marca dejada por la imposición de un objeto con efectos de creación*. Finalmente la referencia al escrito de Lacan cuyo objeto de análisis es el estilo contiene una afirmación de lo más importante, la idea de una “sintaxis original” como el secreto de la sociedad que se encuentra guardado en la paranoia y al mismo tiempo secreto del problema del estilo.

En este capítulo se examina la idea de una “sintaxis original” a partir de un conjunto de textos producidos por un Lacan que ha incursionado ya en el psicoanálisis. Este recorrido se hace

tomando como referencia una consideración de partida que busca ser demostrada: *lo que Lacan llama “sintaxis original” está fuertemente ligada al problema de la causalidad*. Esta perspectiva implica considerar distintos desarrollos teóricos que van a despuntar en una concepción específica del yo, del inconsciente y del sujeto. Se trata no tanto de elucidar estas nociones como de vincularlas con el problema del estilo que se revela en dicha sintaxis.

Seguir a Lacan en su sugerencia, implica volcar la mirada sobre los planteamientos hechos por él acerca de la paranoia con el fin de identificar esa “sintaxis original” que sería el comienzo de comprensión del estilo. Retomando su tesis se puede plantear esta pregunta: ¿Cuál es el problema fundamental tratado por Lacan en su tesis? La discusión de trasfondo versa sobre la causalidad de la psicosis paranoica. El concepto de personalidad juega su parte, por supuesto, en la medida en que afirma una causalidad psíquica y critica cualquier determinación que pudiera ser biológica y/o constitucional. Lacan se distancia de un criterio caracterológico que condujo a pensar la paranoia a partir de rasgos de carácter. Así dirá que:

Es posible que no se le reconozca a la psicosis ningún lazo unívoco con una disposición caracterológica definible, y que sin embargo predominen en su determinismo los mecanismos de la personalidad, a saber: el desarrollo, experiencias y tendencias de orden personal (Lacan, 1932, p. 48-49).

Lo que quiere decir, entre otras cosas, que un rasgo de carácter compartido por varios puede ser producto de personalidades completamente diversas o de entidades clínicas distintas¹². Lacan es consecuente con esta idea de personalidad cuando considera las predisposiciones que pudieran ponerse en la causa de la paranoia, en tal sentido afirma que estas deben considerarse innatas como “último recurso” en razón a que algo de la personalidad puede tener un sentido para el sujeto al ser vinculado con sus experiencias. Así que esa “predisposición” debe ser tomada en primer término como siendo de carácter psíquico. Las

¹² En su seminario sobre *Las psicosis* Lacan recordará esta forma caracterológica de comprender la paranoia, antes de que su tesis introdujera un cierto “alboroto” sobre la cuestión. Así recuerda que en Francia “un paranoico era un malvado, un intolerante, un tipo con mal humor, orgullo, desconfianza, susceptibilidad, sobrestimación de sí mismo. Esta característica era el fundamento de la paranoia; cuando el paranoico era demasiado paranoico, llegaba a delirar”(Lacan, 1955, clase del 16 de noviembre).

preguntas que surgen son dos: ¿cuáles experiencias condujeron a la paranoia? (puesto que no existe en primer término predisposición) y ¿cuáles son los efectos de esa paranoia sobre la personalidad?

Dadas estas afirmaciones se podría decir que si Lacan tiene algún interés en la personalidad no lo es tanto por la noción misma, sino para consolidar un punto de vista psicógeno de la paranoia. Lo demuestra el hecho sobre el que versa lo que llama su única hipótesis en la tesis: “Esta hipótesis consiste en decir que existe un determinismo que es específico del orden definido en los fenómenos por las relaciones de comprensibilidad humana. A este determinismo lo hemos calificado de psicógeno” (Lacan, 1932, p.285).

De otro lado el recurso a las nociones freudianas de yo, ello y superyó en su tesis implican una idea de la personalidad que no es ni monolítica ni armónica, sino más bien un sistema que es altamente conflictivo y evolutivo. Su conclusión más general en la tesis muestra que la noción de personalidad jugó su papel con el fin de defender una concepción psicógena de la paranoia por sobre concepciones biológicas y constitucionales tan reafirmadas; una de las consecuencias más notorias es el llamado al uso de un método que se aproxima al psicoanálisis:

La clave del problema nosológico, pronóstico y terapéutico de la psicosis paranoica –dice Lacan- debe buscarse en un análisis psicológico concreto, que se aplique a todo el desarrollo de la personalidad del sujeto, es decir, a los acontecimientos de su historia, a los progresos de su consciencia, a sus reacciones en el medio social (Lacan, 1932, p.314).

Un “análisis psicológico concreto” implica, más allá de la exhaustividad sugerida, el reconocimiento de una particularidad llamada personalidad que resulta -como ya se ha señalado en el capítulo anterior- de tres aspectos: el desarrollo biográfico, la manera como el sujeto comprende su propia historia, esto es su experiencia, y de las tensiones con los semejantes.

La acentuación de una perspectiva psicogenética de la enfermedad mental presente en la lectura del caso Aimée surgirá en relación con la entrada de Lacan en el orden psicoanalítico. Su análisis había transcurrido entre 1932 -momento de su tesis- y 1938, y comenzó su práctica analítica en 1936. Aimée se encuentra, según se dijo, en relación con la entrada de Lacan en análisis, pero será el psicoanálisis el que le permita a Lacan una acentuación de este tipo de causalidad, al mismo tiempo que el concepto de personalidad revele su valor transitorio, pues en la relectura del caso Lacan llegará incluso a refutar radicalmente el título de su tesis en 1975, cuando afirme, lo que ya se había indicado: que “la psicosis paranoica y la personalidad como tal no tienen relaciones, simplemente por esto: es porque eso es lo mismo” (Lacan, 1974-1975, clase del 15 de diciembre de 1975).

La incursión de nuevos conceptos e ideas imprimirán nuevas consideraciones con respecto a la paranoia. Si bien el concepto de *complejo* estaba presente en la tesis (1932) se encontraba subordinado a la noción de personalidad. La definición de psicógeno presente allí revela que la personalidad es la noción nuclear para la distinción de lo psicógeno: *Es psicógeno* –dice Lacan- un síntoma -físico o mental- cuyas causas se expresan en función de los mecanismos complejos de la personalidad, cuya manifestación los refleja y cuyo tratamiento puede depender de ellos (p. 41). En el texto *Más allá del “Principio de realidad”* (1936) se advierte una suerte de secundariedad de la noción de personalidad con respecto a al *complejo* cuando es definido como la vía por la cual “se instauran en el psiquismo las imágenes que informan a las unidades más vastas del comportamiento, imágenes con las que el sujeto se identifica una y otra vez para representar, actor único, el drama de sus conflictos” (Lacan, 1936, p.95), esto implica que la personalidad sea una formación de rasgos instaurados por esta vía, que la hace secundaria con respecto al complejo. Una cosa más, si como dice Lacan “el comportamiento individual del hombre lleva la impronta de cierto número de relaciones psíquicas típicas en las que se expresa una determinada estructura social” entonces el complejo vendría a ser la entidad explicativa de ese comportamiento -y no ya el concepto de instinto- relevando de paso las “relaciones psíquicas” al orden de la causalidad.

Otra noción, sin embargo, hace su entrada para referir a la unidad de ese complejo, la llamada *imago* que será considerada, nada más ni nada menos que como “objeto psíquico”. El valor

de esta noción se especifica mejor diez años después en *Acerca de la causalidad psíquica*. Allí dice Lacan que la *imago* “tiene por función realizar la identificación resolutive de una fase psíquica, esto es, una metamorfosis de las relaciones del individuo con su semejante” (Lacan, 1946, p.185). De modo que el concepto de *complejo* articulado al de *imago* afirma las relaciones con el semejante en el orden de la causalidad, que si bien la noción de personalidad contenía, no ponía de manifiesto el mecanismo de surgimiento: la identificación.

Se puede entonces pensar que más allá de la cuestión de la personalidad lo que se impone para Lacan es la pregunta por la causalidad de la locura. En tal sentido otros conceptos freudianos aparecen en escena (*complejo*, *imago*, *identificación*) para ordenar lo que será una posición enfática: una causalidad psíquica. Se ha señalado que la “sintaxis original” de la paranoia es la causalidad psíquica de la misma, a partir de la cual, como dice Lacan, se puede llegar a la “comprensión” de los problemas correspondientes al estilo. ¿Dónde, si no es en el texto *Acerca de la causalidad psíquica* (1946) donde se pudiera encontrar algún rastro de dicha sintaxis?

El contexto de este escrito no puede pasar desapercibido. Se trata de las críticas que Lacan hiciera al “órgano-dinamismo” de Henry Ey, del que piensa que hace parte del “organicismo” por no poder remitir la causalidad de la “enfermedad mental” sino al “juego de los aparatos constituidos en la extensión interior del tegumento del cuerpo”. (Lacan, 1945, p.152). La crítica de Lacan se desplaza rápidamente sobre la relación entre la verdad y la locura.

Hemos de ver –dice- que la cuestión de la verdad condiciona en su esencia al fenómeno de la locura y que, de querer soslayarlo, se castra a este fenómeno de la significación con cuyo auxilio pienso mostrar que aquél tiene que ver con el ser mismo del hombre (Lacan, 1945, p.153).

Lo que indica entonces, por una parte, que la causalidad de la locura está en relación directa con la verdad en la medida en que esta verdad es su condición. De otro lado, ese fenómeno

por estar articulado con la verdad implica al ser mismo. Los planeamientos son tan fuertes que conducen del fenómeno de la locura a una suerte de antropología.

Esta argumentación comienza señalando lo infundado de las críticas de Henry Ey a las teorías psicogenéticas. La indignación expresada por Lacan toma como referencia la siguiente afirmación hecha por aquel autor con respecto a las enfermedades mentales: “(...) son insultos y trabas a la libertad, no están causadas por la actividad libre, es decir, puramente psicogenéticas”. (p.157). Esa afirmación solo es posible porque, según Lacan, Henry Ey dejó de lado la creencia y la comprensión al estudiar los fenómenos delirantes y alucinatorios, para él se trata sólo de esto: un error, que explica a partir de fallas neurológicas. Pero esa explicación es contradictoria, observa Lacan, cuando señala que el mismo Ey localiza el “fenómeno de la creencia delirante” en los “pliegues del cerebro” bajo el calificativo de déficit, e insiste en que una creencia es muy por el contrario estar en “lo más alto del pensamiento” sin ningún declive. Pero si algo comparte Lacan con Ey es la idea de que en los fenómenos de “influencia” como de automatismo mental el sujeto no reconoce las producciones como suyas, a pesar de eso el sujeto se ve concernido personalmente, aunque al sujeto lo acompañe una sensación de extrañeza, en fenómenos como las alucinaciones, interpretaciones e intuiciones, esos fenómenos

Lo desdoblan, le responden, le hacen eco, leen en él, así como él los identifica, los interroga, los provoca y los descifra. Y cuando llega a no tener medio alguno de expresarlos, su perplejidad nos manifiesta asimismo en él una hiancia interrogativa: es decir que la locura es vivida íntegra en el registro del sentido (Lacan, 1946, p.164).

Esa localización de la vivencia de la locura dice bien cuál es la perspectiva argumentativa de Lacan. Ubicar la experiencia de la locura no sólo más allá del organicismo sino ponerlo en el orden del lenguaje, específicamente en el plano de la significación. Así dirá que “el fenómeno de la locura no es separable del problema de la significación para el ser en general, es decir, del lenguaje para el hombre” (Lacan. 1946, p.164). Esto lleva a suponer una línea de continuidad entre “el ser en general” y la experiencia de la locura; no hay en esta dirección una ruptura que pudiera hacer pensar en la locura como una experiencia por fuera del sentido

y del ser. Es que para Lacan, en este momento de su obra, si el lenguaje tiene importancia es en la perspectiva de que la palabra antes que signo importa por ser “nudo de significación” (p. 165). Es por ello que se plantea la tarea de “estudiar las significaciones de la locura” a partir de las formas particulares en que se presenta el lenguaje de los locos en el intento de comunicarse, ya sea de forma verbal o escrita. En un párrafo bellamente escrito hace el inventario de esas formas de presentación en las que debe buscarse las “estructuras de conocimiento”:

(...) esas alusiones verbales, esas relaciones cabalísticas, esos juegos de homonimia, esos retruécanos que han cautivado el examen de un Guiraud, y diré: ese acento de singularidad cuya resonancia necesitamos oír en una palabra para detectar el delirio, esa transfiguración del término en la intención inefable, esa fijación de la idea en el semantema (que tiende aquí, precisamente, a degradarse en signo), esos híbridos del vocabulario, ese cáncer verbal del neologismo, ese envasamiento de la sintaxis, esa duplicidad de la enunciación, pero también esa coherencia que equivale a una lógica, esa característica que marca, desde la unidad de un estilo hasta las estereotipias, cada forma de delirio, todo aquello por lo cual el alienado se comunica con nosotros a través de la palabra hablada o de la pluma (Lacan, 1946, p.166).

El valor otorgado a la significación está también presente a la hora de interpretar el paso al acto del loco, que no es una falta de control sino objeto de significación, puesto que – repitiendo a Guiraud- lo que el loco intenta alcanzar con su violencia sobre el objeto “no es más que el *kakón* de su propio ser” (p.173). Ese *kakón* es comprendido por Lacan como un algo (malo, oscuro, es decir, de las peores calificaciones) que siendo parte del ser, se intenta mediante el acto, eliminar en el exterior.

Lo que revela la locura en todas estas tentativas de solución impregnadas de significación (palabras, escritos, actos) es una cuestión que está en el fundamento del ser mismo, esto es, “una grieta abierta en su esencia” (Lacan, 1946, p.174). Grieta generalizada si se quiere, puesto que Lacan no tardará en afirmar que nadie está a salvo de ello: “Puede ocurrir –nos dice- que un cuerpo de hierro, poderosas identificaciones y las complacencias del destino,

inscritas en los astros, conduzcan con mayor seguridad a esa seducción del ser” que es la locura (p.174). Puede, dice, como puede que no, pero el segundo caso no se traduce como grieta ausente. Se identifica aquí el punto de anclaje de una serie de afirmaciones que aunque hayan tenido como fuente la experiencia de la locura adquieren un carácter generalizador propio de una antropología, dos particularmente: la significación y la grieta.

Esa grieta tiene un vínculo directo con la función de la imagen en el proceso de identificación que da lugar al yo y que Lacan había expuesto en su texto sobre la fase del espejo. En este texto, esa grieta está inscrita en esa situación generalizada e inicial de la especie humana denominada “*prematuración del nacimiento del hombre*”, descrita como “la incompletud y el “atraso” del desarrollo del neuroeje durante los primeros seis meses” (1946, p. 183). Atraso que lleva a una “prevalencia” de la estructura visual y de las formas visuales que serán objeto de identificación, por supuesto, a imágenes ideales tomadas como propias. No habría otro nombre para esta forma de relación con la propia imagen más que este: alienación. Y con respecto al otro, las experiencias de separación y destete conducen a formular otro término: “sacrificio primitivo”. Alienación y sacrificio son los nombres de “la estructura fundamental de la locura” pero que Lacan tomará para atribuir de manera más general al hombre en el sentido en que esta “discordancia” llamada “primordial entre el “yo y el ser” constituirá el fondo, la medida, de toda acción humana como intento de solucionarla. Una forma de solución es, en este sentido, la locura, por la vía de una identificación “sin mediación” para buscar “una coincidencia ilusoria de la realidad con el ideal” (1946, p.184).

Estas ideas remiten a lo que considerará como el “el corazón mismo de la dialéctica del ser” que pone de presente la locura, ese punto es el desconocimiento doble que muestra el loco: el “sujeto no reconoce en el desorden del mundo la manifestación misma de su ser actual”, pero además “porque lo que experimenta como ley de su corazón no es más que la imagen invertida, tanto como virtual, de su ser actual”. Las referencias hegelianas a este respecto son innegables. Lacan no cita el artículo de Hegel titulado “Antropología” aparecido en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1830), pero allí la locura es definida en términos simples no como, la “pérdida abstracta de la razón”, sino “sólo contradicción en la razón todavía presente” (Hegel, 1830, p.463). Lacan se ha servido de Hegel para -en contra de las

referencias de Ey, Descartes por ejemplo, pero no solo él- plantear el problema de la locura en términos que ya no son propios de paralelismo psico-fisiológico, tampoco en términos como deficiencia y falta de adaptación, sino eminentemente psíquicos. Bajo esta referencia toda base organicista de la locura se diluye.

Ese doble desconocimiento entonces es el que define a la locura, al mismo tiempo que evidencia la relación del sujeto al ideal y la puesta en juego de una “identificación sin mediación” entre el sujeto y ese ideal. Esa identificación inmediata implica que el loco cree ser lo que dice ser. El loco, para poner el ejemplo de Lacan, lo es por creer ser Napoleón, de modo que la creencia resulta de acortar la distancia entre el ser y el ideal.

Así la identificación se establece como “la causalidad psíquica” y la imago¹³ como el “objeto psíquico” a partir del cual se realiza la identificación primaria como forma de superación de esa hiancia. Lacan entonces se vuelca sobre la teoría de Freud relativa a la identificación para plantear una cuestión ya no exclusiva de la locura (su causalidad) sino del psiquismo en general (su origen).

Le da fundamento una forma de causalidad, que es la causalidad psíquica misma: la *identificación*; ésta es un fenómeno irreductible, y la imago es esa forma definible en el complejo espacio-temporal imaginario que tiene por función realizar la identificación resolutive de una fase psíquica, esto es, una metamorfosis de las relaciones del individuo con su semejante (Lacan, 1946, p.185).

Se nota que las nociones mismas de imago e identificación se articulan para definir un objeto y un mecanismo de la causalidad psíquica, pero al final del párrafo se decanta lo que parece ser el objetivo más fundamental de esta causalidad: la transformación de “las relaciones del individuo con el semejante”. De modo que siendo psicogenética la causalidad ella no es

¹³ El estatuto teórico de la *imago* no es menor. En este momento Lacan le otorga un valor epistemológico muy especial, hará bascular la psicología en torno a este concepto: “Creemos, -dice él- poder designar en la imago el objeto propio de la psicología, exactamente en la misma medida en que la noción galileana del punto material inerte ha fundado la física” (Lacan, 1946, p.185).

endopsíquica. La imagen de otro, semejante, no es opcional, sino condición para esta causalidad, al mismo tiempo que la identificación a la imago afecta las relaciones con el semejante pero también con el organismo. Los ejemplos no se hacen esperar, las observaciones etológicas ofrecen muchos hechos contundentes, la paloma hembra aislada de sus congéneres no ovula, aunque si entra en contacto visual –e impedidas las acciones de cortejo- con otro miembro de la especie, sea macho o hembra, se desencadena la ovulación. Lo que demuestra que la imagen de otro es necesaria para el desencadenamiento de ciertos fenómenos sexuales en los animales. Pero Lacan interroga ese poder de la imago en el campo humano: “¿Tiene, por tanto, la imago la función de instaurar en el ser una relación fundamental de su realidad con su organismo? ¿Nos muestra en otras formas la vida psíquica del hombre un fenómeno semejante?” (p. 179). Para responder invoca al psicoanálisis: la necesidad de repetición como “efecto del complejo”, la costumbre y el olvido como “los signos de la integración en el organismo de una relación psíquica”, el complejo de Edipo como “la experiencia capaz no sólo de provocar, por sus incidencias atípicas, todos los efectos somáticos de la histeria, sino también de constituir normalmente el sentimiento de la realidad” y, además, esa imago permite “dar cuenta de la estructura de los “fenómenos elementales” de la psicosis paranoica”. En resumen “el primer efecto de la imago que aparece en el ser humano es un efecto de alienación del sujeto. En el otro se identifica el sujeto, y hasta se experimenta en primer término” (Lacan, 1946, p.179).

Se puede apreciar, como se ha señalado, que todos estos fenómenos, tanto del orden animal como los advertidos por el psicoanálisis en el orden humano, están puestos de presente para alinear una cierta causalidad en función de un elemento común: la imago y la identificación. Pero los fenómenos así pensados no permiten ver la diferencia radical que entre el humano y el animal no humano pueda existir. Así esta causalidad psíquica se presenta como demasiado general.

Salta a la vista también que la noción de deseo aparece en este escrito, al final, sin la contundencia que tuviera después en la obra de Lacan. Sin embargo esa presencia tenue, pero no disimulada, conduce a pensar que el registro de la causa, al menos en este escrito, no es profundizado, eso ocurrirá cuando precisamente el deseo tome un mayor valor de indagación.

El deseo es definido aquí en términos que son los de Hegel: “El deseo mismo del hombre (...) es deseo de hacer reconocer su deseo. Tiene por objeto un deseo —el del otro” (p.180). Dicho así, no es sino por una “mediación” que “el hombre (...) tiene objeto que se constituya para su deseo”. Sin embargo, esa mediación que responde bien al hecho de obtener un objeto de deseo parece no responder a la causa del mismo.

En el interés de encontrar esa sintaxis original, secreto guardado relativo al estilo, se encuentra el problema de una causalidad muy diversa en la que las relaciones interpersonales son fundamentales. Esa sintaxis original remite a una cuestión constitucional propia de la especie humana presente en el fenómeno de la prematuración que conduce a relaciones de alienación con la imagen del otro (imago) que tendrá efectos en la relación de ese individuo con su organismo y sus semejantes. La imago como concepto nuclear de la psicología —no del psicoanálisis— tiene aquí funciones explicativas importantes para diversos fenómenos articulándose a la noción de identificación. El sujeto se identifica “en el otro” experimentándose en “primer término” pero esa relación al otro tiene un nombre: alienación. La noción de “imposición” emergente en el capítulo anterior deja paso a la noción de “alienación” en la medida en que el orden de la interpersonalidad se impone para pensar la causalidad psíquica. De modo que si hay algún secreto guardado en esta “sintaxis original” con respecto al estilo es que este resulta de una relación de alienación al otro, lo que conduce a decir que el estilo es el efecto de la identificación a la imagen del otro, efecto de defender teóricamente la causalidad psicógena de la locura.

La imagen es así postulada como el fundamento de una determinación psíquica que se explicaría con detalle en el texto sobre el estadio del espejo. Una ruptura ocurrirá, sin embargo, cuando del problema de la “causalidad psíquica” Lacan se desplace al problema de la causa. Ese desplazamiento supone una doble perspectiva: la causa del sujeto y la causa del deseo, las mismas que abren una lectura distinta del estilo, siguiendo la indicación de Lacan de una sintaxis original.

Lacan presentó sus ideas en torno al estadio del espejo en el año de 1936, primero ante la Sociedad Psicoanalítica de París y luego, ese mismo año, en el 14° Congreso Psicoanalítico

Internacional. Ese texto leído en el Congreso no se reporta en las actas; el texto que en 1949 fue publicado con el título *El estadio del espejo con formador de la función del Yo (Je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica* no coincide necesariamente con las versiones precedentes. En la versión de 1949 se encuentran referencias que no podrían estar presentes en las antecedentes, en particular la referencia a la *Eficacia simbólica* de Levi-Strauss, publicado ese mismo año (1949)¹⁴. No se trata de una referencia cualquiera, por supuesto, es más bien el indicio de que lo simbólico comenzaba a tomar mayor relevancia con respecto a lo imaginario que, en todo caso, no aparece sino una sola vez en *El estadio del espejo...* Al mismo tiempo en el texto de *La familia* (1938) la noción de personalidad pensada en términos hegelianos se encuentra muy presente:

(...) el abandono de las seguridades que comporta la economía familiar tiene el valor de una repetición del destete: así, por lo general, sólo en esa oportunidad el complejo es liquidado en forma suficiente. Todo retorno, aun parcial, a estas seguridades, puede suscitar en el psiquismo ruinas desproporcionadas con respecto al beneficio práctico de tal retorno.

Todo desarrollo pleno de la personalidad exige este nuevo destete. Hegel señala que el individuo que no lucha por ser reconocido fuera del grupo familiar nunca alcanza, antes de la muerte, la personalidad. (Lacan, 1938, p.70 Subrayado nuestro).

No pasa desapercibida esta aspiración a un “desarrollo pleno de la personalidad” que visto aquí a partir de un cierto modelo dialéctico de inspiración hegeliana impulsa antes que nada la idea de una completud alcanzable en términos imaginarios, como lo son los del estadio del espejo.

El estadio del espejo es una experiencia por la cual se forma la función del yo, es “un caso particular de la función de la imago que es establecer una relación del organismo con su realidad”, en la medida en que

¹⁴ Publicado inicialmente en la *Revue d'Histoire des Religions*, enero-marzo de 1949.

(...) esta relación con la naturaleza está alterada en el hombre por cierta dehiscencia del organismo en su seno, por una Discordia primordial que traicionan los signos de malestar y la incoordinación motriz de los meses neonatales. La noción objetiva del inacabamiento anatómico del sistema piramidal como la de ciertas remanencias humorales del organismo materno, confirma este punto de vista que formulamos como el dato de una verdadera *prematuration específica* del nacimiento en el hombre (Lacan, 1949, p.102)

El estadio del espejo sería el nombre entonces de esa experiencia por la cual el hombre pasa de la “insuficiencia a la anticipación” gracias a la identificación con una imagen (p.101). Esta experiencia no se restringe a un hecho de orden imaginario y es por su relación con lo simbólico que cobra mayor valor. En distintas afirmaciones, hechas particularmente en los años 50, Lacan hará de esa prematuración la base para el establecimiento de “lo simbólico”. Una de estas afirmaciones se presenta en el texto *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis* (1956) donde afirma que:

(...) es por la hiancia que abre esta prematuración en lo imaginario, y donde abundan los efectos del estadio del espejo, como el animal humano es capaz de imaginarse mortal, no que pueda decirse que lo podría sin su simbiosis con lo simbólico, sino más bien que sin esta hiancia que lo enajena a su propia imagen no hubiera podido producirse esa simbiosis con lo simbólico en la que se constituye, como sujeto a la muerte (Lacan, 1956, p529).

La prematuración y la hiancia que abre se presentan así como la condición de advenimiento de una “simbiosis con lo simbólico” que inaugura a un sujeto para la muerte. Un sutil cambio en esta idea se presenta cuando Lacan no hable de “simbiosis” sino de “intrusión”. Es en el seminario sobre *Las formaciones del inconsciente* donde afirma que “(...) la hiancia abierta en el ser humano por la presencia biológica original en él, de la muerte, en función de lo que he llamado la prematuración del nacimiento. [...] Este es el punto de impacto de la intrusión simbólica (...)” (Lacan, 1957-1958, clase del 6 de noviembre de 1957).

Este segundo término más fuerte, puesto que deja entrever una cierta violencia efectuada por lo simbólico, recuerda a la vieja “imposición” que Lacan había resaltado de la experiencia paranoica. La intrusión se encuentra apenas sugerida en el texto sobre el estadio del espejo de 1949. Ese estadio puede ser comprendido como una matriz simbólica de la que se precipita el yo (*je*) que es considerado de una naturaleza distinta al *moi*: este *moi* especular e imaginario es el nombre del efecto de alienación a una imagen, mientras que el *je* implica la identificación a otro particularmente rival en la competencia por el objeto del deseo del otro. Dicha identificación supone pues el surgimiento de una estructura de tres ya enunciada un año antes en *La agresividad en psicoanálisis*: “el prójimo, el yo y el objeto” (Lacan, 1948, p.118).

En este sentido la intrusión de lo simbólico, no tanto ya en relación con el origen de la función del yo, sino en la obra de Lacan, implicará una serie de relecturas con respecto a asuntos que hasta aquí se han señalado: el estilo, la causalidad y la paranoia. Eso tendrá lugar en el próximo capítulo.

Capítulo III

La intrusión alienante de lo simbólico y una retórica del inconsciente

Hasta aquí se ha señalado que el interés por parte de Lacan con respecto al estilo estaba en un inicio articulado a las producciones literarias de los locos. Lo que también se puede interpretar como el interés temprano de este autor por los problemas relativos al lenguaje. De otro lado se ha reconocido en este interés por los escritos de los paranoicos y su vínculo con la personalidad una preocupación mayor de Lacan por la causalidad psíquica de la locura, en contravía de todo organicismo. Las nociones de “imago”, “identificación” y “complejo” tienen un lugar importante para formular una teoría de la causalidad psíquica que va tomando el sesgo de una generalización, más allá de la paranoia -pero que guardará su huella- en la teoría del estadio del espejo como formador de la función del yo (*je*). En esta teoría la idea de una “prematuración del nacimiento” recibe una doble lectura: como hiancia abierta en el ser y punto de intrusión de lo simbólico. Tomando como clave de lectura esta “intrusión de lo simbólico” -desplazándola del orden de la causalidad psíquica y haciéndola causa de un cambio teórico en Lacan- se establece otra noción de estilo. Tres formulaciones mayores de Lacan servirán para ordenar este planteamiento: en primer lugar la existencia de una retórica del inconsciente; en segundo lugar, el inconsciente estructurado como un lenguaje y, finalmente, el sujeto representado por un significante para otro significante.

El pensamiento de Lacan sufrió en los años 50 la intromisión de lo simbólico. Dicha intromisión se irá haciendo cada vez más específica y clara en cuanto a su concepción del inconsciente y del psicoanalista. Que Lacan refiriera a *La eficacia simbólica* de Levi-Strauss en 1949 advierte que sus aproximaciones a una teoría lingüística de cuño estructuralista ya se habían producido. Se recordará que en aquel texto el antropólogo compara la acción del chamán con la del psicoanalista, a una y a otra las pone bajo la rúbrica de una eficacia simbólica. Lacan no dudará en recoger este argumento y definir a los psicoanalistas como “practicantes de la eficacia simbólica”. (Lacan, 1955, p.274). Dicha definición aparece en un apartado del texto *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis* bajo un título que puntualiza la especificidad y el valor que por entonces, no el significante sino el

símbolo, tiene para el psicoanálisis: “Símbolo y lenguaje como estructura y límite del lenguaje psicoanalítico”. Esa definición del psicoanalista implica que su acto se restringe a la palabra como bien se puede apreciar en la afirmación de Lacan según la cual “El análisis no puede tener otra meta que el advenimiento de una palabra verdadera y la realización por el sujeto de su historia en su relación con un futuro” (1955, p.290). Esto quiere decir que la verdad, no estimada como adecuación de la palabra a la cosa, se establece tanto por la emergencia de una palabra resignada como por la integración de esa palabra en una historia que orientaría la vida futura del sujeto. Una afirmación de esta naturaleza es consecuente con una concepción de las formaciones del inconsciente como siendo, sobre todo, articulaciones de palabras. El análisis de lapsus, olvidos, chistes, síntomas, sueños, etc., presentes en la obra de Freud conducen a pensar, bajo la pluma de Lacan, en la existencia de una retórica, esto es, la presencia de figuras de estilo en las formaciones del inconsciente. Ese mismo año (1955) pero en el escrito titulado *Variantes de la cura-tipo*, se encuentra una referencia directa a esta cuestión

El análisis –dice Lacan- encontrará mucho que tomar en la investigación lingüística en sus desarrollos modernos más concretos, para esclarecer los difíciles problemas que le son planteados por la verbalización en sus aspectos técnico y doctrinal. A la vez que pueden reconocerse, de la manera más inesperada, en la elaboración de los fenómenos más originales del inconsciente, sueños y síntomas, las figuras mismas de la retórica caída en desuso, que en uso demuestran dar sus especificaciones más finas (p.345).

El recurso a la lingüística se hace entonces imprescindible para la comprensión y el abordaje “técnico” de la verbalización del analizante, máxime cuando las formaciones de inconsciente han mostrado la puesta en juego de las “figuras” propias de una retórica caída en desuso. No obstante este desuso Lacan retomará esta idea un año más tarde, como se lo puede apreciar con todo detalle en el escrito titulado *Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956*.

En este texto expone distintas maneras en que se impone la idea de una retórica del inconsciente, así si el método de la asociación libre permite el acceso al inconsciente es porque es congruente con el hecho de que este sea pensado simbólicamente, y esa asociación no sea otra cosa que un “procedimiento de lenguaje”. Lacan ofrece múltiples ejemplos de las figuras retóricas y tropos puestas en juego en el inconsciente: la metonimia, la antífrasis y la lítote. El reconocimiento de esta retórica constituirá la base para la siguiente afirmación que constituye la referencia principal de este capítulo:

(...) no hay forma tan elaborada del estilo que el inconsciente no abunde en ella, sin exceptuar las eruditas, las conceptistas y las culteranas, a las que no desdeña más de lo que lo hace el autor de estas líneas, el Góngora del psicoanálisis, según dicen, para servirles (1956, p. 448).

Así efectúa una cualificación de su propio estilo en relación directa con aquello que él evoca de una retórica del inconsciente. Su estilo, el de este Góngora del psicoanálisis, no parece ser simplemente un recurso estético sino la forma de introducir el objeto del que se trata, del inconsciente, para hablar de él.

La aproximación efectuada por Lacan entre su estilo y el barroco (Góngora a la cabeza) y una retórica del inconsciente se aclara a partir de dos cuestiones: la primacía del significante y la situación analítica -una situación en la cual la regla fundamental concierne a la palabra del analizante y que tiene por corolario la escucha flotante del analista. En este sentido recuerda que fue con Saussure que la distinción entre significante y significado incidió en las ciencias humanas; aunque Quintiliano y San Agustín la presentarán con claridad no es a ellos a quien se debe ese giro lingüístico. Pero Lacan pone el acento no en esa diferencia sino en la primacía del significante sobre el significado para darle un lugar específico al psicoanálisis:

Sólo el psicoanálisis está capacitado para *imponer al pensamiento* esa primacía demostrando que el significante prescinde de toda cogitación, aunque fuese de las menos reflexivas, para ejercer reagrupamientos no dudosos en las significaciones que avasallan al sujeto, más aún: para manifestarse en él por esa intrusión alienante de la

que la noción de *síntoma* en análisis toma un sentido emergente: el sentido del significante que connota la relación del sujeto con el significante (Lacan, 1956, p.439).

Semejante párrafo no solo pone al psicoanálisis en un lugar de excepción con respecto a otros discursos sino que hace del significante aquel que marca la pauta en las significaciones que someten al sujeto, el significante opera de manera no sólo intrusiva sino también alienante y todo ello prescindiendo de toda cogitación. Así un síntoma viene a ser definido como “sentido del significante” no cualquiera sino de ese que “connota la relación del sujeto con el significante”. Esa determinación simbólica intrusiva y alienante es claramente sentenciada por Lacan con estas palabras, las que toman como destinatario al psicoanalista: “Un psicoanalista debe asegurarse en la evidencia de que el hombre, desde antes de su nacimiento y más allá de su muerte, está atrapado en la cadena simbólica” (p.439). Este hecho debe ser considerado por el psicoanalista como un orden lógico, es decir *actual*. Ahora bien estas cualidades (heteronomía, exterioridad, dominio, intrusión alienante) atribuidas a lo simbólico con relación al hombre, dice Lacan, hacen “la noción misma del inconsciente”. No se puede perder de vista que Lacan quiere afirmar que es por el significante y no el significado que el psicoanalista debe orientarse. Hay una determinación simbólica sin duda, pero hay una primacía del significante por la cual ese simbólico opera en el hombre.

En lo que sigue de este texto Lacan pondrá de presente la dimensión escritural del significante. Ya lo había anunciado cuando afirmaba que “hay que articular que ese registro de la verdad debe tomarse *a la letra*” (p.439). Esas cursivas en el texto deben ser tenidas en cuenta. Tomar a la letra ese registro de la verdad implica tomar a la letra el significante. ¿Qué implica eso? Lacan responde:

el orden simbólico no es abordable sino por su propio aparato. ¿Haremos álgebra sin saber escribir? Del mismo modo ¿podemos tratar el más pequeño efecto del

significante, como también ponerle remedio, sin sospechar al menos lo que implica un hecho de escritura? (p.441).¹⁵

Con esta pregunta y su remisión a la interpretación de los sueños y al sueño como *rebus* Lacan plantea una cuestión fundamental: la escritura es fonemática, es decir que está regida por el sonido. De tal modo que aun cuando exista escritura ideográfica, dice él, esa escritura se hace fonemática al ser leída. El reconocimiento de un estatuto escritural del sueño está puesto de presente para desvalorizar el registro de la significación, es que si fuera este registro el importante nos conformaríamos con el “nivel mental” o psicológico. Lo que conduce entonces a esta pregunta ¿Qué escucha un psicoanalista cuando dice que escucha de manera flotante? En contra de la idea de una tercera oreja como la plantea T. Reik, Lacan precisa en qué consiste esa escucha analítica:

¿Qué necesidad puede tener el analista de una oreja de más, cuando parece que tiene de sobra con dos a veces para adentrarse a toda vela en el malentendido fundamental de la relación de comprensión? Se lo repetimos a nuestros alumnos: “¡Cuidense de comprender!”, y dejen esa categoría nauseabunda a los señores Jaspers y socios. Que una de sus orejas se ensordezca, en la misma medida en que la otra debe ser aguda. Y es la que deben ustedes aguzar en la escucha de los sonidos o fonemas, de las palabras, de las locuciones, de las sentencias, sin omitir en ellos las pausas, escansiones, cortes, periodos y paralelismos, pues es allí donde se prepara la versión palabra por palabra, a falta de la cual la intuición analítica queda sin soporte y sin objeto (p.453).

Descartada una tercera oreja y ensordecida incluso una segunda la comprensión será el objeto de crítica directa por parte de Lacan. La regla de la abstinencia es, en el plano de la escucha, remitida a esta indicación: absténgase de comprender. Y Lacan no parece restringir esta regla al plano efectivo de la situación analítica, o más bien, parece considerar que una tal situación analítica rebasa lo que puede imaginarse como el momento de la sesión de análisis, sus escritos están hechos para salirle al paso a ese impulso nauseabundo. Esta escucha transcurre

¹⁵ Sorprendente anticipación de lo que será promovido durante los años 70 bajo la “promoción de lo escrito” y que en este texto es desarrollado en los capítulos 10 al 13.

no entre palabras sino palabra a palabra, una a una, y se posa sobre su materialidad. La verdad de una palabra, puntualiza Lacan, no se libra más que en un segundo tiempo. En seguida Lacan va a poner un párrafo en el que se aprecia justamente que los intentos de comprensión no resultan muy fructíferos y que constituyen lo que podría concebirse como una demostración en acto de la función del estilo en la situación analítica. Este es el párrafo:

Así es como la palabra que se ofrece a vuestra adhesión en un lugar común, y con una evidencia tan capciosa cuanto su verdad es atrayente por no entregarse sino en el segundo tiempo, como: el número dos se regocija de ser impar (y tiene mucha razón, el número dos, en regocijarse de serlo, pero tiene el defecto de no ser capaz de decir por qué), encontrará en el nivel del inconsciente su más significativo alcance, purificado de sus equívocos, si se le traduce por: unos números, son dos, que no tienen par, esperan a Godot (Lacan, 1956, p.453).

En nota a pie de página Lacan hace referencia a *Paludes*, una obra de Gide donde se menciona una cita de Virgilio extraída de *Las bucólicas*: “*numero Deus impare gaudet*” [Dios goza de ser numéricamente sin par] y de su traducción por “El número se regocija de ser impar”. Es una traducción burlesca dada a los escolares, es un *nonsense*.

Pero ¿cuál es la función de este párrafo? Parece ser una puesta en acto de aquello que justamente pone de presente Lacan con respecto a la escucha analítica que hace desprender de su concepción del significante y del inconsciente. Es una frase que muestra que el estilo de Lacan se forja sobre el propósito de transparentar el concepto de inconsciente del cual habló. En efecto es un párrafo compuesto de pausas, escansiones, golpes, periodos y paralelismos. Por ejemplo, entre “la palabra” ubicada en la primera línea hasta “encontrará” en la cuarta línea (del original) hay una larga suspensión antes de retomar la proposición principal. La noción de golpe está ligada a los acentos rítmicos, ella es arbitraria. A cada lector su acentuación. Con respecto a la pausa que es habitual al final de la frase, puede sin embargo aparecer antes. Una lectura de esta frase en voz alta muestra la necesidad de distintas pausas (Vincent, 2016, pp: 49-50). El paralelismo es la correspondencia de dos partes del enunciado, por ejemplo en esta frase:

“una evidencia tan capciosa” / “Cuanto su verdad es atrayente”

“se ofrece”/”por no entregarse”

“(y tiene mucha razón, el número dos, en regocijarse de serlo, pero tiene el defecto de no ser capaz de decir por qué)”

El punto final

“unos números, son dos, que no tienen par, esperan a Godot”

Retoma la fórmula traducida “el número dos se regocija de ser impar” y adjunta el juego sonoro Gaudet/Godot con la sentencia latina de Virgilio de la cual se desprende la evocación de la pieza de Samuel Beckett¹⁶.

Se podrían señalar más características de esta frase, lo importante es recalcar que a las indicaciones de Lacan sobre la escucha le sigue una puesta en práctica de un conjunto de nociones que vienen de ser abordadas. A esta se agrega un juego de *nonsense* que es enunciado como tal, al mismo tiempo que comienza a realizarlo. La frase sobre la escucha y la puesta en práctica que sigue ponen de presente un dispositivo que precisa los juegos de un estilo en su relación a la técnica analítica de cara a la formación del analista.

Una de las conclusiones que se puede extraer de este acto de Lacan es que se precisa de un estilo en la situación analítica y ese estilo se define por una escucha flotante del nivel igual y del tiempo para comprender. ¿Pero cómo entender este tiempo de comprender? Paradójicamente no parece tratarse de una comprensión inmediata sino, por el contrario -la retórica del inconsciente da la lección- una comprensión diferida, no inmediata, a la espera, pues ella pasa por una atención flotante a los juegos del significante. Otra conclusión se refiere a la manera de considerar el inconsciente en relación con el estilo en la medida en que este pone en acto una retórica a partir de un rico recurso de figuras y tropos.

¹⁶ Debemos la apreciación de este importante pasaje del texto de Lacan a la generosidad de Bruno Vincent quien compartió con nosotros su tesis doctoral titulada *Style(s) de Lacan* (2016).

Cabe decir que esta forma de proceder de Lacan muestra que método y teoría no son dos planos distintos sino que devienen de una misma lógica del discurso donde la figura, la construcción hace eco a lo que es dicho. El estilo participa de una puesta en práctica del método, no es un adorno retórico, más aún, el estilo participa de una transformación de los enunciados teóricos en un discurso concreto, poniendo en primer plano el lenguaje y el discurso y reenviando así al método analítico y a la situación analítica.

La retórica será una vez más objeto de discusión un año después. En el texto *La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud* (1957), esa retórica que Lacan tiene en la mira, y que había entrado en desuso, es la de Quintiliano (año 35 a 100 d.C.). Allí retoma el problema técnico y teórico del discurso pronunciado por el analizante y critica a Otto Fenichel y su reducción causal de las neurosis y las psicosis a “anomalías genéticas del desarrollo libidinal”, para reafirmar su idea de una retórica en los siguientes términos:

La perífrasis, el hipérbaton, la elipsis, la suspensión, la anticipación, la retractación, la negación, la digresión, la ironía, son las figuras de estilo (*figurae sententiarum de Quintiliano*), como la catacrexis, la litote, la antonomasia, la hipotiposis son los tropos, cuyos términos se imponen a la pluma como los más propios para etiquetar a estos mecanismos. ¿Podemos acaso no ver en ellos sino una simple manera de decir, cuando son las figuras mismas que se encuentran en acto en la retórica del discurso efectivamente pronunciado por el analizado? (Lacan, 1957, p.488).

Como se puede apreciar las formaciones del inconsciente como la palabra del analizante comparten un mismo nivel, están ordenados según estos tropos. Lacan se sirve de una clasificación propia de los retóricos clásicos, verbigracia Quintiliano, quienes diferenciaron las *figuras* de los *tropos*. No es una diferencia menor pues está en la base de la elección de Lacan al hablar de metáfora y metonimia. La noción de *tropos* indica el desplazamiento de la significación regular de una palabra mediante la sustitución de una palabra por otra de diferente contenido semántico. La *figura* en cambio hace referencia al desplazamiento de la significación efectuado, no por una sustitución de una palabra por otra sino, por el

reordenamiento de las palabras que dan lugar al ornato. La cuestión de la sustitución propia de los *tropos* será la privilegiada para el análisis de las formaciones del inconsciente bajo los conceptos de metáfora y metonimia.

Se aprecia que la idea de una retórica es insistente en la obra de Lacan en los años que van de 1955 a 1957. Pero, al mismo tiempo, particularmente en el año 1956 en adelante las ideas de Ferdinand de Saussure acerca del signo lingüístico desplazarán la idea de una retórica en el sentido clásico para darle lugar a la famosa fórmula del inconsciente estructurado como un lenguaje. Fórmula tardía si se quiere puesto que vendrá a aparecer con plenitud sólo hasta el año de 1960. Ese desplazamiento se produce también por la incidencia de la obra de Roman Jakobson en el pensamiento de Lacan. Dicho desplazamiento podría ser resumido como el paso de un inconsciente retórico a un inconsciente lingüístico de tono formalista; perspectiva que reducirá¹⁷ la riqueza de figuras y tropos para remitirse fundamentalmente, no sin ciertas modificaciones, a dos mecanismos que Freud había identificado en las formaciones del inconsciente, particularmente en los sueños: condensación y desplazamiento, que Lacan hace coincidir con los tropos de la metáfora y la metonimia respectivamente. Tal homologación no se entiende sino a partir de la concepción de signo lingüístico propuesta por Saussure y tomada a su modo por Lacan.

El signo saussuriano está constituido por un concepto, una imagen mental que es el *significado* y una imagen acústica, material, llamada *significante*, que se vinculan arbitrariamente. Mientras que el significado y el significante encuentran su valor en la relación diferencial con otros significados y significantes de manera concomitante, al vincularse entre ellos, un significado y un significante producen un hecho positivo. Lacan invertirá la relación establecida por Saussure según la cual el significado afecta al significante, para darle al significante un lugar de primacía con respecto al significado. El resultado de esta inversión es la afirmación, según la cual, el valor diferencial incluso de oposición entre significantes es lo que da lugar a un significado. Con estas disposiciones

¹⁷ Esa reducción hace parte de un movimiento más amplio, no es original de Lacan, por el contrario como de forma crítica lo ha puesto de presente Gérard Genette en su texto “La retórica ilimitada”, la metáfora y la metonimia se establecieron como tropos hegemónicos en el siglo XVIII y XIX pero que tomará mayor cuerpo con la lingüística de corte estructuralista.

Lacan retoma la noción de condensación planteado por Freud como un mecanismo de compresión de varias ideas asociativas en una sola, esta representación resultante adquiere el carácter de una representación intermedia catectizada por las energías propias de esas mismas cadenas asociadas. Al mismo tiempo Lacan retoma la idea del desplazamiento planteada por Freud como un “descentramiento” por el cual una representación cede su carga energética a una o varias representaciones.

La escritura por parte de Lacan de la metáfora y la metonimia indican bien que sus planteamientos tienen por función dar una explicación a cuestiones que van más allá de las formas de asociación entre representaciones y los aspectos económicos que les son inherentes. En efecto la metonimia representada del modo $f(S...S') S = S (-s)$ muestra que el deslizamiento se produce en el orden de los significantes ($S...S'$); la primacía de este elemento es allí evidente, pero además resalta el hecho de que esa remisión entre significantes tiene una causa, que en este caso se encuentra representada por aquello que en la fórmula se halla ubicado después de la igualdad (=), esto es $S (-s)$, que viene a indicar el hecho según el cual el significado (s) permanece debajo de la barra ($-s$) y que debe leerse como “significado del deseo”.

En cuanto a la metáfora la fórmula $f(S'/S) S = S (+) s$ indica que una ganancia de significado ($(+) s$) se produce allí donde un significante sustituye a otro significante (S'/S). El paso del significante al significado produce un “efecto de significación” que es tomado por Lacan en una dirección causal: la metáfora será el modo por el cual el significante penetra al sujeto. Tesis determinante en su seminario sobre *Las psicosis* (1955-1956) donde se detiene a examinar el verso de Víctor Hugo extraído de *Booz dormido*: “Su gavilla no era ni avara ni odiosa”.

Este es realmente un ejemplo de metáfora –dirá Lacan. Puede decirse en un sentido que la significación domina todo, que ella súbitamente imprime al sujeto, su gavilla, ese valor que la muestra esparciéndose generosamente, cual si lo hiciese por su propia cuenta. Sólo que el significante y el significado están siempre en una relación que puede calificarse de dialéctica (Lacan, 1955-1956, clase del 9 de mayo de 1956).

El análisis del verso por parte de Lacan señala que el significante “gavilla” sustituye al nombre propio “Booz”; esa sustitución no resigna el significante sustituido, él permanece en la cadena mientras que su sustituto no tiene con él un vínculo dado a partir del significado, hay entre estos significantes una asociación metonímica que no es forjada a partir del sentido, puesto que *Booz*, como nombre propio, no significa nada. Ahora bien Lacan afirma dos años después, en el seminario de *Las formaciones del inconsciente* (1957-1958), que si “(...) la metáfora se produce en el nivel de la sustitución –lo que indica que la sustitución no es la metáfora- esto quiere decir que la sustitución es una posibilidad de articulación del significante, y que la metáfora se ejerce allí con su función de creación de significado” (Lacan, 1957-1958, clase del 13 de noviembre de 1957). Por lo tanto si hay metáfora en el verso de Víctor Hug, es en la perspectiva de que la sustitución (gavilla S' – Booz S) produce un sentido (creación de significado) allí donde no lo había.

Entre los años de 1955 y 1958 se van estableciendo progresivamente las aclaraciones en torno a estos tropos y su relación con el inconsciente. En *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis* (1958) se produce una nueva escritura, ya no horizontal sino planteada a partir de un modo tal que las sustituciones resultan más evidentes a partir de un uso más sistemático de la barra. En un primer tiempo sólo hay un significante (S') asociado aunque separado de un significado x

$$\frac{S'}{x}$$

En un segundo tiempo ese significante es relegado al nivel inferior, no es anulado sino que permanece en un orden distinto.

$$\frac{S'}{S'} \cdot \frac{S'}{x}$$

En un tercer tiempo otro significante (S) viene a sustituir al significante resignado (S'), es decir a ocupar el lugar superior de la barra. El efecto directo es la producción de una significación que toma el significante sustituto. Así la fórmula se completa de esta manera:

$$\frac{S}{S'} \cdot \frac{S'}{\alpha} \rightarrow S \left(\frac{I}{s} \right)$$

Lejos de pensar la metáfora y la metonimia como dos tropos aislados Lacan reafirma la idea de una inextricable relación entre ambos. Lo que es importante destacar a estas alturas es que la metáfora y la metonimia serán consideradas como verdaderas estructuras de dos conceptos nucleares en los desarrollos de Lacan. En *La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud* dice que la metáfora es la estructura del síntoma mientras que la metonimia es la estructura del deseo (Lacan, 1957). Afirmaciones basales que conducirán ese mismo año, pero en el contexto de su seminario, a afirmar con claridad que

Freud no nos dice, cuando nos habla del inconsciente, que este inconsciente está estructurado de una cierta manera. Nos lo dice de una manera que a la vez es discurso y verbal, en tanto que las leyes que propone, las leyes de composición, de articulación de este inconsciente, reflejan, recortan exactamente algunas de las leyes de composición más fundamentales del discurso (Lacan, 1957-1958, clase del 27 de noviembre de 1957).

Las leyes de composición del discurso son las mismas que las leyes del inconsciente. Idea que no es novedosa si se recuerda el recurso a una cierta retórica puesta en acto por el mismo Lacan en su texto sobre *La situación del psicoanálisis* (1956a). La metáfora y la metonimia son, por supuesto, las leyes de esa articulación en el discurso verbal y del inconsciente. Pero Lacan seguirá su disertación, en aquella misma clase, tocando un punto sensible:

(...) trataremos de volver para tratar de formular, vayamos más lejos, de formalizar más apretadamente lo que hemos llamado hace un momento esas leyes estructurantes primordiales del lenguaje, en tanto que si hay algo que la experiencia freudiana nos aporta, es que estamos, por esas leyes estructurantes, determinados en lo que se llame, con razón o sin ella, la condición de significado de la imagen más profunda de

nosotros mismos, digamos simplemente ese algo en nosotros más allá de nuestras aprehensiones auto-conceptuales, esa idea que podemos hacernos de nosotros mismos, sobre la cual nos apoyamos, a la cual nos agarramos mal que bien, y a la que algunas veces nos apresuramos a valorizar un poco prematuramente, ese término de síntesis, de totalidad de la persona. Todos términos, no lo olvidemos, que son precisamente, por la experiencia freudiana, objetos de refutación (Lacan, 1957-1958, clase del 27 de noviembre de 1957).

Punto final entonces a cualquier determinación imaginaria que pudiera dar razón de las articulaciones del inconsciente. Son las “leyes del lenguaje” las que poseen el verdadero poder de determinación y no una imagen total de la que Lacan había hecho objeto de reflexión. Y la afirmación así tan contundente pone en su lugar no sólo a la noción de persona sino con ella a la noción de personalidad que Lacan había estudiado en los años 30. La referencia a una exterioridad determinadora más allá de “nuestras apreciadas valoraciones auto-conceptuales” no sólo afirma que el hombre no es causa de sí, sino que ubica en estricto sentido esa determinación en las leyes del lenguaje.

En este punto se puede afirmar que *la idea de una retórica del inconsciente que se desprende de una cierta concepción del lenguaje conduce a la afirmación de que el estilo no sería sino la concreción específica de esas posibles combinaciones del significante llamadas la metáfora y la metonimia*. Se percibe entonces una suerte de reducción formalista de los “problemas del estilo” a esas leyes que son tanto las del lenguaje como las del inconsciente, pero esas leyes del lenguaje aparecen con una cierta plenipotencia estructurante.

Esta plenipotencia es, sin embargo, puesta en cuestión cuando el problema del sujeto gane un lugar importante en estos desarrollos y, más aún, cuando la noción de objeto *a* gane un valor tan particular, como se aprecia en el siguiente capítulo.

Capítulo IV

El sujeto y el desfallecimiento de la retórica

El camino así trazado referido a una retórica del inconsciente conduciría a Lacan a afirmar en el año de 1960, en el Congreso de Boneval, su fórmula célebre “El inconsciente está estructurado como un lenguaje”. La lectura de Lacan respecto a las formaciones del inconsciente muestran en operación esas leyes primordiales del lenguaje y la materia simbólica del inconsciente, lo que sirve de apoyo para su fórmula. Sin embargo, dicha fórmula, que no plantea una identidad entre inconsciente y lenguaje, sugiere con ese *como* tanto una aproximación, al mismo tiempo la idea de que no hay concordancia plena entre esos dos términos.

Lejos de intentar una exposición lineal de los desarrollos de Lacan, puesto que los hechos demuestran otra cosa, se nota que en el mismo año de 1957 cuando se publica *La instancia de la letra...* Lacan realiza otro esfuerzo de formulación con el nombre de “grafo”. La importancia de este es fundamental para los desarrollos posteriores. Aunque sometido a variaciones, lo presentado en 1957 se sostiene en su generalidad.

Ese grafo implica la disposición, de escritura por su puesto, de una serie de lugares y letras implicados en una serie compleja de relaciones. Dos niveles conforman esta estructura, en la que el segundo es una duplicación de lugares pero ocupados por letras distintas. Entre las diferentes letras llama la atención la presencia recurrente de tres: el sujeto $\$$, el Otro A y el objeto a . El primer nivel responde al principio según el cual el hombre se encuentra sometido a las leyes del lenguaje. En efecto el primer piso inicia con $\$$ para marcar el hecho de la determinación del sujeto por el lenguaje en sus relaciones con la realidad; el segundo piso, en cambio, está más orientado para señalar las relaciones del sujeto con la palabra y el lenguaje en el orden de la enunciación, es decir, aquello que está más allá del enunciado: es el registro propio del inconsciente. El Otro tiene aquí un valor subjetivo, el Otro es en este momento un sujeto, con una particularidad, es el sujeto garante de la verdad. Dicho de esta manera la relación mediada por la palabra tiene el carácter de una relación “intersubjetiva”.

Esto se puede apreciar en la afirmación hecha en la sesión previa al cierre del seminario sobre *Las formaciones del inconsciente*:

Esta palabra que está articulada en el horizonte del otro como tal, es este otro del otro del que diremos que es el lugar donde la palabra del otro se dibuja como tal y no habría razón para que nos esté cerrado. Es también el principio de la relación intersubjetiva en tanto este Otro nos es dado como sujeto, es decir, como sujeto que nos piensa a nosotros como su otro. Es el principio de la estrategia cuando juegan al ajedrez, le atribuyen al otro tanto cálculo como el que ustedes ejercen (Lacan, 1957-1958, clase del 25 de junio de 1958).

Aunque ese Otro sea sujeto no es una persona. El Otro será definido ampliamente como “sede del código” es decir, el “tesoro de los significantes” y como “supuesto conocer de la multiplicidad de sus combinaciones posibles”, de la metáfora y la metonimia se entiende. El segundo piso del grafo, precisa algunas cualidades de ese Otro; las precisa en la medida en que ese piso implica la referencia al inconsciente, lo que da una dimensión del Otro más allá de lugar del código. Es ciertamente el lugar de la interrogación, puesto que este segundo nivel implica *el deseo de saber por parte del sujeto respecto a aquello que lo causa*. La pregunta dirigida al Otro dará como efecto a Otro que no posee los significantes para responder. ¿Qué encuentra en ese Otro? En el seminario sobre *El deseo y su interpretación* Lacan hace esta precisión:

(...) es en ese nivel, en tanto que sujeto barrado, \mathcal{S} , que puede, que debe, que entiende hallar la respuesta, y que también no la halla en tanto que encuentra en el Otro, en ese nivel, ese hueco, ese vacío que he articulado para ustedes en tanto que diciendo que *no hay Otro del Otro*, que ningún significante posible garantiza la autenticidad de la serie de los significantes, que depende esencialmente para eso de la buena voluntad del Otro, que no hay nada que, en el nivel del significante, garantice, autentifique en lo que sea la cadena y la palabra significante (Lacan, 1958-1959, clase del 20 de mayo de 1959).

La razón por la cual ese Otro no tiene el significante que el sujeto le demanda es que ese Otro es también -en aquel momento de la obra de Lacan- un sujeto. Por lo tanto ese Otro padece, por muy garante que se muestre, de una radical incompletud.

Del encuentro con esa falta del Otro, cuyo nombre será el de *castración*, el sujeto recurre al orden imaginario: “se produce –en el orden del fantasma- el surgimiento de algo que llamamos *a*, *a*, en tanto que es el objeto, el objeto del deseo, sin duda”. Ese objeto será definido en tal situación en la que el sujeto no encuentra sino un vacío como “el soporte alrededor del cual, en el momento en que el sujeto se desvanece ante la carencia del significante que responda por su lugar en el nivel del Otro, halla su soporte en este objeto” (Lacan, 1958-1959, clase del 20 de mayo de 1959). El fantasma pues es el recurso imaginario ante la falta del Otro. Y Lacan se apresta a dar “tres ejemplos” de esos objetos cuya característica es que son “algo que tiene la forma de corte”: el objeto pregenital, el falo y, muy sorprendentemente, el delirio.

Falta –de un significante que el Otro no produce.- y *Corte* –como cualidad del objeto *a* - serán las condiciones de base para que se produzca esa articulación llamada fantasma: $\S \diamond a$. Un término simbólico como \S y uno imaginario como el objeto *a*, conformarán una unidad resultante de la juntura de esos dos términos.

Lo que se acaba de afirmar lleva a suponer que ese sujeto de la fórmula debe ser pensado como una falta de significante, en particular que viene en el lugar de la falta de un significante que no se produce en el Otro. Como apoyo de esta idea se presta la afirmación aparecida en el seminario sobre *La ética del psicoanálisis* (1959-1960) en donde, a decir verdad, las referencias explícitas al sujeto son extremadamente escasas:

Nuestro sujeto, con respecto al funcionamiento de la cadena significante, tiene, por el contrario, un lugar absolutamente sólido, y diría casi localizable, quiero decir en la historia. Aportamos una fórmula de la aparición, la función del sujeto como tal, absolutamente nueva y susceptible de una localización objetiva; definición de un

sujeto, del sujeto original, de un sujeto en tanto funciona como sujeto, de un sujeto detestable en la cadena de los fenómenos, no es más que esto: que un sujeto como tal representa, hablando propiamente, esencialmente, originalmente, que se puede olvidar, suprimir ese él; el sujeto es literalmente en su origen y como tal, la elisión de un significante, el significante salteado en la cadena; tal es el primer lugar, la primera persona. Aquí se manifiesta como tal la aparición del sujeto haciendo palpar por qué y en qué, la noción del inconsciente es central en nuestra experiencia (Lacan, 1959-1960, clase del 11 de mayo de 1960. Subrayado nuestro).

Ese sujeto entonces se corresponde -Lacan dice “*es literalmente*”- con la falta de un significante en la cadena. Pero de otro lado ese sujeto tiene en este momento una función muy activa, la de venir a “representar”. Esa falta -de significante, pues se trata es de eso y no de alguna debilidad- es la condición de advenimiento de un sujeto. Sin embargo un año después, ya en el contexto del seminario sobre *La transferencia*, Lacan hace esta paradójica afirmación con respecto a la cadena del significante en la que afirma que en ella no hace falta nada: “Cuántas veces -dice Lacan- les habré dicho que una vez establecida la batería del significante (...) nada falta” (Lacan, 1960-1961, clase del 19 de abril de 1961), al mismo tiempo en la clase inmediatamente anterior ha llegado a nombrar a ese significante que hace falta: falo.

En efecto cuando Lacan analiza el cuadro *Psiqué sorprende a Eros* (Zucchi, 1589) considera que el juego floral compuesto por un florero y un ramo sobrepuesto a los genitales de Eros están allí para designar lo que justamente está ausente: el falo. Está desaparecido, y esa es la paradoja, porque como falo, como un corte del significante, ese falo ya no está allí. Es que sólo hay falo en la medida en que hay corte, pues es del corte que surge el significante. Ahora bien el falo es un significante particular, “puesto entre paréntesis” dice Lacan, porque es el significante donde el significante falta. Los efectos de esa consideración se dejan venir cuando en esa misma clase afirma que:

El Otro, que es el lugar de la palabra, que es el sujeto de pleno derecho, que es aquel con quien tenemos las relaciones de la buena y de la mala fe - ¿cómo es que puede y

debe convertirse en algo exactamente análogo a lo que se puede encontrar en el objeto más inerte, o sea, el objeto del deseo, *a*? Esta tensión, esta desnivelación, esta caída de nivel fundamental es lo que se convierte en la regulación esencial de todo aquello que en el hombre es problemática del deseo (Lacan, 1960-1961, Clase del 12 de abril de 1961).

¿Qué quiere decir esto? Que ese Otro no tiene el significante garante. Por muy “lugar de la palabra” que sea, en su versión de sujeto se muestra ese aspecto de otro que no es garantía de la buena fe. Cuando surge la falta en el Otro el sujeto recurre a la relación con el objeto, el sujeto acude a los objetos del fantasma para restituir esa inconsistencia del Otro. Así puede entenderse que el recurso al objeto es la repuesta a esta situación: que hay “algo más neurotizante que el miedo a perder el falo” y es “no querer que el Otro esté castrado” (Lacan, 1960-1961, Clase del 12 de abril de 1961. Subrayado nuestro).

A pesar de estas afirmaciones una cierta incertidumbre permanece con respecto a establecer el valor de ese falo. Unas veces llamado significante, otras veces llamado signo, se irá delineando poco a poco la idea de sujeto en esta ambigüedad simbólica. La siguiente cita da la medida de la situación:

Un significante, ¿es representar algo para alguien, es decir, la definición del signo? Es eso, pero no sólo eso. Significante no es solamente hacer signo a alguien, sino en el mismo momento de la instancia significante, hacer que ese alguien para quien el signo designa algo, se asimile a ese signo; que ese alguien devenga también significante (Lacan, 1960-1961, clase del 19 abril de 1961).

Por supuesto Lacan no habla aquí de sujeto. Habla de un “alguien” que ha sacado de la definición de signo como “aquello que representa algo para alguien” y que había enunciado ya, en este seminario, el 22 de marzo de 1961. Pero se aclara que si bien el significante comparte la definición de signo, el significante implica “algo más”; dicho plus sólo se define con la puesta en acción de un operador llamado “alguien”. Hacer signo *a* alguien, representar algo para..., es la razón del signo, mientras que hacer signo *de* alguien es la razón del

significante, lo que implica que ese alguien “se asimile” al signo, y en tal medida “devenga también significativo”. La asimilación al signo es lo que hará emerger el significante, que no es posible sin un alguien. Y es por esta vía, la del asimilarse que va a hacerse desprender la fórmula canónica del sujeto.

Entre asimilarse e identificarse pueden existir muchas diferencias pero indican un cierto lugar próximo: el de la puesta en función de la idea de que alguien toma características de otra cosa. Sin embargo la idea es equívoca si se sostiene una cierta actividad de parte de ese alguien, como siendo el que toma, incluso ¡el que representa! como siendo un signo. En otras palabras, para llegar a ser “aquello que un significante representa para otro significante” deberán ocurrir dos cosas: 1. que ese alguien pierda toda potencia de llegar a representar, por lo tanto, 2. que deje de aspirar a ser un signo.

Esa pérdida ocurrirá en el seminario *La identificación* (1961-1962) cuando Lacan interrogando al cogito cartesiano afirme que:

(...) si digo "sé que miento" esto tiene aún algo de enteramente convincente que debe retenernos como analistas, ya que, como analistas, sabemos que lo original, lo vivo y lo apasionante de nuestra intervención es que podemos decir que estamos hechos para decir, para desplazarnos en la dimensión exactamente opuesta, pero estrictamente correlativa, la de decir: "pero no, tú no sabes que dices la verdad"; lo que va inmediatamente más lejos. Aún más: "tú no la dices sino en la medida misma en que crees mentir y cuando no quieres mentir, es para resguardarte de esta verdad" (Lacan, 1961-1962, clase del 15 de noviembre de 1961).

¿Cómo podría “alguien” llegar a representar algo cuando ha sido despojado de toda posibilidad de discriminar, por su voluntad y saber, entre la mentira y la verdad? ¿A título de qué se podría presentar un alguien así al que ya no se le reconoce ninguna garantía con respecto a la verdad? Si algún título le queda a ese “alguien” es el edificado sobre la base del despojo, el que ha quedado de toda aspiración de llegar a ser signo. Por lo tanto aquí Lacan se ve llevado a puntualizar que si hay algún sujeto en relación con el saber es a título de

supuesto, es decir, de *sujeto supuesto saber*. Pero ese supuesto marca la separación radical entre el “sujeto” y el “saber”. En esta discusión es convocado el Otro, como lugar: El “Otro no es un sujeto”. Fin entonces del Otro subjetivado; ahora no es otra cosa que un lugar de deshechos simbólicos: “(...) es el basurero de los representantes representativos de esta suposición de saber, y es esto lo que llamamos inconsciente en la medida en que el sujeto se perdió él mismo en esta suposición de saber” (Lacan, 1961-1962, clase del 15 de noviembre de 1961).

Así entonces el sujeto ha sido desprovisto de todo saber y el Otro de toda subjetividad. Ya sin el saber ¿qué le queda al sujeto para llegar a ser definido? No otra cosa que el significante, pero no sin que ese significante sea ciertamente diferenciado con respecto al signo, esto es, no sin que el significante adquiera la condición de “pura diferencia”. La visita por parte de Lacan al museo de Saint Germain lo condujo a establecer esa distinción. En esta visita que califica de “fascinante” y “apasionante” observa, emocionado, la serie de muescas con forma de palotes realizadas sobre una costilla de mamífero: “dos primero, luego un pequeño intervalo, y enseguida cinco, y luego esto recomienza” (Lacan, 1961-1962, clase del 6 de diciembre de 1961).

Esas muescas no son iguales, tienen diferencias que “no son cualitativas”. La diferencia radica en que ellas no son signos, esto quiere decir que esos palotes no representan algo para alguien, esas trazas más bien tienen la condición de significantes en la medida en que “los significantes no manifiestan sino la presencia, en primer lugar de la diferencia como tal y ninguna otra cosa” (Lacan, 1961-1962, clase del 6 de diciembre de 1961). Es que en ausencia del referente Lacan no puede darle ningún sentido a estos palotes, solo apreciar su “pura diferencia”. La cuestión es que si bien esos trazos no le dicen, no representan nada para Lacan que aquí funge como el “alguien” de la definición de signo, no obstante hay una serie de palotes que requieren de un alguien para que la serie exista como tal. Sólo que si el signo saussuriano implicaba la relación de un significante y un significado la emocionante experiencia demuestra que pueden existir significantes en “estado puro”, es decir sin significado. Así queda planteada la fórmula canónica del sujeto como producto de la diferencia entre el signo y el significante en estos términos: “El significante, al revés del

signo, no es lo que representa algo para alguien, es lo que representa precisamente al sujeto para otro significante” (Lacan, 1961-1962, clase del 6 de diciembre de 1961. Subrayado nuestro).

Establecido así este estatuto del sujeto a partir del significante ese sujeto pierde toda posibilidad de tener una identidad fija. Representado como está por un significante *para otro* significante su lugar no es más que el de un constante deslizamiento, entre dos, que se opone a cualquier fijación. La tentación de definir a un sujeto a partir de *un* significante determinado resultaría contradictorio con la idea misma de sujeto, que no admite ninguna inmovilización por simbólica o imaginaria que sea. Ese sujeto entonces carece de cualquier esencia pero no de existencia, esta se presentifica en cada articulación de significantes. En últimas, *no por evanescente el sujeto deja de ser existente, su tiempo no es el de la permanencia fija sino la del instante.*

Este sujeto así presentado diverge radicalmente de ese yo (je) que a partir de 1936, con su idea del estadio del espejo, Lacan formuló. Ese Yo (je) producto de una identificación con una imagen total que da forma a un cuerpo en estado de prematuración es el fundamento para plantear una relación en la cual esa imagen ideal es tomada como propia. El sujeto con el significante tiene una relación muy distinta, al ser representado *por uno para otro* significante sufre una remisión que impide cualquier coagulación del sujeto con uno de ellos. Ningún significante podría llegar a ser tomado como propio como un Yo que por el contrario encuentra su génesis al tomar una imagen ajena como propia.

La noción de significante que aquí se pone de manifiesto es la que -a partir de la estremecedora experiencia museística de Lacan con las marcas en el hueso- rompe cualquier solidaridad, cualquier dependencia por arbitraria que sea con el significado; el estatuto del significante es la *diferencia* con otro significante, porque en sí mismo, sólo, no vale nada. De otro lado, la definición de “sujeto purohabla” que usa repetidas veces en el seminario sobre *La identificación* dice que si hay una tal pureza de sujeto ella se localiza en la articulación de significantes, pero además, que ese sujeto “es el nacimiento mismo de nuestra experiencia” en la medida en que “está llevado” por su condición a tomar al analista, a

ubicarlo “a nivel del Otro, con una gran O” (Lacan, 1961-1962, clase del 29 de noviembre de 1961). Este “está llevado” podría, en consonancia con el hecho de “estar representado”, conducir a pensar en un sujeto extremadamente pasivo e incluso sometido a los hilos del significante. Sería una perspectiva que bien podría condensarse citando aquel pasaje memorable del seminario sobre *La carta robada*. Memorable por cuanto Lacan pone a hablar al significante en calidad de oráculo, en un tono sentencioso que resalta una cierta omnipotencia por entonces conferida al significante:

Crees actuar cuando yo te agito al capricho de los lazos con que anudo tus deseos. Así éstos crecen en fuerza y se multiplican en objetos que vuelven a llevarte a la fragmentación de tu infancia desgarrada. Pues bien, esto es lo que será tu festín hasta el retorno del convidado de piedra que seré para ti puesto que me evocas (Lacan, 1956, p.34).

Pero si fuera así se asistiría a la abolición de toda posibilidad de una existencia singular vinculada a ese sujeto. Como resultado de una consideración semejante *el estilo sería el sujeto*, comprendido entonces uno y otro como la simple mostración pasiva de las determinaciones significantes. Se retornaría así a la idea de una sintaxis original pensada ahora como una retórica del inconsciente que mostraría su eficacia a través de unos significantes articulados y que determinarían la vida desde la infancia desgarrada hasta el festín mortal.

Pero otra perspectiva surge cuando se considera la idea de un sujeto no reductible a una sustancia, tampoco a un significante, y considerando la falta de un significante en el Otro que pudiera venir a decir la verdad del sujeto. Esa perspectiva es abierta en la medida en que la noción de objeto, de objeto *a*, gana especificidad en la teoría de Lacan. Pero más aún es el concepto que permitirá a Lacan una noción de estilo completamente particular como se verá en el siguiente capítulo.

En suma si el sujeto purohabla “es el nacimiento mismo de nuestra experiencia” en la medida en que “está llevado” por su condición a tomar al analista, a ubicarlo “a nivel del

Otro, con una gran O”, eso no ocurre sin la incumbencia del objeto *a*. Los hilos del significante no son los únicos en juego para ese sujeto, están también los hilos que lo unen a los objetos pulsionales. Dos perspectivas entonces: la del sujeto todo determinado por el Otro omnipotente y la de un sujeto que, frente a la falta en el Otro, encuentra otros aires.

En este punto de los desarrollos conviene considerar los momentos de surgimiento de este concepto de objeto *a*, y su lugar en la definición de estilo dada por Lacan en 1965 “El estilo es el objeto”. Definición fundamental para los desarrollos de este trabajo, no sólo por ser la definición más clara sino por abrir la segunda perspectiva señalada en el párrafo anterior.

Capítulo V

“El estilo es el objeto”

Los *Escritos* comienzan con “*El estilo...*”. Frase sentenciosa que podría argumentarse con los estudios históricos relativos a la escritura en los que se muestra que el estilo, como instrumento -puzón- se encuentra en los orígenes del acto de escribir. Sin embargo con esta frase se pretende señalar un hecho específico: “*El estilo...*” es la primera palabra que aparece en los *Escritos* de Jacques Lacan (1966), según se puede leer en la *Obertura de esta recopilación* (1966a) Y esa palabra está allí en condición de citada, marcando, con las comillas que le acompañan, la proveniencia de otra parte: “*El estilo...*” viene pues de otra parte. No se trata de un juego de palabras ni de una generalización forzada, es la idea de Lacan por lo menos en la primera parte de su *Obertura*.

La cita completa con la cual Lacan comienza sus *Escritos* es como sigue: “*El estilo es el hombre mismo*” (Lacan, 1966a, p.21). La frase proviene de Buffon, de su *Discurso sobre el estilo* (1753) y Lacan se refiere a ella para subvertirla mediante una prolongación: “El estilo es el hombre. ¿Suscribiríamos a esta fórmula con sólo prolongarla: el hombre al que nos dirigimos?” (p.21). La adición a la frase de Buffon es explicada por Lacan a partir del principio según la cual “en el lenguaje nuestro mensaje nos viene del Otro (...) bajo una forma invertida” (p. 21). Por lo tanto no hay estilo sin Otro, quien dicta el mensaje que se cree enunciar y frente al cual solo se está a título de destinatario.

Entre las afirmaciones “El inconsciente es el discurso del Otro” –enunciada con todas las letras, incluso la O mayúscula, en el *Seminario sobre la carta robada*- y “El estilo es el hombre (...) al que nos dirigimos” hay una relación importante, es que el Otro es la fuente de un discurso concretizado en el inconsciente, al mismo tiempo que es en la orientación a ese Otro al que “nos dirigimos” donde aparece un estilo por ser “nosotros” sus destinatarios. En esa ampliación Lacan dice: el estilo no es el hombre mismo, sino producto del discurso del Otro.

Pero al final de esa misma *Obertura* Lacan hace girar el problema del estilo hacia el objeto *a*. En otras palabras, en un primer momento pone el estilo en su relación con el Otro y luego lo desplaza hacia el objeto *a*, pensado allí como el resto de una operación simbólica en la que se constituye el sujeto dividido. Afirma que es el objeto el que responde a la pregunta por el estilo que se planteaba desde el inicio; el objeto en la medida en que es un objeto caído; y dirá que

A ese lugar que designaba al hombre para Buffon, lo llamamos la caída de ese objeto, reveladora de lo que lo aísla, a la vez como causa del deseo en donde el sujeto se eclipsa y como sustentando al sujeto entre verdad y saber (Lacan, 1966a, p.22).

Y más adelante dirá que el “sujeto [dividido] se verifica” por estar atravesado por un objeto “sin que se penetren por nada”, esa división “está al principio” dirá Lacan “del objeto *a* (léase *a* minúscula)” que “se eleva” al final de la compilación, esto es de sus *Escritos* (p.22). Sus *Escritos* tienen entonces un orden que va de la división del sujeto mostrada a partir del *Seminario sobre la carta robada* hasta cuando el “objeto caído” se eleva, al final.

Este paso en la *Obertura*... muestra entonces que allí donde Buffon ponía al hombre Lacan sitúa la caída del objeto, y el estilo por lo tanto viene a definirse en relación con lo que esa caída revela: la causa del deseo y el sostén del sujeto entre la verdad y el saber. *Así las cosas el estilo no es ni el sujeto, ni la verdad, ni el saber, pero se define en relación con ellos.*

No se trata de que el estilo sea el hombre, el estilo es el objeto. La afirmación no es nueva, Lacan lo había enunciado ocho años antes de manera explícita en su escrito acerca de *La juventud de Gide* (Lacan 1958a). El contexto era, sin embargo, ligeramente distinto; el asunto allí tratado era el de la letra y el deseo, afirmaba en ese contexto que la obra de Jean Delay acerca de Gide “nos incita a modificar a nuestra voluntad el bufonesco aforismo, para enunciarlo: el estilo es el objeto” (p.704), ello en razón a que Delay había escrito una obra, había desplegado su arte de escritor en función de su objeto al que se consagró, esto es, la obra de André Gide. Y Lacan mismo testimoniaba el hecho de no poder escapar a la *influencia* escritural de este último. Así decía que “El movimiento de esa mano [la de Gide

escribiendo sus últimas palabras] no está en ella misma sino en estas líneas, las mías, que aquí continúan las que Gide trazó” (Lacan, 1958a, p.742). De suerte que la escritura Gide se *prolonga* en aquellas líneas que otros (Delay – Lacan) trazan acerca de él. Así, *si el estilo es el objeto dicho en aquel contexto es porque ese objeto, en este caso la escritura, constituye el objeto causa de un acto que sería su prolongación.*

Al tomar el estilo en esta perspectiva del objeto se nota que la prolongación aparece como siendo el objetivo del estilo mismo. El acto de mostración de esto ocurre cuando Lacan toma “el bufonesco aforismo” sobre el estilo para prolongarlo en su *Obertura* y con ello hacerlo decir una otra cosa. Con respecto a Gide, si bien sufre la influencia de este al escribir acerca de él, nada afirma que *la prolongación* de lo que “Gide trazó” sea idéntico a lo trazado por él (Lacan).

De otro lado si el estilo no es el hombre, *Lacan se aparta de la idea de una estilización de la existencia, y se aparta también de comprender que el estilo sería aquello de más personal, es decir expresión de una interioridad considerada como auténtica. En esta perspectiva se trataría más del estilo como una objetivación en el sentido de que el sujeto es eclipsado por el objeto.*

Ese aforismo, el estilo es el objeto, deja un camino abierto, con muchas posibles asociaciones a las cuales habría que entregarse no sin resguardarse de cerrar la cuestión en la primera asociación plausible. La siguiente pregunta marca lo que resulta más apremiante: ¿cuál es ese objeto que está presente en la definición “El estilo es el objeto”? La respuesta a este interrogante para decantar el valor de esta definición implica realizar un recorrido por la noción específica de objeto *a* presente en dicha definición.

Ese objeto del que se trata es rastreable. Existe una teorización acerca del objeto desde los comienzos mismos de la obra de Lacan, pero este objeto es específico, se trata como dice en la *Obertura*: “del objeto *a* (léase *a* minúscula)” (Lacan, 1966a, p.22). En el año cuando Lacan escribía que “El estilo es el objeto” (1966a), pero en las “Respuestas a estudiantes de filosofía” puntualiza que “ese objeto es lo que le falta [al hombre], no falta absoluta, sino

falta de un objeto”, y agrega: “hay que ponerse de acuerdo sobre la falta de que se trata, es la que deja fuera de discusión que se mencione su objeto” (Lacan, 1966b, p.219).

Así pues ese objeto es lo que falta en calidad tal, está “por fuera de discusión”, no puede ser mencionado, no puede ser nombrado. De otro lado, si el objeto es lo que le falta al hombre, Lacan es consecuente con su definición de estilo que pone en contravía del aforismo bufonesco, puesto que no toma al hombre como fundamento de la definición sino al objeto que es justamente lo que falta a aquel. Dos características resultan de ese pasaje: el objeto es la falta de objeto en el hombre y ese objeto no puede ser mencionado.

En el año de 1966 Lacan referirá que este objeto *a* es su invención. En su seminario sobre *La lógica del fantasma* recuerda la pregunta que alguien le había hecho con respecto a este objeto: “¿Qué necesidad tiene usted me decía uno de ellos de inventar este objeto *a*?” (Lacan, 1966-1967, clase del 16 de noviembre de 1966). Reconocimiento de que se trata de una invención a la que sin embargo refiere a través de una tercera persona. En 1974 en su seminario *Les non-dupes erren* (1973-1974) en un pasaje largo se referirá a esa invención manteniendo el tono interrogativo y remitiendo también a un Lacan en tercera persona:

¿Qué es lo que Lacan, aquí presente, ha inventado? Ustedes saben que a la palabra "inventado" la puse por delante la hice reconocer —si puedo decirlo por ustedes al menos en apariencia, ligándola a lo que la necesita, es decir el Saber. El Saber se inventa, dije lo que la historia de la ciencia parece atestiguar bastante bien, según creo. Entonces, ¿qué es lo que inventé yo? Esto de ningún modo quiere decir que yo forme parte de la historia de la ciencia porque mi punto de partida es otro, el de la experiencia analítica.

Bueno. Responderé — puesto que se entiende que ya tengo la respuesta— responderé para poner las cosas en marcha: el objeto *a*. Es evidente que no puedo agregar el objeto *a* por ejemplo. Esto se advierte de inmediato No es entre otras cosas que he inventado el objeto *a*, como algunos se imaginan. Porque el objeto *a* es solidario, por

lo menos al comienzo del grafo quizás sepan que es ni siquiera estoy seguro pero, en fin, algo así.

Digo esto porque en el punto en que nos encontramos, es necesario. Del grafo, por lo tanto, del que es una determinación, y especialmente en el punto en que se plantea la pregunta ¿Qué es el deseo si el deseo es el deseo del Otro? En fin, de allí salió. Esto no quiere decir por supuesto que no está en otra parte. Está en otra parte también está también en el esquema llamado L, y también en los cuatrípodos de los discursos a los cuales creí deber hacer lugar en fin hace algunos años. Y después quien sabe quizás es cuestión de que venga a ponerse en el lugar del x en las ya celebres fórmulas cuánticas, a las que hoy llamaré —pues este mañana al despertarme escribí algunas notas— llamaré “de la sexuación”. (Lacan, 1973-1974, clase del 9 de abril de 1974).

De esta larga cita se pueden tomar los siguientes elementos. El primero de ellos es que esta noción de “invención” no hace serie con las invenciones producidas en el orden del saber, registradas en una historia de la ciencia, sino que es fruto de aquello que Lacan denomina estrictamente “experiencia analítica”. El segundo es que no es entre otras cosas que el objeto *a* cuenta como una invención, sino como producto, “salió”, de un contexto específico: la formulación del grafo y de la pregunta que a partir de este se intenta responder, esto es, “¿Qué es el deseo si el deseo es el deseo del Otro?”. El tercero de ellos es que si bien salió de allí, no obstante está presente en momentos diversos de su obra que anteceden incluso a la formulación del Grafo (Esquema L).

Obedeciendo a su indicación el Grafo es el lugar donde comienza a constituirse el valor de ese objeto *a*. En el seminario sobre *El deseo y su interpretación* Lacan daba las puntadas fundamentales sobre ese, su objeto. En la clase del 29 abril de 1959 ofrecía una primera definición de ese “objeto *a* del deseo” a partir del falo, esto es, como “objeto (...) que sostiene la relación del sujeto con eso que él no es”, y eso que el sujeto no es, Lacan lo ha denominado el falo. Con este procedimiento introduce otro elemento que orientará la discusión de un modo distinto al clásico, el de un sujeto en relación (de conocimiento) con un objeto, y dado que no se trata de un objeto de la realidad dará un particular estatuto a este

objeto: “es en forma de corte que el a , en toda su generalidad, nos muestra su forma” (Lacan, 1958-1959, clase del 20 de mayo de 1959). Y Lacan hace inventario de esos efectos de corte: el pezón, las heces, el falo, la voz en el delirio. Todos estos objetos permitirán una definición a su vez del sujeto por este hecho: estos objetos son “eso de lo cual él (el sujeto) está separado”. Ese sujeto entonces es “él mismo, en esta ocasión, el corte”, está estructurado por ese corte (Lacan, 1958-1959, clase del 20 de mayo de 1959). De lo que va a resultar una suerte de exclusión entre el objeto y el sujeto, que será desarrollada en el seminario sobre *La transferencia*. Al plantear la pregunta por el deseo y su lugar en la transferencia afirma que:

Todo el problema consiste en darse cuenta de la relación que vincula al Otro a quien se dirige la demanda de amor a la aparición del deseo. El Otro ya no es entonces en absoluto nuestro igual, el Otro al que aspiramos, (...) es de la naturaleza del objeto. De lo que se trata en el deseo es de un objeto, no de un sujeto. En este punto es donde reside lo que se puede llamar el mandato espantoso del dios del amor. Este mandato es precisamente hacer del objeto que él nos designa algo que, en primer lugar, es un objeto y, en segundo lugar, un objeto ante el cual desfallecemos, vacilamos, desaparecemos como sujeto. Porque esta decadencia, esta depreciación, somos nosotros, como sujeto, quienes cargamos con ella (Lacan, 1960-1961, clase del 1 de marzo de 1961).

El objeto es entonces el objeto del deseo, frente al cual el sujeto desfallece, vacila y desaparece, mientras que el objeto es sobrevalorado. Pero describir ese objeto como efecto de corte y a través de esta alternancia con respecto al sujeto, no parece ser suficiente para deslindarlo con claridad, por lo tanto es preciso señalar las diferencias radicales con respecto a otros posibles objetos. En este mismo seminario Lacan dará algunas puntadas al respecto:

El objeto verdadero, auténtico, del que se trata cuando hablamos de objeto, no es de ningún modo aprehendido, transmisible, intercambiable. Está en el horizonte de aquello a cuyo alrededor gravitan nuestros fantasmas. Y, sin embargo, con esto es con lo que tenemos que hacer objetos que, por su parte, son intercambiables (Lacan, 1960-1961, clase del 19 de abril de 1961).

Las cualidades negativas de este objeto “auténtico” hacen presencia. Aun cuando no sea aprehendido, ni transmisible, ni objeto de intercambio, constituye el trasfondo del fantasma y la base de todos aquellos objetos puestos a circular. Será esta la pendiente que servirá, dos años después, para hacer una discriminación más fina de este objeto en términos que son siempre negativos. En su seminario sobre *La angustia* (1962-1963) se halla un pasaje memorable para detallar más ampliamente esa diferenciación antes planteada:

hay dos tipos de objetos: los que pueden compartirse y los que no lo pueden. (...); estos son objetos cotizables, son objetos de intercambio ...pero hay otros... y si puse en primer plano el falo, esto es seguramente porque es el más ilustre por relación... por el hecho de la castración, pero hay otros,(...) los que lo preceden: el escíballo, el pezón. Hay otros quizá que ustedes conocen menos, ...estos objetos, cuando entran en libertad reconocibles en ese campo donde no tienen más que hacer, en el campo de lo compartido, cuando aparecen, la angustia nos señala la particularidad de su estatuto. Estos objetos anteriores a la constitución del estatuto del objeto común, del objeto comunicable, del objeto socializado, he ahí de qué se trata en el *a* minúscula (Lacan, 1962-1963, clase del 9 de enero de 1963).

Memorable por cuanto fija con claridad el estatuto de ese *a*. Las características atinentes a las formas de ese objeto, como ya se había señalado, son todas ellas negativas: objetos no compartibles, no cotizables, no intercambiables, no comunicables, no socializados, que anteceden al objeto común, y cuando ese objeto salta al campo de lo común, de lo compartido, surge la angustia.

Pero mientras tanto se va estableciendo una característica que no se podría llamar negativa como las anteriores, más bien muy positiva pero de un orden muy específico. Es la idea del objeto *a* como un “resto” que será fundamental para aislar ese objeto del que se trata. Resto con respecto a dos planos: el imaginario y el simbólico. El resto en el orden imaginario se puede ver aparecer en la clase del 28 de noviembre de 1962. Allí Lacan recordando lo abordado en su seminario sobre *El deseo y su interpretación* (1958-1959) comenta que el

“investimiento especular” se piensa al interior de la “dialéctica del narcisismo” y puntualiza que:

Tal investimiento de la imagen especular es un tiempo fundamental de la relación imaginaria, fundamental por el hecho de que tiene un límite y es que no todo el investimiento libidinal pasa por la imagen especular. Hay un resto. (...) pivote en toda esa dialéctica (...) bajo el modo, digo, del falo (Lacan, 1962-1963, clase del 28 de noviembre de 1962).

Si bien le ha dado el nombre de “falo” a este resto de la “dialéctica especular”, es en todo caso “un recorte de la imagen especular” que sirve como “reserva libidinal” y que mantiene un lazo con el órgano “que deberá de todos modos cada tanto entrar en acción para la satisfacción del deseo”. Sin embargo, ese falo imaginario tiene con el objeto *a* una relación cuyo reconocimiento desembocará en la siguiente afirmación:

(...) la relación de ese (- ϕ) con la constitución del *a* minúscula que es ese resto, ese residuo, ese objeto cuyo estatuto escapa al estatuto del objeto derivado de la imagen especular, escapa a las leyes de la estética trascendental, (...) ese objeto *a*, es de él que se trata toda vez que Freud habla del objeto cuando se trata de la angustia (Lacan, 1962-1963, clase del 28 de noviembre de 1962).

Ese resto de la imagen especular se haya aquí mejor localizado y su nombre ya no es el falo sino el *objeto a*. Recorte del registro imaginario, pero recorte inconcluso aún. En efecto, en la clase del 23 de enero de 1963 se encuentra otra perspectiva de este resto, la perspectiva de la dialéctica simbólica que Lacan muestra a partir del “esquema de la división del sujeto” que ya había representado el 21 de noviembre de 1962.

\$ | A

a |

Retomando este esquema al inicio de su clase puntualiza este hecho importante:

Hoy vamos a continuar hablando de lo que les designo como el *a* minúscula. Para mantener nuestro eje, (...) comenzaré recordando su relación con el sujeto. [...] El sujeto, ahí arriba a la derecha — en tanto que, por nuestra dialéctica, toma su punto de partida de la función del significante —, el sujeto S, hipotético, en el origen de esta dialéctica, se constituye en el lugar del Otro como marcado por el significante, único sujeto al que accede nuestra experiencia; inversamente suspendiendo toda la existencia del Otro a una garantía que falta, el Otro barrado. Pero de esta operación, hay un resto, es el *a* (...) (Lacan, 1962-1963, clase del 23 de enero de 1963).

Así se obtiene un objeto *a* que resulta ser *resto* tanto de la dialéctica especular como de la dialéctica significante. Devenido *resto* ya no se circunscribe únicamente a un lugar de las negatividad que podría conducir a una lectura muy imaginaria del mismo. Su estatuto como resto de lo imaginario y lo simbólico le ofrecen un lugar muy positivo e incomparable con respecto a la imagen y al significante. La angustia, que Lacan eleva a la condición de “única traducción subjetiva” de ese objeto *a*, se corresponde con los límites de lo imaginario y lo simbólico frente a la *aparición* de este *resto* en el “campo de lo compartido”, es decir, en los campos de esas “dialécticas” antes referidas.

¿Cómo un objeto con estas características negativas y también como resto podría llegar a definir al estilo en la medida en que hemos dicho de él (del estilo) que *constituye el objeto causa de un acto que sería su prolongación*? ¿Cómo podría serlo cuando una de sus características de ese objeto es la de ser intransmisible, inintercambiable, etc.? Un balance provisional indica que la referencia al estilo como un objeto concreto, vía de transmisión, al modo de la escritura de Gide (1958a) que se extendía a través de las manos de Lacan, no parece tener una plena traducción en esta forma de comprender el objeto que, como resto, no

es especularizable, ni representable, ni comunicable. En otras palabras, decir que el estilo es el objeto, considerando estas características del objeto del objeto *a*, hace vaga la idea de que el estilo fuera algo que pasa de uno a otro en una determinada actividad, como hacía suponer las afirmaciones con respecto a Gide. Desde este punto de vista ninguna transmisión, como el paso de algo de uno a otro, podría soportarse en el estilo, en la medida en que ese algo, que sería el objeto *a*, no entra en las coordenadas de lo que pudiera ser compartido, más bien se mantiene como resto de toda operación que implique al sujeto. En calidad de resto ese objeto no puede ser compartido, integrado, más bien es desechado. De otro lado, es que la formulación de este objeto tan particular supone una alternativa a la idea de un sujeto todo determinado por un Otro omnipotente, del cual se desprendía la idea de una retórica del inconsciente.

Ya con estas reservas en curso, se debe reconocer que esa particularización del objeto estaba aún por alcanzar su más clara expresión, será en los años 70 cuando esto ocurra.

En la clase del 9 de febrero de 1972, en el contexto de su seminario ... *O peor*, Lacan enuncia la siguiente frase. “Yo te demando me rechaces lo que yo te ofrezco (...) porque eso no es eso”. Más allá de las acciones que se articulan en cada uno de los verbos (demandar, rechazar y ofrecer), se reconocen dos objetos en juego, con estatus distintos; objetos indicados por el pronombre demostrativo “eso”.

El primer “eso”, el que se pide rechazar, es el objeto de la demanda, mientras que el segundo “eso”, del “no es eso”, corresponde a un objeto frente al cual el objeto de la demanda padece de inadecuación, así que ese segundo “eso” está en el horizonte para marcar simple y llanamente ese desajuste. El objeto que se pide rechazar es pasible de tal cosa en la medida en que es conocido, el otro objeto no, simplemente marca una diferencia sin entrar en las coordenadas de la presencia del objeto indicado por el primer eso. ¿Qué es entonces el objeto indicado por el segundo eso en la expresión “...no es eso”? Una diferencia, *un resto*, que es la constante entre los dos “eso” que motiva el rechazo de cualquier objeto que venga a ocupar su lugar. Así que la forma adecuada de poder marcar la diferencia con respecto al objeto de la demanda es introduciendo el “no es eso”. Esta fórmula lleva a afirmar que al no ser *eso*,

ese objeto toma un valor que puede definirse de este modo: es el objeto de la radical excepción. Una manera de indicar lo que Lacan en 1972 afirmaba de este modo: “el objeto *a* se nos escapa/huye entre las patas ya que, como ya lo he explicado (...) en todo lo que Ustedes dicen, a cada instante él está en otra parte” (Lacan, 1971-1972, clase del 17 de mayo de 1972).

Este “en otra parte” es una forma de indicar el lugar del objeto *a*. Así pues: corte del sujeto, inadecuación con respecto a los objetos del mundo, resto, excepción con respecto a un conjunto, atopicidad respecto al espacio, son características que distinguen a este objeto *a*. El objeto *a*: no es el sujeto¹⁸, no es un objeto fenoménico y no está ahí; está *perdido* para el sujeto que, en todo caso, tiene en él su soporte. Desprovisto de toda esencia ese *a* es un existente determinante para esa posibilidad llamada sujeto.

No obstante, al tomar en su orden los tres verbos considerados en la frase “Yo te demando me rechaces lo que yo te ofrezco (...) porque eso no es eso”, es decir: *demandar*, *rechazar*, *ofrecer*, encontramos que, según Lacan, al sacar de ella “lo que yo te ofrezco” las acciones de demandar y rechazar “pierden todo sentido”. Pero este efecto no ocurre sólo con retirar el “ofrecer”, en realidad se encuentra el mismo resultado al retirar cualquiera de esos verbos, de inmediato los otros corren la misma suerte con respecto al sentido: lo pierden. Se asiste así a la entrada en juego del nudo borromeo que Lacan plantea en los siguientes términos y que dará al objeto *a* una función muy particular con respecto al sentido:

Es por lo cual la cuestión que se nos plantea no es la de saber lo que es ahí del “no es eso” que estaría en juego en cada uno de esos niveles verbales, sino percibir que es al desanudar cada uno de esos verbos de su nudo con los otros dos que podemos encontrar lo que es del orden de este efecto de sentido en tanto lo llamo el objeto *a* (Lacan, 1971-1972, clase del 17 de mayo de 1972).

¹⁸ Lacan dirá con precisión que “El objeto *a* del deseo es ese objeto que sostiene la relación del sujeto con lo que éste no es” (Lacan, 29 de abril de 1959)

Entonces, en primer lugar dos no son suficientes para producir el anudamiento, se requiere mínimamente de tres. Y Lacan afirmará en seguida “que está ahí el fundamento, la raíz, de lo que es el objeto *a*”. Sin embargo no deja de ser enigmático que el objeto *a* vaya a ser definido en este contexto como siendo del orden del “efecto del sentido”. Las asociaciones pueden llevar a pensar en una contradicción abrumadora con respecto a todas las características antes puntualizadas de este objeto, que sin imagen y sin representación no podrían venir a ser artífices de sentido. Una aclaración se hace aquí insoslayable e implica la remisión a un seminario anterior en el que Lacan daba algunas indicaciones para comprender lo que denomina “efecto de sentido”. Es en el seminario sobre *Los problemas cruciales para el psicoanálisis* (1964-1965) que Lacan llega a firmar que el “efecto de sentido es otra cosa” que el llamado “efecto de significado”. La diferencia se establece a partir de una suerte de descompletamiento -la palabra es más fuerte aún- de *rehusamiento* en el orden del significado:

Tanto es otra cosa, que la cara que ofrece al lado del significado es, precisamente, lo que no es menos no significación, que es, precisamente, lo que se traduce por la expresión "no sentido" y que es posible escindir eso de lo cual se trata en nuestra experiencia analítica, de ver que lo que es explorado no es el océano, el mar infinito de significaciones. Es lo que ocurre en toda la medida en que ella nos revela esta barrera del "no - sentido", lo que no quiere decir sin significación, lo que es la faz de rehusado que ofrece el sentido del lado del significado (Lacan, 1964-1965, clase del 2 de diciembre de 1964. Subrayado nuestro).

En síntesis ese “efecto de sentido” debe tomarse no como la producción de sentido sino justamente como la barrera introducida en el orden del significado pero que no es sin significación. Una característica entonces que viene a agregarse a las anteriores: el objeto *a* es el “no –sentido”.

Retomando la clase del 17 de mayo de 1972 el “no es eso” será positivizado, es decir, será designado con un nombre específico cuyo valor ordenará la frase en cuestión. Ese “no es eso” no es otra cosa que “el objeto del deseo” que, en todo caso, no puede ser situado en el

orden de la demanda. Esta localización del objeto *a*, o más bien, esta no localización del *a* con respecto a la demanda dará lugar a una valiosa precisión que atañe directamente al “discurso analítico” y que vale la pena citar de manera extensa:

(..) He dicho en otra oportunidad —hace mucho y hay gente todavía que se acuna con esto— que un análisis no termina sino cuando alguien puede decir no "yo te hablo", ni "yo hablo de mí" sino "es de mí que yo te hablo", es una primera esquizo. Es que no es claro que aquello de lo que se funda el discurso del analizante, es justamente eso: "yo te demando me rechaces lo que yo te ofrezco, porque no es eso". Está ahí la demanda fundamental y es aquella que al descuidarla el analista hace siempre más pregnante. Ironiqué en un tiempo: "con el ofrezco, hace de la demanda". Pero la demanda que él satisface es el reconocimiento de esto fundamental que lo que se demanda, no es eso {c'est pas ça} (Lacan, 1971-1972, clase del 17 de mayo de 1972).

Se nota entonces que en aquella “otra oportunidad” el indicio de cuando un análisis termina estaba dado por la implicación atomizada (es de mí que yo...) del sujeto en su decir. Pero en 1972 la cuestión recae en otro punto que no siendo ajena a la implicación sin embargo la descentra, para ponerla en los rieles de la relación entre la demanda y el objeto de deseo, de manera tal que la llamada “demanda fundamental” ha de ser satisfecha en el orden de un reconocimiento, por el analista, en lo que dicha demanda tiene de “fundamental” el objeto de deseo. En otras palabras el “no es eso” es aquello que debe ser reconocido como lo fundamental de la demanda. Si el reconocimiento no se produce en ese nivel sino en otro orden, por ejemplo imaginario, dicha demanda se hará más presente.

Establecidas así las características del objeto del que se trata se puede, mediante una suerte de desplazamiento de las mismas, considerar plausible afirmar que si “el estilo es el objeto” la consecuencia es que *el estilo no es eso*. Desplazando las características enunciadas acerca del objeto *a* sobre el estilo este carecería de toda representación e imagen, de toda sustancia y unidad. La perspectiva del objeto desarrollado hasta aquí hace objeción a toda definición del estilo que pretenda tomar sus fundamentos en la idea de integridad, unidad y sustancia como por ejemplo la expuesta en el aforismo bufonesco.

Esta noción del estilo no tiene un sentido abarcativo, no podría ser objeto de una generalización, ella es restrictiva y correspondiente con la experiencia de análisis en la cual, ese mismo objeto *a*, tiene un lugar específico. En otras palabras por la vía del objeto *a* se llega a una noción de estilo que poco o nada tendría que ver con otros campos de la experiencia humana.

De forma deliberada se ha dejado sin tratar la idea de Lacan expresada en la *Obertura* y según la cual, este objeto caído se presenta “como sustentando al sujeto entre verdad y saber”. Será tratado en los próximos capítulos cuando se intente responder al objetivo de investigación referido a establecer las características de la llamada experiencia analítica.

Segunda parte

La experiencia analítica

Capítulo VI

La noción de experiencia

El capítulo anterior culminó con la promesa de abordar aquella consideración que Lacan hiciera en su *Obertura* (1966a) con respecto al objeto presente en la definición “el estilo es el objeto”. En aquel texto Lacan decía que ese objeto se presenta “como sustentando al sujeto entre verdad y saber”. La perspectiva de abordaje para los siguientes capítulos se circunscribirá al estudio de esa afirmación en un contexto específico: el de la experiencia de análisis. Es un paso necesario y preliminar para intentar responder al objetivo mayor de esta investigación, esto es, establecer la función del estilo del analista en la experiencia analítica. Ese paso implica responder la pregunta: ¿Qué es una experiencia de análisis?

El derrotero no puede hacerse sin que en principio se puntualice la noción misma de experiencia. Esa noción debe, por lo tanto, considerar los elementos que han llevado a este punto de la indagación: el sujeto, la verdad y el saber, en la medida en que es en relación con ellos que una función del objeto, según la afirmación de Lacan antes citada, puede discernirse. Esa función se puede llamar –aunque la palabra sea desagradable- *sustentadora* del sujeto entre dos: la verdad y el saber.

Para responder a esta pregunta se ha tomado como punto partida algunas ideas expresadas por Michel Foucault con respecto a la noción de experiencia. En entrevista con Duccio Trombadori Foucault dará esta definición precisa: “Una experiencia es algo de lo que se sale transformado” (Trombadori, 1978, p.42). De modo que quien emprende una experiencia obtendrá a la salida una transformación de sí, al mismo tiempo que sólo hay experiencia en la medida en que existe dicha transformación. No podría decirse por anticipado, al menos la afirmación de Foucault no lo dice, en qué podría consistir esa transformación, esto es, no enuncia una meta específica sino que la deja, por así decir, abierta. De hecho, la afirmación es realizada en un contexto específico en el que Foucault comenta que el acto de escribir un nuevo libro comienza para él con una situación que se caracteriza por un cierto *no saber*, en sus palabras, cuando no sabe “aún que pensar de un tema”. Se advierte la falta de meta

inicial en el orden del saber aunque presupone que tras el acto de escribir podrá llegar a una meta así. Al escribirlo, dice Foucault, “el libro me transforma, cambia lo que pienso; en consecuencia, cada nuevo trabajo modifica profundamente los términos de pensamiento a los que había llegado con el anterior” (p.42).

Más adelante en la misma entrevista al hablar acerca de la “voluntad de cambiarse a uno mismo” y mencionar a sus maestros en este arte (Nietzsche, Bataille, Blanchot, etc.) Foucault arribará a los temas fundamentales del sujeto, el saber y la verdad. Es como si, indefectiblemente, la cuestión de la experiencia estuviera trazada por ese trinomio. En la definición de cada uno de esos conceptos se puede ver la necesaria correspondencia de uno con los otros, girando siempre sobre la noción de experiencia antes citada. Así Foucault define el “saber” como “el proceso mediante el cual el sujeto es modificado por lo que conoce [...] Es lo que permite modificar al sujeto y construir el objeto” (Trambadori, 1978, p.75). Se nota que dicho saber, que no equivale para nada al conocimiento, tiene su lugar definido por la modificación efectuada en el sujeto mismo. Al mismo modo cuando Foucault habla de “efectos de verdad” reivindica el hecho de la transformación del sujeto por el acceso a *una* verdad, la suya, la del sujeto, puesto que “no hay *una única*”. Y se podría seguir esta perspectiva que conduciría a definir al sujeto como *aquello* que resulta transformado por una experiencia de *verdad*.

Sin duda estas reflexiones de Foucault están en la base de los planteamientos realizados en su seminario sobre *La hermenéutica del sujeto* (1981-1982) donde la noción de espiritualidad va a compartir algunas de estas características de la noción de *experiencia*¹⁹. Se lo puede constatar en la siguiente afirmación que Foucault considera como su “fórmula más simple pero más fundamental” para definir la espiritualidad:

¹⁹ Por su parte Pierre Hadot quien ha preferido la denominación de “ejercicios espirituales” -por hacer referencia a la totalidad del espíritu (pensamiento, sensibilidad, voluntad, imaginación)- señala que estos ejercicios están destinados “a llevar a cabo un cambio radical del ser” (Hadot, 1995, p.194). Lo que muestra que indistinto del nombre que recojan ese número importante de prácticas, ellas están destinadas a la producción de una transformación en el sujeto, como dice Foucault, en el ser como afirma Hadot.

La espiritualidad postula que la verdad nunca se da al sujeto con pleno derecho. La espiritualidad postula que, en tanto tal, el sujeto no tiene derecho, no goza de la capacidad de tener acceso a la verdad. Postula que la verdad no se da al sujeto por un mero acto de conocimiento, que esté fundado y sea legítimo porque él es el sujeto y tiene esta o aquella estructura de tal. Postula que es preciso que el sujeto se modifique, se transforme, se desplace, se convierta, en cierta medida y hasta cierto punto, en distinto de sí mismo para tener derecho a[1] acceso a la verdad. La verdad sólo es dada al sujeto a un precio que pone en juego el ser mismo de éste. Puesto que el sujeto, tal como es, no es capaz de verdad (Foucault, 1981-1982, clase del 6 de enero de 1982).

Así retoma algunas de las características, no todas, puesto que el saber no aparece ya en la definición de espiritualidad. La cita aunque retoma una cierta lógica que estaba dispuesta en sus afirmaciones en torno a la experiencia-libro sin embargo clarifica la condición para acceder a la verdad, esto es, la necesaria transformación del sujeto para acceder a ella. Condición evidenciable en “toda la filosofía antigua” pero que no fue necesaria ya a partir del llamado “hito” cartesiano que, para Foucault, implica el hecho de que el sujeto en cuanto tal, sin transformación, se hizo desde entonces capaz de acceder a la verdad.

El modelo científico se hizo presente bajo la idea de que bastaba con “razonar sanamente, de manera recta, y sostener la línea de la evidencia en toda su extensión sin soltarla, para ser capaces de verdad” (Foucault, 1981-1982, clase del 3 de febrero de 1982). Esto quiere decir que el sujeto por su estructura propia puede acceder a la verdad sin que nada de él se altere. Aludiendo a Kant, Foucault dirá que el pensador alemán dio una segunda vuelta en esta espiral al formular la idea de que es la estructura misma del sujeto cognoscente la que no puede llegar a ser conocida. En tal sentido una transformación de sí es –dice Foucault– “quimérica y paradójica”; por lo tanto Descartes y Kant son los agentes de lo que Foucault llamará “la liquidación de (...) la condición de espiritualidad”, lo que se traduciría como la liquidación de la experiencia, esto es, que desde un punto de vista del investigador científico no es necesaria ninguna transformación del sujeto para acceder a la verdad vía el saber²⁰. Si

²⁰ Consideración puesta en cuestión por Pierre Hadot quien asegura que esta ruptura se produjo en la Edad Media cuando la filosofía se puso al servicio de la teología, de modo que “los ejercicios espirituales se asimilaron a la vida cristiana, independizándose de la vida filosófica” (Hadot, 2003, p.255). Al mismo tiempo

Foucault tiene razón en estos dos grandes filósofos la experiencia no habría sido sino experiencia empírica, esto es, percepción sensible de lo dado.

Es en este contexto de discusión relativo a la *experiencia*, la *espiritualidad* y su liquidación en el que Foucault reconoce un lugar para el psicoanálisis, más específicamente para Lacan. En cierta medida es el lugar de una cierta convergencia intelectual entre estos dos autores, pero más allá de eso, se trata de una convergencia en la idea de experiencia fundamentada en las cuestiones del sujeto, el saber y la verdad. De un lado, la idea de un sujeto distante de los presupuestos cartesianos y de la fenomenología es la que Foucault identifica como estando presente en un conjunto de pensadores provenientes de distintas líneas de pensamiento que arribaron a similares problemas: el marxismo de Althusser, la antropología estructural de Levi-Strauss y el psicoanálisis de Lacan. Aunque no merecían el calificativo de “estructuralistas” que se les adjudicó lo cierto es que todos ellos –considera Foucault– apuntaron a una crítica del concepto cartesiano de sujeto.

De otro lado será Lacan, según reconoce Foucault en la *Hermenéutica del sujeto*, quien con Heidegger en el siglo XX introdujo el problema de la verdad, en un sentido que implica al sujeto mismo. La siguiente afirmación de Foucault es clara al respecto:

Digamos lo siguiente: no ha habido tanta gente que, en los últimos años –yo diría: en el siglo XX-, haya planteado la cuestión de la verdad. No hay tanta gente que haya preguntado: ¿qué pasa con el sujeto y la verdad? Y: ¿Qué es la relación del sujeto con la verdad? ¿Qué es el sujeto de verdad, qué es el sujeto que dice la verdad, etcétera? Por mi parte, no veo más que dos. No veo más que a Heidegger y Lacan. Personalmente, como deben haberlo advertido, trato de reflexionar en todo eso más por el lado de Heidegger y a partir de Heidegger. Así es. Pero es indudable que desde el momento en que se plantea ese tipo de cuestiones, uno no puede dejar de cruzarse con Lacan (Foucault, 1981-1982, clase del 3 de febrero de 1982).

que pone en cuestión el hacer recaer sobre Descartes esa liquidación, cuando en las *Meditaciones* este pensador llama a meditar, de modo que la “evidencia sólo puede percibirse en virtud de la práctica de un ejercicio espiritual”, o lo que es igual que en Descartes los ejercicios espirituales son parte de su práctica filosófica, como un “ejercicio de sabiduría” (Hadot, 2003, p.255).

Y esta preocupación por la verdad no parece haber sido extensiva a todo el psicoanálisis, más aún, al interior mismo del psicoanálisis la cuestión de la verdad parece haberse mantenido al margen. Es lo que se puede entender cuando Foucault afirme que:

(...) me parece que todo el interés y la fuerza de los análisis de Lacan radican precisamente en esto: que él fue, creo, el único desde Freud que quiso volver a centrar la cuestión del psicoanálisis en el problema, justamente, de las relaciones entre sujeto y verdad [...] en términos que eran los del saber analítico mismo, Lacan intentó plantear la cuestión que es histórica y propiamente espiritual: la del precio que el sujeto debe que pagar para decir la verdad, y la del efecto que tiene sobre el hecho de que haya dicho, que pueda decir y haya dicho la verdad sobre sí mismo. Al recuperar esta cuestión, creo que hizo resurgir efectivamente, desde el interior mismo del psicoanálisis, la más antigua tradición, la más antigua interrogación, la más antigua inquietud de la *epimeleia heatou*, que fue la forma más general de la espiritualidad (Foucault, 1981-1982, clase del 6 de enero de 1982)

Es con Lacan entonces que el psicoanálisis, más allá de toda inclinación terapéutica, recobró los problemas centrales de una tradición que había hecho de la espiritualidad, o de la experiencia, el resorte de las relaciones del sujeto con la verdad. Si se toma en consideración la idea de una liquidación de la experiencia efectuada por Descartes y Kant, en los términos antes planteados, se puede concebir que con Lacan el psicoanálisis se orienta, no a la afirmación de un discurso científico sino a la precipitación de una experiencia que guarda con la tradición antigua de la espiritualidad elementos agudos de convergencia.

Y Lacan habría llevado esta idea de experiencia a un nivel que no necesariamente implica la imagen estándar de lo que es un análisis sino que determina la relación esperada del lector con sus *Escritos*. En la entrevista realizada a Foucault en ocasión de la muerte de Lacan se puede apreciar que los *Escritos* tenían para aquel un valor que coincide con la “experiencia-libro” antes citada. Los términos en los que Foucault se refiere a los *Escritos* dejan ver que ellos están para producir en el lector un efecto distinto y primario respecto a la comprensión

de lo allí dicho, ese efecto es de la misma naturaleza de aquel que Foucault describía como una experiencia de escritor, en este caso una experiencia del lector entendida como una transformación de sí:

Pienso –dice Foucault- que el hermetismo de Lacan es debido al hecho de que quería que la lectura de sus textos no sea simplemente una “toma de consciencia” de sus ideas. Quería que el lector se descubra a sí mismo, como sujeto de deseo, a través de esa lectura. Lacan quería que la obscuridad de sus *Escritos* fuera la complejidad misma del sujeto, y que el trabajo necesario para comprenderlo fuera un trabajo a realizarse sobre sí mismo (Foucault, 1981, 11 de septiembre. Subrayado nuestro).

¿Compartiría acaso Lacan estas palabras de Foucault con respecto al lector que se enfrenta a la “obscuridad de sus escritos”? Las últimas líneas de la *Obertura a esta compilación* (Lacan, 1966a) parecen confirmarlo: "(...) quisiéramos llevar al lector –dice Lacan- a una consecuencia en la que le sea preciso poner de su parte" (Lacan, 1966a, p.22). “Poner de su parte” podría entenderse llanamente como el llamado a un esfuerzo que el lector debiera hacer para llegar a comprender mejor. Nada de eso. “¡Cuidense de comprender!” les repetía Lacan a sus alumnos (Lacan, 1956, p.442). ¿Qué es entonces esa “parte” que el lector debiera “poner”? No es que los *Escritos* constituyan una suerte de libro sagrado que revelaría su verdad, es más bien que la escritura de aquellos implica que ese lector ponga en operación aquello que lo constituye, cuidándose de comprender. Cuando Lacan advierte que quisiera “llevar al lector a una consecuencia” es que busca que sus *Escritos* tengan un efecto subjetivo, pero Lacan también advierte con frecuencia que es en la medida en que el sujeto “está privado de algo de su vida misma (...) que un objeto particular deviene objeto de deseo” (Lacan, 1958-1959, clase del 28 de abril de 1959). En este sentido, y por paradójico que suene, eso que el lector debiera “poner” no es otra cosa que aquello de lo que está privado. Así pues si se toma en consideración la referencia de Foucault con respecto al “sujeto de deseo” se encuentra que aquello que dicho sujeto tendría para poner allí en juego no sería otra cosa que ese “algo de sí” de lo que está privado.

Con estas ideas se puede entonces formular esta otra pregunta: ¿Lacan concibe al psicoanálisis como una *experiencia* en los términos formulados por Foucault, es decir, como una transformación subjetiva necesaria para acceder a la verdad?

En principio Lacan no parece disentir de esta idea, más bien la reafirma. Cuando dice que un “acto (a secas) acontece por un decir, a partir del cual el sujeto cambia” (Lacan, 1969, p.395) pone de presente que el cambio subjetivo y el decir son condiciones de un acto. Eso indica que si bien puede haber un decir sólo habría acto cuando se registrarán cambios en el sujeto. Esta que constituye una noción general del acto es, sin embargo, la base a partir de la cual es pensado el acto analítico que no sería entonces sino una variante específica del acto “a secas”. En efecto dice Lacan que “El acto psicoanalítico parece apto para reverberarse con más luz sobre el acto, por el hecho de que es acto al reproducirse por el hacer mismo que él comanda” (p.395). Se trata también allí de un decir con consecuencias subjetivas. Queda sin embargo por ver cuál es esa reverberación más luminosa que el acto analítico posee con respecto al acto “a secas”.

Lacan, como se ha dicho, parece no disentir de la noción de experiencia planteada en términos de una transformación subjetiva. Sin embargo su postura está lejos de ser monolítica, Lacan modificó la manera de concebir esa experiencia aun cuando las nociones de verdad y saber están siempre presentes para pensarla. A continuación se mostrarán los cambios más representativos en la concepción de la experiencia de análisis que se pueden identificar en la enseñanza de Lacan con el interés de situar la función del estilo del analista en la experiencia variablemente concebida.

Capítulo VII

Una experiencia de revelación y realización

En el texto sobre el estadio del espejo de 1949 la experiencia de análisis está expresada como propia de una relación intersubjetiva, “de sujeto a sujeto”, que toca su fin cuando, en un momento que Lacan denomina “extático del *“tú eres eso”*”, “se le revela” al “paciente” “la cifra de su destino mortal”. Experiencia pues, antes que nada, de *revelación* (Lacan, 1949, p.105). Aquí esta revelación debe entenderse en la misma dirección que la planteada un año después en la *Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología* (Lacan, 1950), es decir que en el camino a la verdad el psicoanalista revela la verdad al paciente, y esa revelación de la esencia del ser “condiciona la eficacia” de su acto (p.129). Así es que en los años 50 la revelación será considerada como “el resorte último” de lo que se busca en la experiencia analítica (Lacan, 1953-1954, clase del 3 de febrero de 1954). No se trata de la palabra como *expresión y mediación* para el reconocimiento del sujeto por parte de otro sino de una “revelación del ser” que, ocurrida en el orden simbólico, llevaría a su realización. En este sentido la presencia del orden simbólico va a producir un deslizamiento importante en la medida en que no trata ya de la revelación de la verdad sino de “la verdad como revelación” del ser.

Si la *revelación* constituye el resorte último de la experiencia de análisis es no sólo porque aparezca como su meta sino también porque distintos conceptos serán pensados en función de ella. Así por ejemplo la resistencia es considerada en estos términos: hay resistencia cuando “no se dice” la palabra reveladora. Cuando el sujeto se encuentra enganchado al otro la palabra solo adviene como *mediación*: “Si la palabra funciona entonces como mediación es porque no ha culminado como revelación”. No habría realización del ser sin revelación, es lo que en último término se plantea con respecto al análisis: “La palabra incluida en el discurso se revela gracias a la ley de la asociación libre que lo pone en duda, entre paréntesis, suspendiendo la ley de no-contradicción. Esta revelación de la palabra es la realización del ser” (Lacan, 1953-1954, clase del 30 de junio de 1954).

Se puede ver entonces que la realización del ser y revelación de la verdad constituyen una pareja indisoluble que orienta, como meta puntual, la experiencia de análisis. Esa realización del ser será el criterio, por llamarlo de algún modo, de lo que constituirá para Lacan en los años 50 el fin de análisis, que no se logra sin una caída de lo imaginario efectuada por lo simbólico. Eso se puede leer en la siguiente afirmación de Lacan:

De esto se trata al fin de un análisis; de un crepúsculo, de un ocaso imaginario del mundo, incluso de una experiencia que limita con la despersonalización. Es entonces cuando lo contingente cae -el accidente, el traumatismo, las dificultades de la historia-. Y es entonces el ser el que llega a constituirse (Lacan, 1953-1954, clase del 9 de junio de 1954).

Caída entonces de lo imaginario, de lo contingente, que da paso a la realización del ser, y Lacan puntualizará de qué se trata cuando lo convoca en su seminario. El “ser del sujeto” no constituye al ser estático definido a partir de las “propiedades psicológicas” sino aquello “que se abre paso en la experiencia de la palabra”. Ese ser entonces no está dado de antemano, “se abre paso” en una experiencia específica que vendrá a definir la situación analítica como “experiencia de la palabra” (Lacan, 1953-1954, clase del 9 de junio de 1954). Dicho de otro modo y en contra de cualquier psicologización ese ser de Lacan es producto de una experiencia específica (la del análisis) de la palabra que posibilita la realización del ser.

Verdad y ser parecen aquí fusionarse en la medida en que eso que se *abre paso* es tanto el ser como la verdad. Se lo puede constatar cuando en *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis* afirma, acerca de histórica, que se trata de la revelación de la verdad a partir de la palabra:

La ambigüedad de la revelación histórica del pasado (...) nos presenta el nacimiento de la verdad en la palabra, (...) Pues de la verdad de esta revelación es la palabra presente la que da testimonio en la realidad actual, y la que funda en nombre de esta realidad (1953, p.248).

En congruencia con esta idea el marco de acción del psicoanalista e incluso sus límites son definidos en términos que remiten indefectiblemente al fundamento de la experiencia que lo conciernen: la palabra. La siguiente pregunta planteada por Lacan en *La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud* lo evidencia: “¿cómo un psicoanalista de hoy no se sentiría llegado a eso, a tocar la palabra, cuando su experiencia recibe de ella su instrumento, su marco, su material y hasta el ruido de fondo de sus incertidumbres?” (Lacan, 1957, p.474). Así la palabra va a definir incluso a la transferencia misma cuando afirme que “La transferencia eficaz de la que hablamos es, simplemente, en su esencia, el acto de la palabra”. Pero es una palabra que en este momento de su enseñanza está pensada en una relación intersubjetiva que modifica a aquellos que entren en relación: “Cada vez que un hombre habla a otro de modo auténtico y pleno hay, en el sentido propio del término, transferencia, transferencia simbólica: algo sucede que cambia la naturaleza de los dos seres que están presentes (Lacan, 1953-1954, clase del 17 de marzo de 1954). Transformación mutua pero no pareja producida por el hecho de que el acto de la palabra está orientado hacia la verdad.

Pero la noción de la histeria, de transferencia así como la delimitación de la función del analista se desprenden de una noción de inconsciente muy particular, una que se afirma sobre el presupuesto de un saber susceptible de ser completado con esa revelación.

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. A saber:

—en los monumentos: y esto es mi cuerpo, es decir el núcleo histérico de la neurosis donde el síntoma histérico muestra la estructura de un lenguaje y se descifra como una inscripción que, una vez recogida, puede sin pérdida grave ser destruida;

—en los documentos de archivos también: y son los recuerdos de mi infancia, impenetrables tanto como ellos, cuando no conozco su proveniencia;

—en la evolución semántica: y esto responde al stock y a las acepciones del vocabulario que me es particular, como al estilo de mi vida y a mi carácter;

—en la tradición también, y aun en las leyendas que bajo una forma heroificada vehiculan mi historia;

—en los rastros, finalmente, que conservan inevitablemente las distorsiones, necesitadas para la conexión del capítulo adulterado con los capítulos que lo enmarcan, y cuyo sentido restablecerá mi exégesis (Lacan, 1953, pp: 251-252)

Un blanco que puede ser colmado, un capítulo censurado que puede ser restaurado, una verdad que suplantada puede ser reencontrada, una inscripción que puede ser destruida, unos recuerdos cuyo origen puede ser rastreado, un sentido que puede exegéticamente ser restablecido, etc. Sin duda, hay en esta definición de inconsciente una aspiración totalizadora en el orden del saber que orienta la experiencia y la función del analista que apunta a ser la de un exégeta, un gran interpretante para completar el saber y revelar la verdad del ser.

Si se piensa en los adjetivos con los cuales Lacan califica la experiencia analítica se aprecia que en este mismo texto, *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*, esta es calificada como una “experiencia integral” (Lacan, 1953, p.229). La influencia hegeliana en esta definición es palpable, mucho más cuando se lee este otro pasaje en el mismo texto:

Entre todas las que se proponen en el siglo, la obra del psicoanalista es tal vez la más alta porque opera en él como mediadora entre el hombre de la preocupación y el sujeto del saber absoluto. Por eso también exige una larga ascesis subjetiva, y que nunca sea interrumpida, pues el final del análisis didáctico mismo no es separable de la entrada del sujeto en su práctica (Lacan, 1953, p.309).

Las nociones de “ascesis” y “realización” están ahí para dar cuenta de un proyecto de transformación relacionado con el ser. El paso del “hombre de la preocupación” al hombre del “saber absoluto” implica las ideas de dos grandes filósofos. El “hombre de la

preocupación” es una referencia al *Sorge* (cuidado o preocupación según las traducciones) que Heidegger concibe en *Ser y tiempo* como el aspecto preontológico del *Dasein*, caracterizado por un estado de alerta, de cuidado ante algo en lo que se puede implicar (Heidegger, 1927, p.221). Ese hombre de la preocupación no es el ser sino una suerte de culminación de su preparación para proyectar sus posibilidades en el tiempo.

El segundo hombre, el del “saber absoluto”, es una referencia directa a los planteamientos hechos por Hegel al final de su *Fenomenología del espíritu*. Puesto como punto de llegada en el paso de un hombre a otros ese “saber absoluto” constituye una conquista, una meta de la conciencia, aunque al mismo tiempo dice Hegel que “el absoluto ya está en nosotros en sí y pasa sí”; contradicción aparente que se resuelve por el hecho de que este absoluto va desarrollando sus determinaciones en un proceso temporal e histórico. Se puede notar entonces que si la condición del hombre de la preocupación es ciertamente la una potencia, el hombre del saber absoluto es su realización. En este sentido ese absoluto es una “sustancia viva” que encuentra su despliegue pleno en el “saber absoluto” que alcanza la conciencia. En dicha fase ya no hay disparidad entre la verdad de la conciencia y la verdad de la realidad, fase del saber que, por lo mismo, supondría paradójicamente el fin de las experiencias.

La *Fenomenología del espíritu* misma -cuyo subtítulo es “Ciencia de la experiencia de la conciencia”- es un recorrido de la experiencia del hombre por las distintas acepciones del mundo que reflejan la presencia más o menos acentuada del Absoluto en modos de vida históricamente localizables, en otras palabras, es la historia de la conciencia humana. La noción de experiencia que se encuentra presente en el título mismo de la *Fenomenología* debe entenderse, al menos cuando es genuina, como manifestación del Absoluto. Si Hegel introduce el concepto de experiencia en su obra lo hace trazando una distinción radical con la noción de experiencia exhibida por el empirismo. Hegel toma la noción desde un punto de vista filosófico antes que nada como “experiencia del concepto” y “necesidad del espíritu”. Finalizando la “Introducción” de la *Fenomenología*... ofrece la definición de *experiencia* en estos términos: “Este *movimiento dialéctico* que la conciencia ejerce en ella misma, tanto en su saber como en su objeto, en la *medida en que*, a partir de él, *le surge a ella el nuevo objeto verdadero*, es lo que propiamente se llama *experiencia*” (Hegel, 1807, p.157).

El punto inicial al que Hegel denomina “certeza sensible” pasa por ser un saber ingenuo, un saber inmediato y espontáneo, en este momento la conciencia trata a la realidad como compuesta de una manera única, particular, de modo que toda afirmación de la conciencia deja al margen todo lo otro que en ella no es afirmado. Pero el análisis de este saber ingenuo muestra que las cosas sólo pueden ser dichas y, en tal sentido, surge una partición que acaba con esa unidad antes afirmada. Las cosas tienen una sustancia particular, un “esto” al mismo tiempo que poseen cualidades abstractas que son universales. Ocurrido eso se entra en el orden de la percepción que, como “la certeza sensible”, carece de contradicción. El *entendimiento* será el orden de la conciencia en el que esa contradicción de la percepción se revela en la medida en que la sustancia no constituye un conjunto de cosas independientes sino que es el resultado de un “juego de fuerzas”. Disuelta la realidad en un mundo de fuerzas complejas y contrapuestas, la conciencia se encuentra en situación distinta para entrar en relación con el mundo. La realidad ha perdido así su fijeza y ahora no es más que el producto pasajero de este juego de fuerzas. Si hay sentido en esto es porque el sujeto ha tomado conciencia de su permanencia en el discurrir del tiempo y lo ha proyectado sobre esa fugacidad, sobre esa “inquietud absoluta del puro moverse”. Así, el sentido de la realidad es sólo una potencialidad que puede ser realizada por una conciencia. Hegel afirma entonces que: “El mundo *suprasensible* es un reino *tranquilo de leyes*, que está, ciertamente, más allá del mundo percibido -pues éste presenta la ley sólo por el cambio constante-, pero en la misma medida *tiene presencia* en él, y es su imagen y copia inmediata y silenciosa (Hegel, 1807, p.221)

El “reino tranquilo de las leyes” vendría a ser la quietud de la conciencia misma por el cual la realidad en constante fluir logra ser detenida en imágenes que son, en últimas, las que ofrecen un sentido a esa realidad. Sin autoconciencia no hay sentido posible de la realidad. Ahora bien, esto toca directamente con la cuestión del “saber absoluto” puesto que dicho saber se fundamenta en sí mismo, en la medida en que el objeto y el sujeto forman una identidad en su misma diferencia. Y ese saber absoluto se opone a cualquier posibilidad de una resurrección más allá de la muerte, por lo mismo es el fin de la religión en la medida en

que más bien considera la posibilidad de una trascendencia en la propia comunidad a partir de la implicación en los procesos históricos.

Se entiende, a partir de esto último, por qué Lacan toma como referencia la cuestión del saber absoluto cuando afirma que “el final del análisis didáctico mismo no es separable de la entrada del sujeto en su práctica”, pues esa ascesis ininterrumpida parece ser el nombre de esta trascendencia, en el aseguramiento de la existencia de una experiencia reveladora de la verdad y realizadora del ser.

Sin embargo la “realización del ser”, este proyecto ontológico de los años 50, que era pensada como un acceso al saber absoluto fue puesta en cuestión. Las primeras huellas de eso se identifican en el seminario *El deseo y su interpretación* (1958-1959), allí se dice que no hay ninguna posibilidad de una experiencia de la totalidad, ningún análisis restituirá nada a un ser que es, antes que nada, un ser en falta. Lacan afirma que:

(...) en el ser humano, no hay ninguna posibilidad de acceder a esta experiencia de totalidad; que el ser humano está dividido, desgarrado, y que ningún análisis le restituye esta totalidad porque, precisamente, otra cosa es introducida en su dialéctica, que es, justamente aquella que nosotros intentamos articular, y que nos es literalmente impuesta por la experiencia y, en primer lugar, por el hecho de que el ser humano, en todo caso, no puede considerarse, en último término, nada más que como un ser en el que falta algo, un ser -ya sea macho o hembra- castrado. Es por eso que es en la dialéctica del ser, en el interior de esta experiencia de lo uno, que se relaciona esencialmente el falo” (Lacan, 1958-1959, clase del 11 de febrero de 1959).

El fundamento de esta idea no es sino este: “no hay Otro del Otro”, esto es, que un significante falta en el lugar de la palabra, cuestión que es elevada por Lacan a la condición de “gran secreto del psicoanálisis”²¹ (Lacan, 1958-1959, clase del 8 de abril de 1959). Otra

²¹ Ese “gran secreto” está lejos de ser el único, hay por lo menos dos más, tan grandes como este. Uno que lo antecede y otro que sucede en la enseñanza de Lacan. Ese gran secreto del psicoanálisis antecedente es revelado en 1955 en el seminario sobre *Las psicosis* y era este “no hay psicogénesis”; el otro en 1967 en el seminario

idea de la experiencia, desprendida de esa falta de ser, se acentuará según se va constituyendo la noción de objeto *a*. Si se toma como referencia el seminario sobre la ética (1959-1960) se ve aparecer claramente el hecho de que esa experiencia se reformula por una especie de límite que hace a la misma experiencia. En la clase del 27 de abril de 1960 Lacan situará con precisión ese límite -en un momento en el que introduce un paréntesis en su seminario por un efecto de corte en el impulso adelantador que lo remitió a elaboraciones anteriores:

Por el momento, estamos –dice Lacan- ante esa barrera más allá de la cual está la Cosa analítica y en la que se produce los frenos, donde se organiza la inaccesibilidad del objeto en tanto que objeto del goce. Aquí se sitúa, en suma, el campo de nuestra experiencia. Este punto crucial es, al mismo tiempo, lo que el análisis trae de nuevo, por más accesible que sea, empero, en el campo de la ética (Lacan, 1959-1960, clase del 27 de abril de 1960).

Ese límite aquí advertido es, sin embargo, el punto a partir del cual se ubica, según Lacan, “el campo de nuestra experiencia”. Ese campo no es localizado sin un cambio de referencias para pensar dicha experiencia. Ya no se trata de Hegel, tampoco de Heidegger, más bien es Kant la referencia directa. En continuidad con esta idea en 1964, apoyado en algunos presupuestos kantianos de un límite en el conocimiento, Lacan llamará la experiencia analítica no ya una experiencia “integral” inspirada en Hegel sino una experiencia “particular”, en el sentido de parcial. François Balmès ha descrito este paso en términos más que justos: “Hay una suerte de retorno a la sobriedad kantiana de los *Grenzen*, de los límites, en contraste con la ebriedad hegeliana de las metas. La experiencia es particular y específica” (Balmès, 2003, p.6). Y cita a continuación un pasaje del seminario sobre *Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis* que es preciso invocar en su extensión:

Esta es para mí la ocasión de responder a alguien de que, por supuesto, tengo mi ontología -¿por qué no?- como todo el mundo tiene una, ingenua o elaborada. Pero de seguro, lo que intento trazar en mi discurso que aunque reinterprete el de Freud no está menos

sobre *La lógica del fantasma* es revelado en estos términos: “no hay acto sexual”. Esos secretos son, según se ve, todos negativos, siempre en la dirección de instalar una inexistencia.

centrado en la particularidad de la experiencia que traza- no tiene en modo alguno la pretensión de recubrir el campo entero de la experiencia. Incluso este entredós, este hueco, que nos abre la aprehensión del inconsciente sólo nos interesa en tanto que nos es designado, por la consigna freudiana, como -eso de lo que el sujeto ha de tomar posesión (Lacan, 1964, clase del 19 de febrero de 1964).

Se aprecia que hay aquí también en juego un límite cuyo punto de referencia sitúa, como en la cita precedente del seminario sobre la ética, la zona de la experiencia analítica. Esa zona cercada no es propiamente ontológica, no aspira a ser una ontología del ser en su absolutez, por el contrario al tomar a Kant como referencia resalta una preocupación por una práctica restringida a un *discurso* que toma como referencia a Freud. El interés es menos ontológico que ético dado que si el inconsciente tiene algún interés en esta experiencia es en la medida en que es “eso de lo que el sujeto ha de tomar posesión”. De modo que toda teorización acerca del inconsciente tiene una finalidad práctica, su función no es especulativa sino que ella determina lo que se espera de la experiencia.

Tres años después (1967a) en *La proposición del 9 de octubre*, segunda versión, esa experiencia va a ser adjetivada de otro modo, como una “experiencia original”; como tal el psicoanálisis debe distinguirse, dice Lacan, de toda terapéutica, en la medida en que esta no sólo “relaja su rigor” sino que aspira a la “restitución de un estado primitivo” (Lacan, 1967a, p.264).

Así entonces el adjetivo “original” no puede entenderse como relativo a un estado primero, originario. Descartada esta perspectiva del momento primario experiencias como por ejemplo la “primera experiencia de satisfacción” o “la experiencia original del deseo” no parecen prestar mucho oficio con respecto a establecer el valor de este “original”.

Hay sin embargo un enunciado de Lacan, hecho 11 años antes de su *Proposición*, en el seminario sobre *Las psicosis* (1955-1956) que puede resultar más provechoso que aquellas consignas relativas a un origen. En dicho seminario Lacan se plantea la pregunta por la naturaleza de la experiencia de Schreber en su relación con Dios, según lo testimonian las

Memorias de un enfermo nervioso. Lacan no duda en comparar la relación con Dios presente en la experiencia paranoica de Schreber con la relación que San Juan de la Cruz sostuvo con Dios en su experiencia mística, de esta experiencia resalta la presencia de una actitud de “recepción y ofrenda” incluso de “esponsales” para con Dios. De lo cual resulta esta afirmación:

(...) el largo discurso con que Schreber da fe de lo que finalmente resolvió admitir como solución de su problemática, no da en lado alguno la impresión de una experiencia original en la que el sujeto mismo esté incluido: es un testimonio, valga la palabra, verdaderamente objetivado (Lacan, 1956-1957, clase del 11 de enero de 1956. Subrayado nuestro).

Si la experiencia de Schreber con Dios no puede ser llamada una experiencia original es porque el sujeto no se haya implicado en dicha relación, no hay allí ningún tipo de intercambio entre los elementos de la relación, no hay esponsales, no hay ofrendas ni recepciones; Schreber está allí plenamente objetivado y su testimonio conserva ese mismo estatuto para el lector. Líneas más adelante Lacan extenderá su comparación de las *Memorias* de Schreber en este caso nada más y nada menos que con la poesía en general, para llegar a afirmar que Schreber es escritor mas no poeta, en razón a que con su escrito “no nos introduce a una nueva dimensión de la experiencia”. La poesía en cambio tiene un doble poder: de una parte “nos introduce en un mundo diferente al nuestro” y de otro lado “ofreciéndonos la presencia de un ser, de determinada relación fundamental, lo hace nuestro también”. Así no cabe la menor duda de la autenticidad de la experiencia del poeta (San Juan de la Cruz, Proust, Gerard de Nerval, etc.): “La poesía es creación de un sujeto que asume un nuevo orden de relación simbólica con el mundo” (Lacan, 1956-1957, clase del 11 de enero de 1956).

No hay quizá en la enseñanza de Lacan una definición más clara de lo que podría ser una experiencia original que aquella que ha descrito para el caso de la poesía y del poeta, trasladable por lo tanto a la experiencia de análisis: producción de una subjetividad que toma una nueva posición simbólica respecto al mundo. No obstante en esa concepción la

continuidad de la ascesis no aparece en esta referencia de 1956, en otras palabras la continuación como analista no se presenta aquí de manera evidente.

El acercamiento de la experiencia analítica a la poesía será recordada una década después en el contexto del seminario sobre el acto analítico (1967-1968), allí en la primera clase Lacan dirá que la poesía como el análisis “hace algo”, al mismo tiempo que señala una diferencia radical, diferencia que no estaba siquiera insinuada en 1956: el “psicoanálisis (...) hace algo, pero ciertamente, no en el nivel, en el plano, en el sentido de la poesía” (Lacan, 1967-1968, clase del 15 de noviembre de 1967). ¿En qué plano, nivel, sentido, distinto al de la poesía “hace algo” el acto analítico?

Curiosamente es un retorno a la experiencia de Schreber el que quizá informe algo al respecto. Lacan dice de ella que no es una experiencia original, puesto que no permite ninguna transformación en el orden simbólico ni de Schreber ni de aquel que entra en relación con sus *Memorias*. Sin embargo definir la experiencia original en estos términos conduce a una definición que, por clara que sea, resulta apenas parcial. Desde otro punto de vista la experiencia de Schreber con Dios muestra la puesta en operación del objeto, que no puede estar ausente de una definición de la experiencia de análisis como una experiencia original. No se trata de la operación del objeto en la misma dirección de Schreber siendo objeto como su testimonio, sino la puesta en operación de ese objeto en una dirección distinta, pero puesta en operación al fin y al cabo. Lacan no tenía a la mano, en aquel momento (1956), su objeto *a* para pensar esta relación de Schreber con Dios, no obstante dicho objeto, como se verá a continuación, es el que permite ver en parte la experiencia analítica en su sentido original, pero por otro lado, es la recaptura de la idea de la ascesis continuada pero desde una perspectiva muy distinta a la planteada a partir del saber Absoluto de Hegel.

Capítulo VIII

Una experiencia original: del no-todo

En la primera versión de la *Proposición del 9 de octubre* se encuentra una precisión con respecto al saber absoluto que, como según se vio en el capítulo anterior, resultaba central a la hora de definir la experiencia analítica como una experiencia *integral*. La pregunta por lo que se puede llegar a saber al final de un análisis es respondida del siguiente modo:

En su deseo, el psicoanalizante puede saber lo que él es. Pura falta en tanto que $(-\phi)$, es por el médium de la castración, cualquiera que sea su sexo, como encuentra el lugar en la relación llamada genital. Puro objeto en tanto que (a) él obtura la hiancia esencial que se abre en el acto sexual, por funciones que calificaremos de pregenitales (Lacan, 1967, p.612).

La cuestión de la revelación de un saber permanece es ese “puede saber” pero la realización parece ser ciertamente negativa, en la medida en que esa realización se presenta como “Pura falta”. En un mismo sentido se lee lo siguiente en el mismo texto: “Por eso digo que es en ese $(-\phi)$, o ese (a) donde aparece su ser. El ser del agalma, del sujeto supuesto saber, completa el proceso del psicoanalizante, en una destitución subjetiva” (p.613).

Paradójica forma de completamiento, de integración: la destitución subjetiva. Nada de reintegración sino más bien radicalización de la falta o realización de esta. Y el saber mismo es afectado en su condición, ya no sólo respecto a un Absoluto sino que implica un carácter “vano”, según lo dice en la segunda versión de la *Proposición*: “el partenaire se desvanece por no ser ya más que saber vano de un ser que se sustrae” (Lacan, 1967a, p.273). En esta frase la idea de una revelación en el orden del saber y la realización de un ser son radicalmente decepcionadas (Balmès, 2003), el saber ahora es vano, vacío y el ser sustraído, ausente. Como consecuencia de estas afirmaciones la revelación y la realización tomarán un valor no distinto al semblante. Las huellas de un límite en la experiencia en torno al saber (revelación) y al ser

(realización) conducen a la formulación del acto analítico en unos términos específicos que son ciertamente negativos con respecto a esas apuestas tan promovidas en los años 50.

Es en el seminario sobre *El acto analítico* (196-1968) que la experiencia llamada original alcanza un grado de especificación notable. Allí Lacan retoma su definición del psicoanálisis como *experiencia original*. En este caso la definición está dada en un sentido que hace del psicoanálisis una práctica inédita, pero no la única, con respecto a las relaciones “de acto entre los seres humanos”. Allí dice Lacan que

Es porque el análisis es —llámenlo como quieran: esa experiencia original, o ese artefacto, o eso que, en la historia quizás aparecerá sólo a partir de cierto momento como una especie de episodio, una forma demasiado limitada de casos extremadamente particulares de una práctica que llegó por azar a abrir un modo completamente diferente de las relaciones de acto entre los seres humanos, lo que no será por ello su privilegio (...) (Lacan, 1967-1968, clase del 24 de enero de 1968).

Esa práctica lejos de ser universal (restringida a unos casos) y lejos de haber sido el resultado de un diseño previo (establecida de manera azarosa) es original por inaugurar un viraje en los modos establecidos de las relaciones de acto entre los seres humanos. ¿Cuáles son las características de ese acto que fundan lo original de la experiencia de análisis?

Para responder este interrogante es preciso delimitar lo que Lacan considera que es el acto analítico. No por la vía extensa que implica la respuesta a la pregunta ¿qué es un acto de esta naturaleza? sino por la vía de otra pregunta: ¿cuándo hay acto analítico? Su respuesta es, según *La reseña del seminario* (1969) sobre el acto psicoanalítico, como sigue: hay acto analítico “desde el momento electivo en que el psicoanalizante pasa a psicoanalista” (Lacan, 1969, p.395). Como se puede notar es esa continuidad de la larga ascesis (nunca interrumpida) que proclamaba en 1953 la que define el hecho concreto por el cual se puede decir ¡hay acto analítico!

Ese *pasaje* tiene el valor de necesario en un “momento electivo” y no ocurre sin la efectuación de varias operaciones que en su conjunto son puestas a cargo del analizante, y en las que resulta determinante la presencia de nociones como *realización* y *transformación* en sentidos específicos. Esas operaciones son llamadas: *destitución* subjetiva del analizante, *realización* subjetiva del analizante a partir de la *realización* de la castración, *transformación* del sujeto inocente del comienzo en sujeto advertido y, finalmente, *caída* y *reducción* del sujeto supuesto saber a la condición de objeto *a*.

Resumiendo en unas pocas palabras, por apretadas que sean, la tarea analizante -con la promesa de una especificación mayor en lo que sigue- consiste en la destitución del agente del acto, es decir, del analista. Esa destitución del sujeto supuesto saber implica la “evacuación” del objeto causa de deseo cuyo depositario será el analista, él será en más el lugar del desecho, será, dice Lacan, el “desecho práctico” del análisis (Lacan, 1967a, p.352). Ese analista destituido como sujeto supuesto saber es reducido en su ser (des-ser del analista) para advenir objeto *a*. Ese otro tan establecido en el saber supuesto del comienzo no es ya ni un sujeto ni un ser, ahora no es nadie pues ese objeto *a*, del que el psicoanalista es soporte, se caracteriza por esto: “no tiene ser” (Lacan, 1973-1974, clase del 9 de abril de 1974). Con esta manera de concebir el acto analítico se aprecia que ella refleja el fin de cualquier aire de intersubjetividad que pudiera sobrevivir en las ideas de Lacan.

De otro lado es evidente que algo ha ocurrido con el saber pues no existe la menor evidencia de una aspiración a su reintegración sino, que por el contrario, está abocado a una destitución junto con ese que ha venido a llamarse la función del *sujeto supuesto saber*. Ciertamente *El acto analítico* (1967-1968) es un seminario donde la referencia al saber es, por decirlo de algún modo, omnipresente, alejada eso sí –efecto, en parte, de la referencia a Kant que ya fue comentada- de toda idea de completud, de absolutez. Ese estatuto es puesto de presente desde la primera clase del seminario cuando Lacan afirme que el acto psicoanalítico parece estar determinado por una suerte de ignorancia que no tiene el estatuto de un accidente, más bien constituye una condición del acto mismo. Esa ignorancia se encuentra bien repartida en el acto: está presente tanto en quien lo efectúa pues su “constitución paradójica –la del acto- está dada por el hecho (...) de que alguien pueda fundar una experiencia sobre presupuestos

que él mismo ignora profundamente” (Lacan, 1967-1968, clase del 15 de noviembre de 1967). Al mismo tiempo el sujeto que sufre algunas mutaciones no puede reconocer este “laberinto” de cambios “puesto que está enteramente como sujeto transformado por el acto” (Lacan 1967-1968, clases del 15 de febrero de 1967 y del 28 de febrero de 1968). El sujeto transformado por su acto no puede conocer los efectos a causa de la transformación operada en él, pero, y si no conoce los efectos ¿qué garantía tiene de llegar a conocer el camino que lo ha llevado allí?

Esta condición resulta crucial para definir no sólo cierta característica del acto analítico, sino además *al analista, en la medida en que ese no saber hace de la tarea del analista una “no profesión”*, por estar desprovista de los “certificados de satisfacción” tan apreciados por los profesionales; esos certificados no son otra cosa que “certificados de comprensión”. Un certificado de “no saber” sería tan extraño en una época donde la posesión del saber equivale a su certificación y esa equivalencia ordena hoy el mercado profesional. Así es que el acto analítico resulta radicalmente distinto en su comparación con las profesiones, por el hecho de fundarse en una relación muy particular con el saber. Si el psicoanalista no es un profesional es en la medida en que su acto se encuentra al margen de una comprensión; el riesgo de hacer de este acto una profesión está presente y se funda en “una posición de la que es natural que uno se sienta asegurado por lo que uno sabe, lo que uno tiene de experiencia”. Pero que sea “natural” no quiere decir que sea propicia, es una tentación que conduciría al borramiento de lo original del acto que, por supuesto, requiere de la experiencia en el sentido de una transformación. Es que “El acto psicoanalítico –dice Lacan- atañe y muy directamente, y ante todo diría yo, a los que no hacen de él profesión” (Lacan, 1967-1968, clase del 22 de noviembre de 1967) y por consiguiente, *los que no tienen experiencia en un sentido acumulativo del saber, pero que, sin embargo, han pasado por la experiencia caracterizada por esto: un no saber*. Se podría afirmar entonces que *si la experiencia analítica es una experiencia original y en esa medida la del analista no es una profesión es que ella se apoya en el no saber*.

Se puede referir a algunos antecedentes importantes de esta afirmación; por ejemplo la observación realizada por Lacan diez años antes de este seminario en *Variantes de la cura-*

tipo toma aquí su valor específico: “Lo que el analista debe saber –dice Lacan, es-: ignorar lo que sabe” (1955, p. 336). Ignorar es aquí ciertamente un imperativo que le sale al paso a la tentación de sentirse, como analista, asegurado de lo que sabe. Tres años después de *Variantes de la cura-tipo* (1955), más exactamente en *La dirección de la cura y los principios de su poder* (1958), Lacan va a definir esta misma condición de manera más compleja:

El analista es aún menos libre en aquello que domina estrategia y táctica: a saber, su política, en la cual haría mejor en ubicarse por su carencia de ser que por su ser. Para decir las cosas de otra manera: su acción sobre el paciente se le escapa junto con la idea que se hace de ella (Lacan, 1958b, pp: 569-570).

Lacan no desestima la táctica y la estrategia pero puntualiza un hecho fundamental: el acto analítico implica su irreductibilidad al saber referencial. Incluso dirá que su reducción, el haber cedido a esa tentación, puede operar en el psicoanálisis un efecto petrificación, por llamarlo de algún modo. Y Lacan traerá en el seminario sobre el acto analítico una referencia en este sentido, correspondiente a la Revolución Bolchevique y su relación con la teoría marxista, es decir la relación del acto revolucionario con el saber referencial: “(...) yo no distingo para nada –dice Lacan- la especulación de Marx de la forma en que ha sido puesta en acto en tal o cual recodo de la revolución” (Lacan 1967-1968, clase del 17 de enero de 1968). La afirmación pudiera llevar a pensar que para él, Lacan, teoría y práctica sería una misma cosa, sin embargo, lo que se pone de presente es que al especularizarse la especulación de Marx con la puesta en acto de la revolución, lo que se encuentra es el dogmatismo, la realización de la especulación en la revolución es la imposibilidad renovadora de la revolución pues ella está especulada. Por lo tanto el acto analítico no podría ser una práctica especularizable, esto es, replicable según un saber referencial. Lección importante entonces extraída de la Revolución: si el psicoanálisis queda preso de la teoría pierde su capacidad de novación, en otras palabras, si el analista en el acto no ignora lo que sabe el acto mismo deja de ser una experiencia original y el psicoanálisis sufriría los destinos de la revolución, que lleva siempre al mismo lugar.

A propósito no se puede olvidar que Lacan reclamaba la reinención como tarea de cada analista, más no la revolución, dicha reinención es lo que sostiene al psicoanálisis y ello ocurre no en la especulación sino en la puesta en acto donde ciertamente un no saber juega su parte, allí florece un psicoanálisis que resiste a la profesionalización.

Que el analista en el acto analítico deba ignorar lo que sabe eso no lo dispensa de poder llegar a “ejercerlo hábilmente”. En todo caso quedan descartadas las vertientes de la comprensión, la del saber referencial y la profesionalización como garantías de ello. Es lo que Lacan sostiene en este mismo seminario, en la clase del 20 de marzo de 1968, cuando expresa que el psicoanálisis rechaza la idea de que “todo saber sobre el psicoanálisis califique al psicoanalista”. Es necesario recalcar este punto: al contrario de cualquier tentativa de hacer del acto analítico una profesión de lo que se trata es de una experiencia caracterizada por esto: “una conversión en la posición que resulta del sujeto en cuanto a su relación al saber” (Lacan, 1967-1968, clase del 22 de noviembre de 1967).

¿En qué consiste esa conversión? Por lo pronto se puede afirmar que se trata de un cambio subjetivo en la relación con el saber presente en la efectuación del pasaje de analizante a analista. Para establecer el tipo de conversión en este orden es preciso comparar la clase de relación con el saber que se espera del analista con el tipo de relación con el saber por parte del analizante. Esa diferencia reside en lo que Lacan ha denominado “la única ventaja” del analista respecto al analizante: el analista sabe lo que ocurre con el sujeto supuesto saber, lo “sabe por experiencia”, sabe que ese sujeto supuesto saber es reducido a la función de objeto *a*.

Esa “única ventaja” del analista y el hecho que “lo sabe por experiencia” indican que es en calidad de analizante que se llega a saber el destino del sujeto supuesto saber, pero esa única ventaja sólo es tal en calidad de analista. Ese saber “por la experiencia” suscita una suerte de aparente paradoja en lo que hace referencia a esta conversión. Por un lado este acto “está ligado esencialmente al funcionamiento de la transferencia” a partir de la función que Lacan ha denominado *sujeto supuesto saber*. De otro lado el acto, que es aquello por lo cual “la posición del analista se encuentra determinada”, resulta “desconocido” para el analista

mismo; el acto no puede ser totalizado en el orden del saber. Lo paradójico entonces es que aunque desconociendo su acto no es más que ocupando la función de sujeto supuesto al saber que el analista puede operar transferencialmente. Pero de la experiencia como analizante resulta la solución a esta paradoja, ya que como producto de ella se llega a saber que ese sujeto supuesto saber sufre una caída. Así pues esa conversión coincide con este hecho: que en el acto analítico se asiste a la institución de un sujeto supuesto saber que, al final, será destituido; el analizante lo experimenta, el analista lo sabe (única ventaja sobre aquel).

Esa ventaja es, si se observa con detenimiento, un tanto rara. Saber que el sujeto supuesto saber no existe hace que esa “única ventaja” sea, para llamarla de algún modo, una ventaja negativa -que no es lo mismo que una desventaja- porque resulta que ese saber de más será también objeto de destitución. Si Lacan ha dicho que hay un cambio, una “conversión” del sujeto en su relación con el saber no parece ser sino esta: que hay un saber con respecto a lo que ocurre con el sujeto supuesto saber, pero ese saber sufre también el destino de la destitución.

No obstante un tramo de la conversión queda al margen de esta disposición en torno al saber. Es el tramo que implica directamente al objeto *a* y que permite ordenar el ejercicio hábil del analista, en el orden que le corresponde: el de la interpretación. Dimensionar ese tramo implica hacer una corta observación de la manera como Lacan representó el acto analítico a partir del cuadrángulo de Klein.

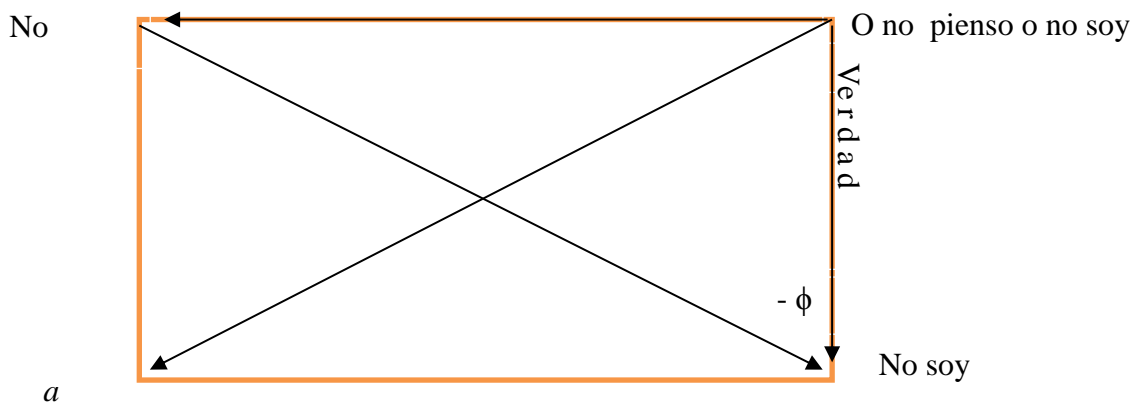


Figura 1: Representación del acto analítico en el cuadrángulo de Klein.
Fuente: Lacan (1967-1968)

Sirviéndose del cuadrángulo de Klein Lacan sitúa las coordenadas del acto analítico del siguiente modo: en la parte superior derecha ubica la disyunción “o no pienso o no soy”, que es la “suposición de partida” del acto analítico. Frente a este ángulo, en la parte izquierda, ubica la proposición “no pienso”. El objeto *a* es localizado en el eje inferior debajo del “no pienso”. Frente al objeto *a*, a la derecha del mismo eje inferior, Lacan ha designado el ángulo del “no soy”, es el mismo lugar “de la castración”. En el cuadrángulo son trazados tres vectores que corresponden a tres operaciones diferentes: la alienación (el vector que va desde la disyunción hasta el “no pienso”), la transferencia (el vector que va desde la disyunción hasta el objeto *a*) y la verdad (el vector que va desde el ángulo la disyunción “o no pienso o no soy” al “no soy”).

Como se puede ver las tres operaciones tienen un mismo lugar de origen que es el de la disyunción, lugar en el cual todo comienza. La tarea del analizante y el destino del analista resultante de esa tarea va a ser localizada en el cuadrángulo así configurado. ¿En qué consiste la llamada tarea del analizante según se puede extraer de dicha configuración?

A esa tarea, como ya se enunció, se le atribuyen una serie de acciones, una de ellas es la realización subjetiva. Lacan ha leído el *Wo es war soll ich werden* freudiano en este sentido, es decir como una realización subjetiva. Donde eso era, “donde no es más que allí porque yo sé que lo pensé (...) El sujeto debe advenir”, pero se asiste en ese seminario a una prolongación de este designio freudiano de este modo: “Ahí donde era, traduzcamos "debo devenir", continúen "psicoanalista"” (Lacan, 1967-1968, clase del 10 de enero de 1968). Así que si el grupo de Klein es tomado por Lacan para pensar el acto analítico no se puede perder de vista, es necesario insistir en ello, que ese acto constituye el pasaje de analizante a analista. De modo que lo que se espera al final es ese “analista” más allá de, pero no sin, la realización subjetiva. Al mismo tiempo Lacan reconoce que hay algo que está al comienzo de ese acto, se trata del objeto *a* como objeto perdido, como causa de deseo. De modo que si el final del acto analítico está asociado al advenimiento de un analista el comienzo lo está al objeto *a*²². Ese objeto es no sólo el comienzo del acto sino la causa del sujeto.

²² La siguiente afirmación de Lacan es importante retenerla por cuanto implica un enlace entre el origen del acto, incluso del discurso del analista y su final “El objeto perdido inicial de toda la génesis analítica, el que

La tarea del analizante para devenir analista, en este cuadrángulo de Klein, se despliega de este modo: parte del “no pienso”, es decir aquello que la misma regla fundamental de la asociación libre introduce, a convidar a un decir sin pensar. La tarea implica ya la destitución subjetiva en la medida en que la regla fundamental indica que el analizante “no busque saber si está ahí por completo como sujeto” (Lacan, 1967-1968, clase del 17 de enero de 1968). El punto de cruce con el vector de la operación transferencial implica una especie de bifurcación simultánea hacia el ángulo del “no soy” de una parte y hacia el ángulo del objeto *a* de otra. La tarea psicoanalizante, como realización de la castración indicada por el primer trazo de la bifurcación, constituye el retorno al lugar original: el analizante realiza el acto en la medida en que sabe que nunca realizará ese acto “plenamente como sujeto”. Es que si hay algo novedoso que se desprende del descubrimiento psicoanalítico es que el efecto de sujeto -que se produce en el acto, que es un hecho de significante- sea un efecto de división, en otras palabras, que el sujeto se realiza en tanto que falta. Esta tarea psicoanalizante es también concebida por Lacan como el paso del sujeto alienado, o lo que es igual del sujeto ingenuo, a la realización de la falta fálica.

Además de esta realización Lacan va a considerar que hay otra realización no ya de la falta sino de “la pérdida del objeto que está en el origen del estatuto del inconsciente” y que “será realizada en otra parte” (Lacan, 1967-1968, clase del 17 de enero de 1968). Se trata de la otra línea de la bifurcación que va hasta el objeto *a*, en el tramo de la línea de la operación de la transferencia y que va a encontrar su final en el des-ser del sujeto supuesto saber. Ese des-ser comporta dos especificidades: de un lado “caída del sujeto supuesto saber” y de otro lado advenimiento a su lugar del objeto *a*.

Ahora bien “nada implica” como nada explica por qué el analizante da el salto para “asumir el programa”. Nada explica por qué ese analizante quiera asumir el programa, de psicoanalista se entiende. No se trataría de una identificación al analista, porque lejos de esa posibilidad, dicha identificación no estaría sino al servicio de crear un todo. Lacan insiste en

Freud recalca en toda la época del nacimiento del inconsciente, ese objeto perdido, causa del deseo, está allí al principio del acto, ahora veremos cómo” (Clase del 10 de enero de 1968).

el siguiente hecho: que en nada de lo que inscribamos en el campo del Otro podamos reconocernos. Con eso deja claro que “lo que nos da la experiencia analítica es que no hay sujeto cuya totalidad no sea ilusión, porque destaca al objeto *a* en tanto que elidido”, ese objeto que ha sido precisamente arrancado del campo del Otro y descargado es la función del analista sobre el sujeto supuesto saber destituido. No se trata, como se puede ver, de una experiencia de la completud, del todo, sino de la realización de la castración, de la producción de un saber que se reduce a esto: “saber del des-ser del sujeto supuesto saber” y de un objeto que no hace más que descompletar ese campo del Otro. En este sentido la realización de la castración, también llamada asunción subjetiva de la castración, se realiza antes que nada como castración del Otro.

Es en tanto que éste –al analista- da su soporte a la transferencia que está bajo la línea negra, que él sabe de dónde parte, no que él sea allí, él sabe demasiado bien que él no es allí, que no es el sujeto supuesto saber, pero que es alcanzado por el des-ser que sufre el sujeto supuesto saber, que al final es él, el analista, el que da cuerpo a lo que ese sujeto deviene bajo la forma de objeto pequeño *a* (Lacan, 1967-1968, clase del 17 de enero de 1968).

Así quedan fijadas las coordenadas de un analista en el acto analítico. Hay un punto de partida en el que se inscribe fantasmáticamente al analista en el lugar del sujeto supuesto saber y un punto de llegada en el cual ese analista no es otra cosa que un resto, el soporte, pues llega “a soportar el no ser nada más que ese resto de la cosa sabida que es el objeto *a*”. El analista no da cuerpo al *sujeto supuesto saber*, da cuerpo a su destitución. Sobre estos dos puntos se traza, en el grupo de Klein, la operación transferencial. En esta lógica hay una “posición de partida necesaria” que implica la convergencia de esos dos puntos en el orden del saber: un saber sí, pero acerca del des-ser realizado al sujeto supuesto saber. Ese saber, por mínimo que sea, será el soporte del sujeto supuesto saber, cuando ese analizante franquee el paso, recoja la antorcha y, como analista, permita el recommienzo del acto; allí, en esa posición de partida, el propio recorrido como analizante tendrá este valor: “la verdad de ese acto”.

¿Cuál es el estatuto de ese sujeto supuesto saber que se encuentra en el punto de partida del acto? En principio Lacan dice que el “sujeto supuesto saber” tiene una falla y esa falla es una consecuencia del inconsciente, pues “Que haya inconsciente quiere decir que hay saber sin sujeto” (Lacan, 1969, p. 396). Dos años antes en su escrito *La equivocación del sujeto supuesto saber* aparece la idea de un saber sin sujeto en estos términos: “Es algo que se dice, sin que el sujeto se represente ni se diga allí, y sin que sepa lo que dice” (1967b, p. 354). En consecuencia ese sujeto supuesto saber no tiene otro estatuto que el del semblante y su función está dada, en principio, por las aspiraciones fantasmáticas del analizante de hallar un saber plenamente subjetivado en el analista. Al inconsciente como un saber sin sujeto el fantasma le opone el sujeto supuesto saber. Por allí, en esta contrapartida referida al saber, comienza entonces el acto analítico.

La idea de un saber sin sujeto resulta subversiva en la medida en que, comparado con el saber de la ciencia, este ha requerido siempre de Otro (todo saber) que garantice la verdad. “Todas las logias, -dice Lacan- filosóficas, -onto, -teo, -cosmo, así como psicología- contradicen al inconsciente” (Lacan, 1969, p.396). Y se estaría tentado a definir asimismo a la resistencia, esto es, como la implicación del analista en esta esta contradicción alimentada, en su caso, por su fantasma. La existencia de un saber sin sujeto implica pues que no hay Otro del Otro. Idea que sitúa muy bien lo que es un psicoanalista, o por lo menos aquello que caracterizaría su relación al saber: “es por no pensar que él opera”. Es conveniente citarlo en extensión: “El psicoanalista en el psicoanálisis no es sujeto, y que por situar su acto en la topología ideal del objeto a, se deduce que es por no pensar que él opera” (Lacan, 1969, p.397). Es una definición del analista, la de su presencia que se caracteriza por no pensar, consecuente con aquella otra referida al inconsciente como “saber sin sujeto”. Es consecuente puesto que si el inconsciente “Es algo que se dice, sin que el sujeto se represente ni se diga allí, y sin que sepa lo que dice” (1967b, p. 354) el analista no tendría por qué pensar o articular a un sujeto a partir de un saber, el resultado de eso no sería otro que la sospechosa perpetuación del sujeto supuesto saber y, de paso, el fin de toda originalidad de la experiencia analítica.

Por su valor determinante es preciso preguntarse ¿qué clase de saber es este saber sin sujeto? Es un saber que, dice Lacan, “no se comprueba” sino “por ser legible” (1969, p.396). Lo

cual lleva a afirmar que un saber que sea legible implica que sea un saber escrito, ese saber es entonces un escrito sin sujeto; así pues, el sujeto supuesto saber tiene una falla y, además, existe un saber sin sujeto que hay que considerar en el orden de la escritura²³. Por supuesto que esto no anula el punto necesario del inicio del acto, esto es, que hay un saber imprescindible para el análisis bajo la perspectiva de la transferencia en la función del sujeto supuesto saber. Sin embargo, aunque no lo anule, la posición de partida necesaria no da cuenta de aquello por lo cual el analizante se decide a franquear al paso.

Lacan toma como referencia la lógica silogística para pensar cómo el analizante llega a “recoger el guante”. Así resalta la necesidad, en el silogismo, de un *término medio* para *enlazar* una proposición universal con una particular, dicho término permite que dos proposiciones puedan vincularse y conducir a una conclusión. Llevada esta idea al plano del acto analítico el objeto *a* operaría como el término medio, su estatus es, sin embargo, muy ajeno al saber. El silogismo requiere de la duplicación de ese término medio para que sirva como enlace. Asimismo la operación del analista ocurre como ya se indicó por no pensar, pero además “se hace producir; objeto *a*, con el objeto *a*” (Lacan, 1969, p.399). El psicoanalista se produce en la presencia de dos objetos *a*, con uno que da lugar a otro. Una cita más sobre la cuestión puede indicar de qué se trata: “(...) cómo no ver –dice Lacan- que ya se ha extraído del cuerpo la porción con la que se va a ser psicoanalista, y que con esto hay que hacer concordar el acto analítico” (1969, pp: 399-400). Ese objeto se presenta justamente en la dimensión del medio, ese objeto extraído en calidad de analizante para operar ahora como analista y en tal condición hacerse el lugar de evacuación del objeto *a* del analizante. Un pedazo de cuerpo sin saber ¿no sería acaso una definición precisa del analista, al menos de ese producido por el des-ser?

Es necesario pensar esta idea a la luz de la afirmación ofrecida por Lacan en su *Intervención sobre la transmisión* (1978) según la cual, “el psicoanálisis es intransmisible” lo que conduce a que (...) cada analista sea forzado - ya que hace falta que sea forzado - a reinventar el

²³ Cuestión fundamental para nuestros desarrollos y que abre una perspectiva de la experiencia analítica distinta a aquella que pudiera forjarse sobre la idea de la posibilidad de un saber del inconsciente plenamente subjetivado en la perspectiva del sentido. En uno de los capítulos siguientes desarrollamos esta cuestión en detalle, la consideración de la experiencia analítica como una experiencia que va de la palabra a la letra.

psicoanálisis”, y lo reinvente “según lo que haya logrado retirar del hecho de haber sido un tiempo psicoanalizante, que cada analista reinvente el modo (*façon*) en que el psicoanálisis puede durar”. De lo que resulta entonces que si a la intransmisibilidad Lacan responde con la reinención del psicoanálisis por cada analista, es una reinención hecha a partir de lo que un analista puede extraer de su análisis. Esta respuesta a la intransmisibilidad que es la reinención del psicoanálisis conduce a decir que el psicoanálisis no se transmite pero se reinventa, reinención del analista que, como analizante, extrajo algo para operar como analista. *La reinención del psicoanálisis tendría como resorte no el saber sino justamente aquello que del saber se sustrae. Si fuera un saber se tendría la transmisión, la acumulación, pero lo que articula la reinención es el objeto como límite al saber.*

El objeto *a*, según puede verse, es una producción que sirve como medio, y esa producción lo es en calidad de esto: lo incurable, donde el acto, dirá Lacan, “encuentra su fin propio” (1969, p.402). Ese incurable, a partir del cual se vuelve a comenzar, hace posible la reinención, hace posible que el psicoanálisis “como el mar, [deba] recomenzarse siempre” (Lacan, 1969, p.396). En definitiva es el objeto y no el saber aquello que sirve de articulación al relevo.

Esta idea del término medio, será retomada por Lacan para indicar el lugar de la hiancia fundamental, pero al mismo tiempo, el lugar del saber con relación a la experiencia. La localización del objeto *a*, del objeto perdido, es entre dos significantes, el significante reprimido, el significante original y el que se presenta como sustitución de aquel. En esa sustitución se establece la repetición primera. Lacan pondrá de presente que esto es “ilustrado” en el psicoanálisis mismo. La función del todo en esa economía que es la del psicoanálisis en la medida en que “ese saber intenta totalizar su experiencia”, entendiendo por ello intentar pasar al orden del saber referencial lo que ocurre en el orden de la experiencia.

(...) es el mismo sesgo, la pendiente, la trampa en que cae el pensamiento analítico mismo cuando, a falta de poder captarse en su operación esencialmente divisora a su

término con respecto al sujeto, instaura como primera la idea de una fusión ideal que proyecta como original y que juega alrededor de esta universal afirmativa que es justamente la que estaría hecha para problematizar y que se expresa más o menos así: no inconsciente sin la madre; no economía, no dinámica afectiva sin esto que estaría de algún modo, en el origen, que el hombre conoce el todo porque ha estado en una fusión original con la madre. (Lacan, 1967-1968, clase del 13 de marzo de 1968).

La idea de haber formado un todo con la madre abre la pendiente de una ilusión que estaría en la misma base del saber psicoanalítico con la experiencia, pero esa aspiración al saber total, al saber absoluto, es “mito parásito”, se establece en contravía del hecho fundamental de una hiancia, en la que, entre un significante y otro se establece una repetición en torno a la aspiración de alcanzar el objeto perdido, es ese objeto, el objeto *a*, el que, como dice Lacan, “está al principio del espejismo del todo”, no por supuesto porque ese objeto sea un espejismo, sino muy por el contrario porque todo espejismo, incluido el del saber en el psicoanálisis, se organiza para obturar su negativa presencia.

Esa hiancia está presente también en la relación entre el hombre y la mujer, por lo tanto, en “la misma constitución del sujeto” esa complementariedad no puede ser puesta a operar en el origen del sujeto, o lo que es igual, no permite la ilusión de un estado primero de completud. En pocas palabras el objeto *a* es el “indicativo” a partir del cual se organiza la función del todo, función del espejismo, y en contradicción a ella se establece el estatuto del sujeto en la experiencia analítica. La experiencia analítica es una experiencia original en la medida en que se sostiene como una *experiencia del no todo*. Ahora bien, ¿no todo respecto a qué? En principio -y según las coordenadas del acto analítico- con respecto al saber.

Pero ¿cómo podría el analista responder a esta exigencia de una experiencia así definida, cuando su lugar de inicio de la operación transferencial está dado por la función del sujeto supuesto saber?

Devenir aquello que su propio analista devino, no en el sentido de una identificación, es asistir en cuerpo propio a la reducción del sujeto supuesto saber a la función de objeto *a*. A

esta reducción operada sobre el analista podría denominarse *estilización*²⁴. El analista, por supuesto, no está al margen de esta operación, participa de esta, actúa en el lugar que le corresponde, que es el de la interpretación.

Pero debe advertirse que la interpretación puede ser definida según la concepción misma que se tenga de la experiencia. En otras palabras la experiencia así pensada, como del no todo, produce una revaloración del estatuto de las intervenciones del analista. El analista interviene, por supuesto, en un orden que no es otro que el del significante. Lacan lo hace explícito al afirmar que: “(...) si hay algo que caracteriza la posición del psicoanalista, es precisamente que sólo actúa en el campo de intervención significativa (...)” (Lacan, 1967-1968, clase del 17 de enero de 1968). En este sentido no podría decirse que exista, por ahora, alguna renovación en el campo de la actuación del analista, pues siempre se lo ha considerado como siendo el campo propio donde se desarrolla la asociación libre. Sin embargo aunque el campo de intervención sea el del significante tendrá que precisarse la orientación de su uso. Lacan precisa un cambio con respecto al modo como habitualmente se entiende la interpretación:

Es en lo que actúa el psicoanalista por poco que sea, pero donde se trata propiamente en el transcurso de la tarea de ser capaz de esta intromisión significativa, que propiamente hablando no es susceptible de ninguna generalización que pueda llamarse "saber" (Lacan, 1967-1968, clase del 17 de enero de 1968).

Esta “intromisión del significante” quiere decir que, por un efecto parasitario, el significante viene no a totalizar el saber sino, por el contrario, a descompletarlo. Se confirma esta apreciación cuando líneas más adelante Lacan asegure que:

Lo que engendra la interpretación analítica, es algo que no puede ser evocado de lo universal más que bajo la forma, que les ruego remarcar hasta qué punto es contraria a todo lo que hasta ahora se calificó como tal: es, si se puede decir, esa especie de

²⁴ La estilización como se sabe, al menos en el mundo de las representaciones visuales, es la reducción, la simplificación, de una entidad compleja a trazos simples. Ella se puede ver en juego en la operación central de interpretación, cuando esta se orienta hacia la reducción, la simplificación del sentido y del saber.

particular que se llama "llave maestra", la llave que abre todas las cajas. ¿Cómo diablos concebirla? ¿Qué es ofrecerse como el que dispone de lo que de entrada sólo se puede definir como algo particular? (Lacan, 1967-1968, clase del 17 de enero de 1968. Subrayado nuestro).

La interpretación así considerada engendra en su efecto parasitario algo que es del orden particular y en contravía de cualquier “mito parásito” de lo Universal del saber. Si se retoma el cuadrángulo de Klein en el que son representadas las coordenadas del acto analítico se puede observar que la interpretación pudiera recorrer dos caminos sobre el eje de la operación transferencial: uno (1) hacia la consolidación del sujeto supuesto saber y otro (2) hacia la evacuación del objeto *a*, soportada en el no pienso.

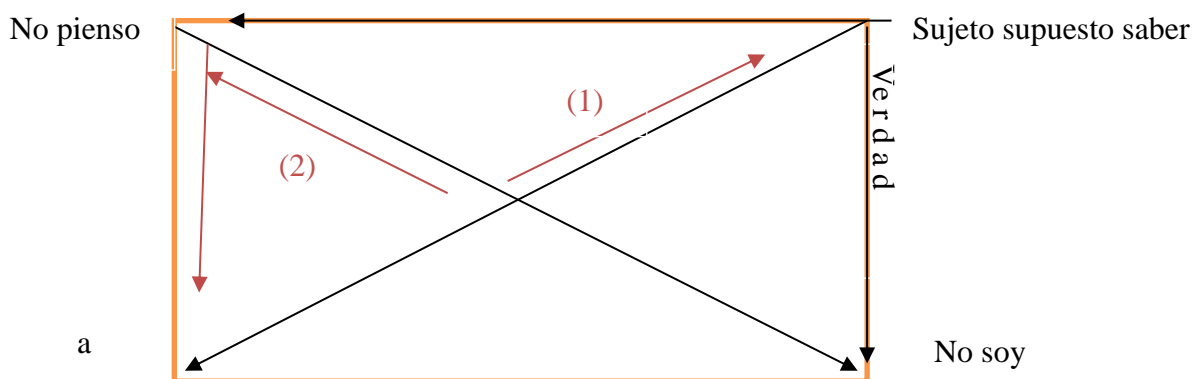


Figura 2: Representación de los caminos de la interpretación en el acto analítico.
Fuente: elaboración propia

Eso da lugar a dos tipos de interpretación: la Universal, por apuntar a completar el saber, que se causa en la aportación de sentido y que aseguraría al analista en ese lugar del sujeto supuesto saber, vertiendo sobre la transferencia un alimento eternizador con la producción de nuevos significados, cuyo modelo más directo es la producción paranoica, y la particular que se causa en el objeto *a*, que aspira a operar fuera del sentido y que, por no ser pensada, es pareja de la destitución del sujeto supuesto saber en la medida en que lo falla. No se trata de afirmar que uno u otro tipo de interpretación domine el conjunto de las intervenciones del analista, pues cada uno de estos modos tiene objetivos que se precisan en los momentos transferenciales de cada análisis.

No obstante si se toman en consideración estos dos tipos de interpretación -fundamentales en la experiencia de análisis- se hace para ponderar esta afirmación: “de lo que se trata en el psicoanálisis, en virtud de la existencia del inconsciente, consiste precisamente en borrar del mapa esa función del sujeto supuesto saber” (Lacan, 1967-1968, clase del 7 de febrero de 1968). La afirmación constituye ciertamente una orientación, una inclinación de la balanza hacia uno de esos dos tipos de interpretación para buscar ese borramiento. Si es de eso de lo que se trata, de “borrar del mapa” la función del sujeto supuesto saber, no se puede más que concluir que la interpretación que busca descompletar el sentido, *por la intromisión del significante y no del significado, se constituye el acto del analista por el cual apunta a su propia destitución.*

Para circunscribirlo mejor se puede considerar la crítica de Lacan a los psicoanalistas que están dispuestos a ahorrarle al analizante este hecho fundamental: “que algo pueda decirse sin que ningún sujeto lo sepa” (Lacan, 1967b, p.356). Ese significante es entonces ese “algo” que pudiendo decirse está por fuera de la posibilidad de que algún sujeto pueda articularlo al saber. Se trata en toda regla de un decir acéfalo. Y ese “ningún sujeto” implica también al analista pues, como ya se ha dicho, es por no pensar que él opera.

El analista tiene pues dos opciones: la de ceder a la tentación del sentido que, mediando la interpretación, lo dejará a sus anchas como amo del saber, lo conducirá a encarnar a la madre completa, al buen samaritano, incluso a Dios, posiciones todas ellas que introducen en aquel que le dirige una demanda la idea de hallar una completud que él (el analista) mismo garantizaría, o tendría la posibilidad de considerar que por la interpretación puede hacerse destituir, puede hacerse desecho práctico.

La interpretación analítica figurada a partir de la expresión “intromisión significante” es consecuente con la idea de inconsciente definido como “un saber sin sujeto” que como se ha señalado es un saber que “no se comprueba” sino “por ser legible”. Esta interpretación toma como material no otra cosa que la palabra, ciertos significantes, no todos, lo que implica un recorte sobre un flujo de significantes, unos cuantos que son tomados en un estatuto

particular, ya que para que sean legibles ellos deben ser tomados en el nivel del escrito, esto es, como material de lectura. Pero dado que del acto de leer también se puede obtener sentido ese escrito debe ser tomado en el nivel en que el sentido desfallezca ¿Y qué se lee en esos significantes?

Para responder a ello es conveniente remitirse a momentos posteriores de la enseñanza de Lacan. Por ejemplo en *El saber del psicoanalista* donde se considera que esa lectura está orientada hacia la relación del sujeto con el goce (Lacan, 1971-1972, clase del 2 de diciembre de 1971). Pero sirviéndose de una metáfora relativa al sistema férreo Lacan sitúa con mayor precisión eso que hay que leer:

(...) la función del escrito –dirá– no está entonces, en la guía sino en la propia vía férrea. Y el objeto (*a*), tal como lo escribo, es el riel por donde llega al plus-de-gozar aquello con que se habita y aún se abriga la demanda que hay que interpretar (Lacan, 1973, p.289).

Apreciación realizada en el “Epílogo” del seminario sobre *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* y que dice que la interpretación es un acto de lectura de la demanda en la medida en que esta es comprendida como montada sobre el objeto *a* y orientada al goce. Una referencia, más tardía aún, es la que se encuentra en su seminario *L’insu que sait de l’une- bévue s’aile á mourre* (1976-1977). Allí Lacan habla de un “efecto de sentido” así como de un “efecto de agujero” para definir la interpretación. Es el lugar mismo que le atribuye a la poesía. Esto supondría una nueva forma de comprender la interpretación, en la que no se elimina el sentido, pero aspirando a producir un agujero en ese nivel.

Si interpretar es leer ¿cuál es el lugar del estilo del analista en este acto de lectura? ¿Cuál es la noción de estilo que se corresponde con la experiencia analítica definida como una experiencia del no-todo? ¿Cuál es la función del estilo en la experiencia así definida?

Estas preguntas son precipitadas a sabiendas de que un intento de respuesta debe esperar. Algunos pasos previos son necesarios en razón a que el intento de comprender lo que es una la experiencia de análisis no puede prescindir de los desarrollos que Lacan realizó en torno a su teoría de los cuatro discursos y, en particular, lo que denominó el discurso del analista. De otra parte porque bajo el slogan de una “promoción de los escrito” en los años 70 esta idea de un acto de lectura cobrará mayor valor.

En este punto conviene enunciar de manera breve los alcances de lo que el presente capítulo permite avizorar. Habiendo situado la experiencia de análisis como una experiencia integral se pasó a una versión muy distinta, la de una experiencia del no todo en la cual la presencia de la noción de objeto *a* resulta fundamental. Con el nombre de *sujeto supuesto saber* se nombró el resorte de la transferencia, al que le depara, en la experiencia, un destino llamado *destitución*. Esta idea resulta altamente subversiva puesto que lleva a plantear que el analista al final de la experiencia es situado en el lugar de objeto *a*, desprovisto del saber que al comienzo le fue conferido. Se debe destacar además, como punto central de este recorrido, el lugar que tiene el *no saber* en esta experiencia: en primer lugar ese *no saber* resulta ser un rasgo definitorio de una modalidad de interpretación, en segundo lugar ese *no saber* distancia al analista de cualquier profesionalización y, en tercer lugar, ese *no saber* es el seguro de la reinención del psicoanálisis.

Que al final de la experiencia el analista tenga el valor de ese objeto que define al estilo (el objeto *a*) abre la vía que se puede enunciar de este modo: *la función del estilo del analista en la experiencia analítica está inextricablemente relacionada con el no saber*. Esta apreciación sería acorde con la definición expresada en el capítulo seis, según la cual, *el estilo no es eso*. Así se le sale al paso a cualquier pretensión de situar el estilo en no se sabe que rasgo del analista, en qué cualidad de su síntoma, en no se sabe que saber hacer, en no sabe qué acumulación de experiencia, en no se sabe qué rasgo de goce, etc., pretensión cualquiera que venga a revivir el aforismo bufonesco. ¿Acaso habría, además del no saber, otra manera para nombrar la función del estilo del analista cuando el objeto que define al estilo mismo carece de representación e imagen, de toda sustancia y unidad?

Capítulo IX

Los discursos del analista: el original y el “más inquietante”

Durante el seminario titulado *El revés del psicoanálisis* (1969-1970) Lacan formaliza su teoría de los cuatro discursos. La noción de discurso ha de entenderse no como un conjunto de enunciados sino más bien como una disposición de elementos, una estructura, que determina la producción de enunciados. La definición más estricta en este sentido es la que aparece en la introducción al seminario precedente, *De un Otro al otro*, se trata, dice allí, de “un discurso sin palabras” (Lacan, 1968-1969, clase del 13 de noviembre de 1968). Otra definición sigue, no obstante, una perspectiva distinta y es la que hace de los discursos formas de lazo social.

Lacan lleva al orden de la escritura su noción de discurso como siendo sin palabras, por lo que su representación se realiza a partir de la combinación de una serie ordenada de cuatro términos, letras, que son móviles y están dispuestos en cuatro lugares que son fijos. Las letras rotan por estos lugares manteniendo una secuencia que dará, en cada cuarto de vuelta, una configuración distinta, un discurso distinto que en su conjunto son denominados matemáticas.

Los lugares fijos reciben los siguientes nombres:

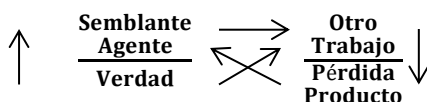


Figura 3: Los lugares del discurso.
Fuente: Lacan (1968-1969)

Los términos móviles, que mantienen sin embargo una secuencia, son: el sujeto dividido, $\$$; el significante amo, S1; el saber, S2; el objeto causa de deseo y también llamado plus de goce, a .

No se hará aquí un análisis pormenorizado de lo que implica cada uno de los cuatro discursos resultantes de esta combinatoria, en lugar de eso se enfatizará en dos cuestiones: el saber y la verdad, con el interés de puntualizar en qué consiste la llamada experiencia analítica, sobre todo considerando dos cuestiones: la primera remite a que en el capítulo precedente se llegó a definir la experiencia analítica como del no-todo con respecto al saber; la segunda porque la definición de objeto a que se consideró en el capítulo seis implica directamente a estas dos nociones, en el sentido de que ese objeto sustenta al sujeto entre la verdad y el saber.

En la teoría de los cuatro discursos el saber es un término y la verdad un lugar; mientras que el saber (S2) es un término que pertenece al orden significante, junto con el significante amo (S1) y el sujeto ($\$$), la verdad es el lugar “que soporta cada uno de los cuatro discursos”. Todo término que en los discursos ocupe el lugar de la verdad queda velado, debajo de la barra y constituye su secreto, un secreto que, dado lo cuartos de vuelta, va a imponerse en el siguiente, según la ronda de los discursos. El discurso en el que el saber viene a ocupar el lugar de la verdad es el del analista.

Del saber se puede decir en términos apenas generales que constituye el segundo necesario para el surgimiento del sujeto dividido, pero al mismo tiempo el S2 tiene un estatuto negativo con respecto al objeto a , en la medida en que, como ya se ha señalado, el a viene a ser aquello que no puede pasar al orden del saber. Entonces el S2 es por una parte condición para el advenimiento del sujeto $\$$, pero con respecto al objeto a , el saber encuentra su límite, no hay entre ellos una relación necesaria, sin embargo es posible su articulación.

En la clase del 14 de enero de 1970 Lacan sitúa al saber en una relación fundamental con la repetición, que ya estaba anunciada desde el seminario *De un Otro al otro*, cuando definía al saber como goce del Otro, esto es el goce articulado al significante. Un año más tarde afirmará que “La repetición tiene cierta relación con lo que, de este saber, está en el límite y se llama goce” (Lacan, 1969-1970, clase del 26 de noviembre de 1969). En este sentido se repite aquello que ha fallado, ninguna experiencia de satisfacción es repetida, más bien es su fracaso el que se repite. Por lo tanto, el saber no sería sino el camino de reproducción, vía la repetición, de una pérdida, de la insistencia de lo fallido. El saber así considerado se opone

al instinto en la medida en que este como un saber ancestral biológicamente heredado tiene una función filogenética importante, la supervivencia de la especie, mientras que el saber del que habla Lacan es más bien la forma en que el goce, como camino a la muerte, adquiere una dimensión repetitiva e insistente.

Esta idea en torno a la repetición es subsidiaria de los desarrollos que Lacan ya había efectuado en la clase del 17 de diciembre de 1969. Allí diferencia entre el conocimiento y el saber, el primero corresponde a aquello que en el orden imaginario se puede representar como conocido o susceptible de conocer, mientras que el saber, según se puede extraer de la experiencia de cualquier análisis, es “algo que une a un significante S1 con otro significante S2 en una relación de razón”. En este sentido el saber articula dos significantes sin ninguna participación del conocimiento, en otras palabras, el saber vendría a ser eso que se dice, es el inconsciente en el sentido en que es definido como “saber que habla solo” (Lacan, 1969-1970, clase del 11 de febrero de 1970) y que sigue la misma idea del inconsciente como un saber sin sujeto.

Así resultan dos variantes del saber, por una parte un saber que habla sólo y que sería el inconsciente mismo y un saber que articulado a la dimensión del goce toma el nombre de repetición, constituyéndose el antagónico del instinto en principio por una razón, aquel es un saber ancestral que está orientado a la vida, mientras que la repetición muestra a un saber al servicio del goce como camino hacia la muerte. A estas dos variantes de saber se le suman otras que se extraen ya de las propias formas que adquiere el saber según su disposición en cada uno de los discursos:

En el discurso del amo se presenta de la siguiente manera:



*Figura 4: El discurso del amo.
Fuente: Lacan (1969-1970)*

El saber en este discurso ocupa el lugar del trabajo, el significante amo ubicado en el lugar del agente implica que el Amo, el antiguo por lo menos, se dirige al esclavo que posee un saber, particularmente un saber hacer, que produce un plus para el amo. Con respecto al lugar de la verdad se observa que está ocupado por el sujeto dividido, la verdad de este discurso es el sujeto dividido. Así esa verdad está escamoteada por el Amo quien se presenta como completo asegurando a quienes están ubicados en este discurso ser idénticos a sí mismos. Aunque el sujeto del inconsciente y el objeto *a* se encuentren en el mismo nivel inferior sin embargo se encuentran, aunque reprimidos, no relacionados. Se podría afirmar que este discurso del Amo representa mejor el hecho de que el saber es medio de goce, medio de producción de objetos de los que se apropia el Amo. El saber no le es expropiado al esclavo pero él está sometido a la repetición de la producción de lo que es expropiado. En este sentido el discurso del Amo parece tender hacia una oposición al saber en la medida en que prohíbe el goce expropiando de sus productos al esclavo, pero dejando a su cargo el saber hacer. Se trata entonces en este caso de un saber hacer al servicio de la producción de bienes para el amo, del saber hacer del artesano, del oficio, de una maestría para operar sobre determinada materia y que puede ser transmitida incluso usurpada.

En el discurso universitario se encuentra la siguiente disposición de los términos una vez se ha producido un movimiento de cuarto de vuelta:



*Figura 5: El discurso del universitario.
Fuente: Lacan (1969-1970)*

Este discurso también llamado del amo moderno sería el resultado del giro con respecto al discurso del Amo, el saber allí ocupa el lugar del agente, un efecto del hecho de que el esclavo hubiera sido expropiado del saber. En este caso el saber se dirige al objeto *a*, lo intenta ordenar, administrar y lo hace trabajar para producir al sujeto dividido. Es gracias a la *episteme* que ese saber hacer propio del esclavo se transmitió al amo. El saber en el lugar del agente, que es el lugar del amo, implica que es un “todo saber”, un saber absoluto que organiza la vida de los seres humanos en función de la producción, dejando como producto

un sujeto dividido, efecto de todo el circuito. El discurso universitario posee como base una verdad que ocupada por el significante amo implica que ese significante no define al universitario que, identificado como todo saber, se excluye de su verdad. La propia verdad es desestimada para fundamentarse en el saber, así como que el soporte del discurso universitario es un amo velado por el saber. En este caso se trata de una modalidad distinta de saber, es el saber absoluto que se confundiría con la verdad y que está al servicio de un amo no revelado.

Ahora bien el discurso universitario no opera como un develamiento de la verdad del discurso del amo, pues el saber que pasa al lugar del agente lo es de una naturaleza distinta, se trata de un saber absoluto que nada tiene que ver con la verdad, en ese lugar de la verdad el yo ideal se presenta como ordenador de ese saber que está en el lugar del agente, o más precisamente en el lugar de la apariencia según dice Lacan en *El saber del psicoanalista*: “Si el discurso universitario se define por estar ubicado el saber en posición de apariencia, es eso lo que se controla” (Lacan, 1972-1973, Clase del 4 mayo de 1972). En el discurso universitario el saber se convierte en medio de goce, el saber en el sentido de la repetición antes enunciado.

El paso del discurso del Amo al discurso Universitario se realiza por una transmisión del saber del esclavo al amo. Esto muestra no sólo que el saber es transmisible sino que es transmisible en la medida en que es articulable. Lacan afirma al respecto que la episteme constituyó el modo articulado en que la esencia del saber siervo, el saber del esclavo, se hizo saber del Amo. Ese saber del Amo, sustraído al esclavo, no dio lugar al nacimiento de la ciencia, está surgió cuando, dice Lacan, se extrajo la función del sujeto en la relación de S1 con el S2, apreciación que apoya la idea expresada también por Foucault respecto a la “liquidación de la condición de espiritualidad” y que, según se vio en el capítulo quinto, daba lugar a un noción de experiencia en la cual la transformación de un sujeto no era ya necesaria.

El discurso histérico resulta de un cuarto de vuelta del discurso del Amo pero en el sentido diestro; así se obtiene la siguiente disposición de los términos:



*Figura 6: El discurso histérico.
Fuente: Lacan (1969-1970)*

El lugar del agente es ocupado por el sujeto dividido, es decir lo que en el discurso del amo se mantenía oculto en el lugar de la verdad; el amo no sabe nada de su deseo, mientras que en el discurso histérico eso se revela. Para el discurso histérico la verdad está en otra parte, es la causa de deseo para el Otro a quien aguza para que produzca un saber que su división, la de la histérica, mostrará siempre como incompleto. Así que el discurso histérico opera a partir de hacer trabajar al Otro: “la histérica fabrica, como puede, un hombre – un hombre que está animado por el deseo de saber”. En este sentido no hay un deseo de saber sino mediado por el discurso. Pero ¿qué quiere que se sepa? Lacan responde:

Lo que en última instancia la histérica quiere que él sepa, es que por el lenguaje, por ese lenguaje que resbala sobre la amplitud de lo que, como mujer, ella puede abrir sobre el goce, pero no es esto lo que importa a la histérica. Lo que importa a la histérica es que el otro, el otro que es hombre, sepa qué objeto precioso deviene ella en el contexto de discurso (Clase del 17 de diciembre de 1969),

Se podría agregar que se sepa a condición de que el objeto de su deseo permanezca oculto en el lugar de la verdad, esto es, sin revelarse. En este discurso el saber ocupa el lugar de la producción; ese saber que produce el Otro a quien pone en ese lugar no silencia al síntoma que comanda el discurso. La histérica conmina al Otro a trabajar pero ella no quiere saber de ese producido.

Ya que es el objeto a el que debajo de la barra organiza todo el discurso es el goce lo que queda por fuera del saber de la histérica determinando su síntoma. La histérica permite la producción de un saber pero mantiene al margen la verdad acerca de su goce. El discurso histérico permite ver con cierta claridad la relación entre la verdad y el saber, en la medida en que el saber no constituye en sí mismo una posibilidad de operación sobre la verdad acerca del goce y, además, conlleva a que la posibilidad de una operación sobre el síntoma se

circunscribe a una acción relativa a la verdad y no al saber. Se trata de un saber producido por el Otro que se mantiene ajeno respecto a la causa de quien lo anima.

En el discurso del analista, que resulta de mayor interés para los propósitos de este capítulo, se observa la siguiente repartición de términos.



*Figura 7: El discurso del analista.
Fuente: Lacan (1969-1970)*

El saber está en el lugar de la verdad. Es el fundamento de una definición de analista en la perspectiva de aquel capaz de hacer venir al saber a ocupar el lugar de la verdad. Pero ¿de qué saber se trata aquí? En el movimiento en el que en este discurso se revela esa verdad que permanecía oculta en el discurso histérico, este saber es un saber acerca del goce que permanece como verdad, pero que no es toda la verdad, dado que a ella le está extraída una parte que corresponde a la falta en el Otro. El síntoma no es sino la respuesta a esa verdad o a esa falta de la verdad, de eso que no puede ser puesto en significantes para conformar un saber. La producción de S1 viene a ocupar un lugar que, sin embargo, no está en relación directa con la verdad pero que se han producido más allá del saber como límite respecto a esta. El objeto *a* en el lugar del agente indica la posición del analista que, como semblante de *a*, se dirige al sujeto dividido para que produzca los significantes a los que se encuentra identificado. Ese saber en el lugar de la verdad tiene otra perspectiva, la del analista, como sujeto supuesto saber.

Lo que conduce al saber es el discurso de la histérica, por lo que la histerización del discurso es eso que “el analista instituye, mediante condiciones artificiales” (Lacan, 1969-1970, clase del 17 de diciembre de 1969), es la vía de producción de un saber, no como el de la ciencia, sino justo su revés pues es un saber que implica el surgimiento de la función sujeto en la articulación de S1 con S2. Es por la vía del “diga lo que quiera” que la emergencia de significantes que están en relación con ese saber que no se sabe y que es, según Lacan “lo que verdaderamente trabaja”. Dicho así lo que trabaja es un saber que no se sabe.

Al mismo tiempo el analista es el agente bajo la forma de *a*. Como sujeto supuesto saber el analista está destinado a ser eliminado del proceso, es lo que a partir del seminario sobre el acto analítico se ha denominado destitución del sujeto supuesto saber. En este sentido el analista es un amo que soportado en un supuesto saber sabe de su borramiento. Él tiene un saber que ha tomado del analizante, también un saber ya adquirido por experiencia como analizante. Pero no se trata del mismo saber del Amo, está en la posición de amo pero no con respecto al mismo saber.

De otra parte en el lado derecho del tetrápodo correspondiente al discurso del analista se aprecia que el sujeto dividido se encuentra en el lugar del trabajo sobre el significante amo que está en el lugar del producto, la cuestión que se pone de presente al atender al hecho de que el analista está como *a* en el lugar del agente es que se trata de una relación en la que la intersubjetividad está completamente borrada, como se apreciaba en el seminario sobre el acto analítico, pues el analista no es allí, para nada, sujeto.

A esta lectura general y frecuente del discurso del analista le aparecen algunas interrogaciones gracias a afirmaciones hechas por el mismo Lacan. Existe un pasaje, por ejemplo, del seminario sobre *El reverso del psicoanálisis* (1969-1970) que pareciera trastornar por lo menos dos cuestiones: la idea según la cual el sujeto supuesto saber es el analista y, de otra parte, que el analista está dado de antemano agenciando este discurso:

(...) lo que impacta en lo que resulta de esta institución del discurso analítico y lo que es el resorte de la transferencia, no es como algunos han creído entender, y de mí, que el analista sea el que está ubicado en función del sujeto supuesto saber. Si la palabra es entregada tan libremente al psicoanalizante, es precisamente así como recibe esta libertad: es que se le reconoce que puede hablar como un amo, es decir como un chorlito y que eso dará tan buenos resultados como en el caso de un verdadero amo, que es supuesto conducir a un saber, a un saber del que se hace prenda el rehén, el que acepta de antemano ser el producto de las cavilaciones del psicoanalizante, o sea precisamente el psicoanalista en tanto que, como ese producto, está destinado al fin a

la pérdida, a la eliminación del proceso, en tanto que pueda asumir este lugar (...) se hace causa del deseo del analizante. (Lacan, 1969-1970, Clase del 17 de diciembre de 1969).

En estos planteamientos respecto a la transferencia, como resorte de la operación analítica, se nota una suerte de inversión de los vectores de tetrápodo. El analizante como un amo que habla y que produce dos cosas, por una parte un saber y, de otra parte, un analista que resulta de sus cavilaciones (las del analizante). Dicho de esta manera el analista es un producto del sujeto supuesto saber que es el analizante, que está destinado, como función, a ser borrado del “mapa”.

Otro tanto ocurre con el estatuto del saber en el discurso del analista. Ese saber es, primero, el que trabaja “verdaderamente”, por estar en el lugar de la verdad, y esta fórmula vendría a condensar la estructura de la interpretación: “Un saber en tanto verdad”. Esa verdad tiene, no obstante, con ese saber una relación parcial, es una verdad medio dicha, ya que como el mismo Lacan reconoce, en las conferencias dadas en los Estados Unidos en 1975

Este S2, eso que el analista es supuesto saber jamás es completamente dicho, no es dicho más que bajo la forma de medio-decir de la verdad. Es por ese discurso analítico que yo hago la distinción entre lo que es enunciado y una suerte de medio-decir (Lacan, 1975, 2 de diciembre de 1975).

El enigma y la cita serán los ejemplos puestos por Lacan con respecto a este *medio* decir que sería la interpretación misma. El enigma es “recogido” del discurso, del analizante por supuesto, a partir de una cita que consiste en el recorte de un fragmento de ese discurso que reenvía a un autor.

Pero hay una suerte de puesta en cuestión a todo aquello que, como saber, se pueda poner en el lugar de la verdad. En efecto en *Radiofonía* se encuentra este llamado por parte de Lacan: “(...) con qué sospecha este discurso [del analista] debe sostener todo lo que se presenta en este lugar [de la verdad] (Lacan, 1970, p.469). Ese saber entonces por más digno trabajador

que sea al ser considerado como lo que “verdaderamente” trabaja no lo es tanto, puesto que al mismo tiempo está bajo sospecha.

Entonces si el sujeto supuesto saber no parece ser ya la función del analista y si el saber que aparece en el lugar de la verdad en el discurso del analista ordenando todo el discurso debe ser objeto de sospecha, no queda nada más firme que el objeto *a* en el lugar del agente, pero se trata de un agenciamiento particular pues es un agente *producto del acto mismo*, que no oficiaría como tal sino en función de su destino: su eliminación.

Estas afirmaciones trastocan algunos de los valores de los términos en juego en el discurso del analista y permiten reubicar el sujeto supuesto saber del lado del analizante, al analista como agente producto del final y la sospecha de todo saber que se instale en el lugar de la verdad.

Con estas ideas se puede interrogar ahora la siguiente afirmación de Lacan en la cual articula el *estilo* del analista con el *discurso* del analista de un modo específico; se trata de la afirmación hecha en la *Advertencia al lector japonés* el 27 de enero de 1972 y en la cual que plantea el estilo como necesidad en estos términos: “Trato de demostrar a “amos”, a universitarios, incluso a histéricos, que un discurso diferente del suyo acaba de aparecer. (...) solo estoy yo para sostenerlo (...) A mí para sostenerlo, a este lugar, me hace falta un estilo” (Lacan, 1972, p.524).

Así como una especie de “buena nueva” el discurso del analista es anunciado y presentado marcando una diferencia con otros discursos ya existentes. Un nuevo discurso del que se dice que sólo está él, Lacan, para sostenerlo, pero a ese Lacan le “hace falta” un estilo para tal cosa.

Lo primero que se podría preguntar a partir del discurso mismo es: ¿dónde ubicar ese “sostén” en este discurso? La respuesta podría resultar bastante obvia. Si el estilo es el objeto, como Lacan ha insistido desde 1966 sería lógico establecer que el estilo ocupa el lugar del agente en el discurso del analista, allí como semblante de *a* y dirigiéndose al sujeto dividido $\$$

en el lugar del Otro. Por otra parte, así pensado el estilo va bien con el hecho de que el objeto caído sustenta al sujeto entre el saber y la verdad, que aparecen bajo el *a* en el discurso. Se podría decir incluso que si el analista opera como semblante de *a* es por mostrar lo que no se puede decir, pues es la misma definición de semblante que Lacan ofrece en su relación con la verdad. En efecto en el seminario *De un discurso que no sería (del) semblante* afirma que:

“(…) la apariencia no sólo es reconocible, esencial para designar la función primaria de la verdad, es imposible sin esta referencia calificar lo que forma parte del discurso, [...] La verdad no es lo contrario de la apariencia. La verdad, si puedo decirlo, es esta dimensión o esta demansión -si ustedes me permiten crear una nueva palabra para designar esos pliegues- esta demansión, ya se los he dicho, es estrictamente correlativa de la apariencia, esta demansión, ya se los he dicho, esta última, aquella de la apariencia, la soporta.” (Lacan, 1970-1971, clase del 20 de enero de 1971).

Semblante y verdad se articulan en la producción de un discurso. La verdad es el reverso del semblante pues si el semblante se muestra la verdad queda oculta. La potencia del amo, en ese discurso, el del amo, oculta su división. Toda verdad está entonces ligada a un semblante del cual es su contracara. Lo más importante de esto es que es imposible acceder a la verdad de quien sostiene una posición si no es por la vía de un semblante del cual parte un discurso. Y según esta referencia el semblante se sostiene en la verdad. El discurso del analista pone en la verdad al saber: ¿es esa la verdad que sostiene la posición del analista? Para decirlo en otros términos ¿es en el saber que se funda un estilo? Y si Lacan dice que todo discurso es de semblante y que “un sujeto como tal no domina en ningún caso esta articulación (del significante), pero es, hablando propiamente, determinado por ella” (Lacan, 1970-1971, clase del 13 de enero de 1971) ¿cómo habría estilo allí donde el sujeto se reduce a la determinación discursiva? ¿No llevaría esto a afirmar que un estilo estaría dado por el discurso mismo y todo sujeto, inmerso en tal discurso, no haría sino reproducir ese estilo?

Para intentar responder a estas preguntas es preciso puntualizar tres premisas que se pueden extraer del seminario *De un discurso que no sería (del) semblante*: a) No hay discurso que no sea de semblante, b) El semblante regula la producción de un discurso y c) El discurso regulado por el semblante determina la posición del sujeto, produce sujeto. Dadas estas

premisas un discurso que está orientado por la eliminación del semblante de objeto *a*, esto es, el del analista, sería, con respecto a los demás discursos su revés: la eliminación - efectuada por el analizante- de su agente que es, a la luz de su destino, por eso agente. Esta eliminación resulta *necesaria* para la efectuación del pasaje de analizante a analista, según las ideas expresadas en *El acto analítico*.

En este sentido el estilo podría ser visto como las formas regladas por un discurso que ordenan la subjetividad. Si los modos de goce son reglados por los discursos en este sentido el estilo no sería sino las formas de goces seriadas. Pero visto a partir del discurso del analista la cuestión se complica, Si Lacan dice que el discurso del analista es “distinto” de los otros discursos no es por la ausencia de semblante sino por ese destino llamado eliminación. De tal manera que el estilo tendría que ser otra cosa, por el hecho de que ajeno a este propósito regulador no tendría como fin sino la producción de analista.

Para extender estas interrogaciones sobre el discurso del analista y el estilo se acudirá a otra escritura de este discurso hecha por Lacan gracias a un lapsus. Se trata de otra puesta en cuestión no ya desde el sentido referido a los términos en juego en tal discurso sino de una puesta en cuestión en el orden de la estructura misma. Ello permitirá aislar algunas consecuencias con respecto a la función del estilo del analista en la experiencia analítica.

El 8 de marzo de 1977 en el contexto de su seminario titulado *Lo no sabido que sabe de la una-equivocación se ampara en la morra* Lacan produce un *lapsus calami*. Este adviene justo después de definir lo real como lo imposible de escribir, y, por lo tanto, como lo que insiste en no escribirse, al mismo tiempo que implica la exclusión de cualquier sentido; condición contraria a la práctica analítica, puesto que, en ella, dice Lacan, “las palabras tienen un enlace”. Y bien, aquí es donde aparece el lapsus de Lacan, en el orden justamente de la escritura del discurso del analista. Se citará textualmente la versión presentada en Staferla y la traducción de Ricardo Rodríguez Ponte que describen con más detalle esta escena en comparación con la versión publicada por Miller en la revista *Ornicar*, en su número 16.

Así Lacan sigue su clase diciendo que:

El psicoanálisis sería de cierta manera lo que se podría llamar del chiqué, quiero decir

del semblante. $\frac{a}{\S}$

De todos modos así situé en el enunciado de mis diferentes discursos, la única manera pensable de articular lo que se llama el discurso psicoanalítico.

$$\frac{a}{f} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

Les recuerdo (*va al pizarrón*) que el lugar del *semblant* donde puse al objeto *a*... que el lugar del semblante no es ese que articulé de la verdad. ¿Cómo es que un sujeto porque es así como, como designo la \S , cómo es que un sujeto, un sujeto con toda su flaqueza, su debilidad, puede sostener el lugar de la verdad, e incluso hacer que eso tenga resultados? Se ubica de esta manera, a saber que... un saber, eh?

Hasta aquí Lacan escribe, sin enterarse, que la escritura del discurso del analista es muy otra. Pero su “eh?” es la respuesta a la aparición en escena de una voz correctiva:

Voz de Jacques-Alain Miller, inaudible.

— ¿No es así como lo escribí en su momento?

El público — ¡No! ¡No! (bullicio)

Una voz — No, está todo invertido.

— Es así, es absolutamente exacto.

Jacques-Alain Miller — \S en el lugar de S_1 .

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\S}{S_1}$$

Una voz — Está mejor, está mejor (risas).

Jacques-Alain Miller — S_1 en el lugar de S_2 y S_2 en el lugar

de \S

— ¡¡¡Ah!!!

Jaques-Alain Miller — ¡ S2 ahí! ¡... S2! ¡... 2! ¡... 2!

Una voz — ¡2!

Lacan ríe

Corregido el equívoco en el pizarrón sin embargo Lacan no parece desacreditar del todo esa nueva versión:

— ¡Ah bueno! Ven que hay con qué enredarse... (*risas y bullicio; alguien en las primeras filas: - un nuevo discurso, es el quinto*) sí, esta indiscutiblemente mejor así (*risas*) está indiscutiblemente mejor así, pero es aún más inquietante así (*risas*). Quiero decir que la falla entre S1 y S2 es más que impresionante. Porque aquí (*vuelve al pizarrón*) hay, hay algo interrumpido. Y que, en suma, el S1 no es más que el comienzo del saber pero un saber que... que... que... que se conforma con comenzar siempre, como se dice, no llega a nada.

Por eso cuando fui a Bruselas (*suspira*) no hablé del psicoanálisis en los mejores términos. Hay algunos de ellos, que reconozco, que, que están aquí. Comenzar a saber para no llegar a nada, eh, es algo que va, sobre todo bastante bien con lo que llamo mi falta de esperanza (*suspira*) pero, en fin, eso implica un nombre, un término, que me queda por dejarles adivinar. Las personas belgas que me escucharon hablar en Bruselas eh, ellos son libres de contarles o no (Lacan, 1977-1978, clase del 8 de marzo de 1977)

Este equívoco se debe medir en razón de que hace pasar algo de la repetición a la contingencia de lo posible, permite pasar a una otra cosa. La intervención correctiva lo que ha hecho, para poner un ejemplo, es rechazar el equívoco para instalar lo repetitivo, para instalar el discurso universitario, donde el saber tiende a la repetición, y que lo hace un saber sin consecuencias.

Los cambios presentados en el paso de un discurso a otro son los siguientes:

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

Versión original

$$\frac{a}{\$} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

Versión más inquietante

Este discurso del analista en su versión “más inquietante” comparte distribuciones de: el discurso del analista (a en el lugar del agente o semblante), del discurso de la histérica (el significante amo S_1 en el lugar del trabajo y el saber S_2 en el lugar de la producción) y del discurso del amo ($\$$ en el lugar de la verdad). El producto del *lapsus calami* muestra pues que el discurso universitario no tiene cabida en esta versión del discurso del analista. Una definición pues del discurso del analista, e incluso del discurso presentado así, es que es aquello que se sustrae al discurso universitario. Finalmente de los cuatro términos sólo uno se mantiene en el lugar que ocupa en la versión original del discurso del analista, el objeto a ,

El sujeto dividido en el lugar de la verdad ¿qué implica? Acaso ¿que el analista en calidad de semblante de a opera teniendo como soporte su propia división? Lacan parece afirmar eso cuando se pregunta: “cómo es que un sujeto, un sujeto con toda su flaqueza, su debilidad, puede sostener el lugar de la verdad, e incluso hacer que eso tenga resultados...?” Así pues en esta versión “más inquietante” no se trata del saber, eso que es apenas supuesto, sino de esa flaqueza, esa debilidad, esa falla, esa falta. Esta versión revela al saber desplazado por la falta y pasando, ahora, a ser un producto.

En el discurso “más inquietante” hay otra particularidad: el a y el saber S_2 -que en la versión original mantenían una proximidad en la secuencia de los términos- ahora se encuentran distantes gracias a la interposición del sujeto dividido $\$$. Por lo mismo es un saber producido a partir del trabajo que se ha hecho operar sobre esos significantes primordiales, tal como lo ordena el agenciamiento histórico. No sólo ya no hay la interrupción, la discontinuidad producida por la imposibilidad en la versión original, sino que hay saber producido, pero ese saber se ha desalojado del lugar de la verdad. La sospecha de la que se ha hablado antes se ha realizado en este desplazamiento del lugar de la verdad hacia el lugar de la producción.

Cuando Lacan repite el discurso, cuando lo corrige a su versión original, se encuentra con la falta de esperanza:

Quiero decir que la falla entre S1 y S2 es más que impresionante. Porque aquí (*vuelve al pizarrón*) hay, hay algo interrumpido. [refiriendo al piso de abajo en que S2 en el lugar de la verdad y S1 en el lugar del producto están interrumpidos en su relación por la imposibilidad] Y que, en suma, el S1 no es más que el comienzo del saber pero un saber que... que... que... que se conforma con comenzar siempre, como se dice, no llega a nada (Lacan, 1977-1978, clase del 8 de marzo de 1977).

Pero acaso ¿no es con la versión “más inquietante” que se representa mejor ese “no llega a nada” que Lacan hacía valer? Saber se produce, sin duda, pero no se acumula y no sostiene al discurso analítico ocupando el lugar de la verdad. El comienzo sempiterno del saber, o más bien, la falta de saber es la garantía, como ya se ha señalado, de la novedad de ese discurso.

Y al lugar de la verdad, que ocupaba el saber (S2) ha venido el sujeto dividido (§). Una división puesta a operar para dar resultados! ¿Acaso no es ese el origen del psicoanálisis cuando un hombre como Freud decidió abandonar, como dice Lacan en su seminario sobre *Los escritos técnicos de Freud*, las premisas devenidas del mundo de la fisiología, de la física, de la anatomía, es decir decidió abandonar un saber acumulado, y

Osó atribuir importancia a lo que le ocurría a él, a las antinomias de su infancia, a sus trastornos neuróticos, a sus sueños. Por ello, es Freud, para todos nosotros, un hombre situado como todos en medio de todas las contingencias: la muerte, la mujer, el padre” (Lacan, 1953-1954, clase del 18 de noviembre de 1953).

Un hombre “como todos” no es precisamente un ideal, ni una excepción humana, sin embargo, puso a operar su división y las contingencias con efectos de invención.

¿Qué hacer con estas dos fórmulas del discurso del analista: el original y el “más inquietante”? ¿Dónde ubicar al estilo en esa modificación? No parece ser distinto su lugar, el objeto que define al estilo se mantiene en el mismo lugar (del agente); que esté en ambas versiones, remite al término medio que Lacan planteaba cuando tomaba como referencia el silogismo para responder a la pregunta por el pasaje de analizante a analista. Por supuesto que los otros términos también están presentes pero no conservan sus valores. En los dos discursos el *a* se mantiene con el mismo valor, haciendo de enlace entre el original y el “más inquietante”.

¿Qué podría indicar esto con respecto al estilo del analista, más allá de lo que ya se ha afirmado? Como término medio es lo que permite la transición de un discurso al otro, de un discurso del analista a otro discurso del analista. Pero lo más interesante que se puede extraer de esta perturbación del discurso original es sin duda que ese sujeto dividido en el lugar de la verdad es a causa de un desalojo: el del saber. ¿La castración del analista no es acaso lo más seguro y más original para aprovisionar la falta sin la cual no habría des-ser? El discurso “más inquietante” muestra que es necesario pasar algo del lado analizante al lado analista, es decir, arrastrar algo del lado izquierdo del discurso al lado derecho, y que sea la castración y no cualquier otra cosa que por mínima y disimulada que sea, llamada saber -ya sea referencial, (Nombre del Padre, Sinthome, estructuras, etc.), ya sea fantasmático- es la propuesta “más inquietante” de Lacan.

Propuesta banalizada en principio por él mismo, porque en la clase siguiente el estatuto de ese lapsus fue el de “un grosero error” (Clase del 15 de marzo de 1977). No fue un lapsus, sólo un farfallo, un error grosero, afirmó. Pero más adelante, en la misma clase, diría como sigue: “Es preciso decir que no he cometido ese lapsus completamente sin razón”. Lapsus y con razón, finalmente. Pero no *lapsus linguae* sino *lapsus calami*. Una intromisión con efectos de invención no en el orden del significante, por supuesto, sino intromisión en el orden de la escritura, más precisamente en el orden de la letra, para desplazar un saber por establecido que fuera.

Que sea un *lapsus calami* no pasa desapercibido, al menos por dos cuestiones: la primera etimológica, la segunda, en razón del tema sobre el que cursa dicho lapsus. Etimológica porque el cálamo que proviene del latín *calamum* es una caña hueca que sirve para escribir, lo mismo que el *stilus*. Vale la pena recordar que un *lapsus styli*, en lugar de *lapsus calami*, fue posible como noción, ya extinta, bajo la pluma de Flacius Illyricus (1520-1575). Pero acaso ¿podría dársele un alcance mayor a esta asociación etimológica para llegar a decir que ese lapsus de Lacan, con respecto a la escritura del discurso del analista, pone de presente alguna *razón* relativa a la clase de experiencia que pretende matematizar?

Lo mejor, para no ceder demasiado a asociaciones banas, es dejar que Lacan exponga el valor conferido al *lapsus calami*, valor expuesto en el contexto en el cual la escritura de los cuatro discursos tuvo ocasión. En el seminario siguiente a *El reverso del psicoanálisis* (1960-1970), es decir, en su seminario *De un discurso que no sería (del) semblante* (1970- 1971) Lacan hizo un comentario con respecto a este asunto, comentó la “relación esencial de la escritura con lo que sirve para escribir”, es decir del trazo con aquello que ha servido para realizarlo. Allí considera que es una relación “soberbia” y repite que el cálamo muestra “el valor del instrumento”. Esto conduce a plantear una tesis cuyos alcances parecen determinantes para considerar la experiencia analítica y la afirmación de dicha tesis está precedida de una serie de preguntas inquietantes que es preciso citar, pues no sólo implican al *lapsus calami* sino a las distintas formaciones del inconsciente, pero de las cuales ese lapsus así llamado será por así decir su modelo, o por lo menos es a partir de él que la tesis será enunciada. Estas son las preguntas precedentes:

A esas figuras que se pasean en los sueños, peor que sabemos que son representaciones de palabras, ya que es un jeroglífico, *Überträgt* eso se traduce en lo que Freud llama los pensamientos, *Die Gedanken*, del inconsciente. ¿Y qué quiere poder decir eso? ¿Qué quiere poder decir un lapsus, un acto fallido, fracaso de alguna psicopatología de la vida cotidiana? No pero que puede querer decir que llamen tres veces en cinco minutos, digo esto porque no es no obstante un ejemplo en que yo descubra a uno de mis pacientes, durante cinco minutos y a cada instante corrigiéndose y bromeando, pero eso no le daba ni frío ni calor, llamó a su mujer su

madre: Oh acabo de decir mi madre, que divertido. Pero en fin eso hizo que mi paciente avanzara. Continuó durante cinco minutos, ¡lo repitió veinte veces...! (Lacan, 1970-1971, clase del 10 de marzo de 1971)

Luego de remitir a las distintas formaciones del inconsciente (el sueño, el acto fallido, el lapsus) para interrogar su estatuto, trayendo a cuenta y sometiendo al cronometro y a la contabilidad el lapsus de uno de sus “pacientes”, Lacan ofrece la siguiente respuesta a ese “qué quiere decir...” del conjunto de formaciones del inconsciente aislado en la cita anterior:

No me apropiaré de la observación de que, en efecto, no habría programación concebible sin escritura, más que para hacer notar de otro lado que *el síntoma, lapsus, acto fallido, psicopatología de la vida cotidiana*, no tiene, en fin, no se sostiene, no tiene sentido más que si parten de la idea que eso que ustedes tienen que decir está programado, es decir, para escribirse. Por supuesto que si escribe *mi madre* en lugar de *mi mujer* eso no produce ninguna duda: eso, es un lapsus. Pero no hay más lapsus que calami, incluso cuando es un lapsus linguae, puesto que está la lengua, ella sabe muy bien lo que tiene que hacer (Lacan, 1970-1971, clase del 10 de marzo de 1971 Subrayado nuestro)

En efecto esa tesis afirma que “No hay programación posible sin escritura” lo que equivale a decir que en las formaciones del inconsciente, en todos esos casos que van del síntoma a la psicopatología de la vida cotidiana, -lo que implica una generalización importante- se pone de presente una palabra presta a hacerse escritura. Si se toma en cuenta esta apreciación de las formaciones del inconsciente y de toda una psicopatología de la vida cotidiana se podrá ver que *el destino es la escritura* aunque se comience con la palabra, con un decir, puesto que dicha escritura es antes que nada esto: *un saber hacer de la lengua*.

Tomando al pie de la letra esta indicación ese *lapsus calami* lacaniano con respecto a la escritura del discurso del analista alcanza un estatuto que impregna a la experiencia misma del psicoanálisis. Si la escritura se presenta como *un saber hacer de la lengua*, esto es como destino del decir, ¿cuáles son las consecuencias de esta tesis sobre la experiencia del análisis?

y ¿cuál es la función del estilo del analista acorde con una experiencia así pensada? Son estos las preguntas que determinan los siguientes capítulos de este trabajo de investigación.

Capítulo X

Una experiencia del significante a la letra

Al final del capítulo anterior se ha señalado, palabras más palabras menos, que *la escritura es destino* en la medida en que ella es el *saber hacer de la lengua*. Una confirmación de este señalamiento se encuentra en la última afirmación hecha por Lacan en la *Nota italiana*: “Todo debe girar en torno a escritos por aparecer” (1973a, p. 331). El lapsus de Lacan con respecto a la escritura del discurso del analista se presenta como un escrito “aparecido”, en el sentido de aquello que se revela de forma inesperada. Esa “aparición” permite decir que no sólo la escritura no se adecua al habla sino que además en algunos casos se ve a la segunda seguir a la primera; la sigue extraviada de una escritura inicial del discurso del analista llamada “original”, pero que sería mejor llamar referencial. Esa escritura no es fonográfica, son letras que no transcriben palabras. *Ese lapsus muestra que el orden algebraico, la letra, (des)ordena el decir, lo hace equivocar*. Gracias a las letras puestas en otro orden Lacan, mediante el lapsus, llega a otro decir. Ese lapsus y el decir que le sigue evidencian que la escritura excede al saber referencial. Es que ese nuevo discurso del analista, el “más inquietante”, es ciertamente la demostración en acto de que el discurso es “una estructura necesaria que excede con mucho a la palabra” (Lacan, 1969-1970, clase del 26 de noviembre de 1969). En este lapsus se aprecia a un Lacan dividido en dos registros, al modo como ese sujeto que en *Lituraterre* definía en los siguientes términos: “dividido en todas partes por el lenguaje, pero uno de sus registros puede satisfacerse por la referencia a la escritura y el otro por el habla” (Lacan, 1971a, p.10).

En la afirmación según la cual “Todo debe girar en torno a escritos por aparecer” que se ha tomado como “confirmación” del destino escritural hay un “Todo” que, acompañado de ese “debe”, suena a imperativo universal. Al mismo tiempo y de manera paradójica esa escritura que constituiría una suerte de destino de “Todo” encuentra su límite, específicamente cuando se trata de la relación sexual; es lo que se presenta en la afirmación “No hay relación sexual que pueda llegar a escribirse”. En la conjunción de ese imperativo a escribirlo Todo y la imposibilidad de escribir la relación sexual se aprecia una doble consecuencia: *la*

imposibilidad de escribir la relación sexual afecta la realización de ese imperativo, al mismo tiempo que esa misma imposibilidad constituye la condición de la escritura, según se verá más adelante.

Entre ese imperativo y esa imposibilidad se insinúa una suerte de dominio a partir del cual se puede interrogar la experiencia de análisis: la escritura. En este capítulo como en los siguientes se tratará, de un lado, situar la experiencia de análisis a partir de este dominio y, de otra parte, considerar la función del estilo del analista en esta perspectiva.

Este dominio de la escritura se impone como referencia, en la enseñanza de Lacan, de una forma más clara durante los años 70. De hecho las dos frases destacadas anteriormente se realizan en un tiempo común. Por supuesto que antes de aquella década son variadas las referencias a la escritura, pero será más bien gracias a la noción de letra, precisada y diferenciada con respecto al significante, cuando ese dominio de la escritura se haga preeminente, y llegará a serlo tanto como para subvertir las relaciones entre la palabra y la escritura. De hecho la experiencia analítica, definida muchas veces en función de la palabra va a encontrar en la escritura una referencia determinante. Mientras que en 1957, según se ha afirmado en el capítulo siete, Lacan decía que la experiencia recibía de la palabra “su instrumento, su marco, su material y hasta el ruido de fondo de sus incertidumbres (...)” (Lacan, 1957, p.474) y por lo mismo, el escuchar sería el acto a su medida, en uno de sus últimos seminarios, titulado *El momento de concluir* (1977-1978) considerará que “ni en lo que dice el analizante ni en lo que dice el analista hay otra cosa que escritura” (Lacan, 1977-1978, clase del 20 de diciembre de 1977).

Estas palabras de Lacan muestran un cambio de énfasis que fue enunciado en 1971 para referirse en principio a su enseñanza: “(...) mi enseñanza tiene lugar en un cambio de configuración que se exhibe con un eslogan de promoción de lo escrito” (Lacan, 1971a, p.20. Subrayado nuestro). Esta *promoción de lo escrito* viene a indicar entonces para el analista un cambio, si no absoluto, al menos parcial, de su marco, del instrumento, de su material y “hasta el ruido de fondo de sus incertidumbres”. Esa promoción que fue considerada primero en el orden de la enseñanza luego se expande a la experiencia de análisis en eso que dice el

analista y el analizante. Esta promoción no sólo ratifica ese “Todo” destinado a escritos por aparecer sino que con este “no hay otra cosa que escritura” remite la experiencia de análisis a un registro común, tanto para el analizante como para el analista, el de la escritura, y en ella no se excluye el decir, pues está ahí tan presente como la escritura, como se aprecia es la frase “en todo lo que dice” uno y otro no hay más que...

El arribo a esta promoción de lo escrito es ciertamente complejo. El pensamiento de Lacan en esta, como en otras materias, no se muestra rectilíneo, sus desarrollos mantienen una estructura más bien reticular. Para responder al interés de identificar el modo como es considerada la experiencia analítica, una vez establecida esta idea de la escritura y la función del estilo del analista en ella implicada seguirá el siguiente derrotero: en el presente capítulo, se diferenciarán dos conceptos: significante y letra, diferenciación necesaria que conduce al slogan citado. En segundo lugar (capítulo XI) se precisará el surgimiento de un nuevo principio de la experiencia analítica que surge de relacionar la función de la sexualidad con la escritura. En tercer lugar (capítulo XII) se expondrán las consecuencias que, para la experiencia analítica, tiene el establecer como principio el no hay relación sexual que pueda escribirse y, finalmente (capítulo XIII) se extraerán las consecuencias relativas al estilo del analista en función del principio así enunciado. Como puede notarse, el interés en la escritura está estrictamente enmarcado en la experiencia analítica y no en la escritura que está al servicio de la teorización de dicha experiencia o de otras cuestiones prolíficamente teorizadas con conceptos psicoanalíticos.

Con el título “... del significante a la letra” lo menos que se pretende, en este capítulo, es decir que en los planteamientos de Lacan existe una sustitución de un término por otro. En realidad lo que se quiere señalar es la manera como el problema de la escritura es concomitante de una mayor diferenciación entre estos dos términos Y este problema implica dos cuestiones determinantes: el origen de la escritura y el lugar de la escritura en la concepción de inconsciente.

El primero de estos conceptos, el de significante, es usado por Lacan desde el inicio de sus seminarios (1953) y según la definición conocida, que vino una década después, el

significante tiene su valor más radical por cuanto es en relación con él que un concepto de sujeto toma forma. La fórmula conocida que define al significante como “lo que representa a un sujeto para otro significante” (Lacan, 1962-1963, clase del 12 de diciembre de 1962) dice que en la remisión de un significante a otro el sujeto surge. Su valor de representación, en el “aquello que representa”, puntualiza bien el estatus simbólico de este concepto. El concepto de letra en cambio consolidado más tardíamente en la enseñanza de Lacan supone una relación con lo simbólico muy particular: su límite. Es preciso considerar a continuación la consolidación de la letra y su diferenciación con respecto al significante.

En el ordenamiento de sus *Escritos* Lacan ha puesto, después de la “Obertura...” (1966a) “El seminario sobre “La carta robada”” (1956). En este texto se puede encontrar una serie de características que diferencian el significante de la letra.

En primer lugar la carta (*lettre*), esto es la letra (*lettre*), no se circunscribe a la función de mensaje: “Si pudiese decirse que una carta ha llenado su destino después de haber cumplido su función, la ceremonia de devolver las cartas estaría menos en boga como clausura de la extinción de los fuegos de las fiestas del amor” (1956, p.37). Esto indica que, como objeto, la carta no sella su circuito con la recepción del mensaje por parte de su destinatario, ella tiene una función que excede las imposiciones de la significación. Justo es decir que ella sostiene su operación inacabada en calidad de “pedazo de papel insignificante”. Característica de la letra que en 1971 será reafirmada para diferenciarla del significante de una manera puntual, al considerar que la carta encontrada al final del relato de Poe se presenta como garante de una serie de peripecias que nada le deben al significante:

Ahí tienen bien hechas las cuentas –dice Lacan- de lo que distingue a la *lettre* {letra/carta} del significante mismo que ella lleva consigo. En lo cual esto no es hacer metáfora de la epístola. Puesto que el cuento consiste en que allí pasa inadvertido el mensaje por el que la carta hace su peripecia sin él (Lacan, 1971a).

La letra, entonces, en su cualidad de objeto se define como aquello que de la carta que porta significantes puede operar sin ellos.

En segundo lugar en el relato de Poe se puede notar que si el detective Dupin identifica la carta como ningún otro es porque la distingue del significante, y la busca “entre todos los objetos” (Lacan, 1956, p.34). Si Dupin la localiza es porque no está tras su mensaje sino que la reconoce en su estatuto de objeto, allí expuesta entre otros, con una característica, la de la “*nulibiedad*”, es decir, expuesta para no ser vista.

En tercer lugar, las preguntas por el propietario de la carta -expresada en estos términos “(...) ¿a quién pertenece una carta? (...) La carta sobre la que aquel que la ha enviado conserva todavía derechos, ¿no pertenecería pues completamente a aquel a quien se dirige? ¿o es que este último no fue nunca su verdadero destinatario?” (p.39)- muestran que el destino de una carta como objeto es incierto mientras que el destino de la carta en su valor de significante puede estar singularizado de antemano.

En cuarto lugar, en este texto se puede encontrar la siguiente expresión metafórica: “*caput mortuum* del significante”. El *caput mortuum* remite a la clave latina para significar “cabeza muerta”, “resto” o “residuo”, lo que lleva a pensar la letra como el resto del significante, y tiene como función, en este texto de Lacan, destacar que ese *caput mortuum* es un “agujero” que se abre entre un pasado y lo que proyecta y que obliga al sujeto “a repetir su contorno”. La letra entonces queda aislada de la cadena marcando un agujero que será la causa de la repetición.

En quinto lugar, Lacan dará en este texto una definición de la carta que implica una separación más clara de la letra con el significante. Esa definición de la carta es como signo, pero un signo muy particular: “Pues este signo es sin duda el de la mujer, por el hecho de que en él hace ella valer su ser, fundándolo fuera de la ley, que la contiene siempre (...)” (p.42). Así, el significante se torna el registro del hombre mientras que la letra se hace el signo de la mujer por estar fuera de la ley, de la ley del significante se entiende. La ley contiene a la mujer como significante pero ella se funda fuera de aquella. Cuando Lacan remita a este análisis –el de *La carta robada*- 15 años después en su texto *Liturerre* asegurará que la carta posee una dimensión de objeto y es en tal condición que tiene efectos sobre su portador:

Lo más notable de esto –dice entonces– es que el efecto que ella [la carta] produce sobre aquellos que uno tras otro la detentan, incluso argumentando con el poder que ella confiere el que ellos estén para pretenderla, pueda interpretarse, lo que hago, como una feminización (Lacan, 1971a, sp).

Esos efectos, como se puede leer, no son de ningún modo del orden del mensaje, esto es de la comunicación o del sentido, sino que se refieren a efectos de posición sexual.

Finalmente otra característica diferenciadora surge cuando Lacan se pregunta acerca del estatuto del significante “cuando ya no tiene significación”. El pedazo de papel en manos de Dupin no parece significar nada, en razón de que un significante tiene valor en su diferencia con otro. Un significante sólo pues no significa nada pero que no signifique no niega sus poderes. Por lo demás la respuesta es la de un destino funesto: “[...Un designio tan funesto, / si no es digno de Atreo, es digno de Tieste.]” (p.50). Lo que se presenta aquí entre líneas es que el destino funesto es el destino de la letra, en otras palabras, el *caput mortuum* del significante, el límite de la significación, es el aseguro de la repetición.

Una cierta fijeza de la letra con respecto al significante parece decantarse mucho más cuando un año después, en el texto de *La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud* (1957) Lacan defina la letra como “la estructura esencialmente localizada del significante” (p.481). ¿Cómo se podría entender esta definición? La “localización” implica, en contraposición con el desplazamiento del significante, una permanencia que, incluso, subsiste a los destinos de este. Su relación con el significante no es entonces de identidad, es su estructura localizada pero no es idéntica a él.

Más adelante en este mismo texto, un párrafo bello y potente parece un adelanto puntual respecto a lo que años después Lacan enunciara en *Lituraterre*:

Árbol circulatorio, árbol de vida del cerebelo, árbol de Saturno o de Diana, cristales precipitados en un árbol conductor del rayo, ¿es vuestra figura la que traza nuestro

destino en la escama quemada de la tortuga, o vuestro relámpago el que hace surgir de una innumerable noche esa lenta mutación del ser en el *EvΠαντα* del lenguaje (1957, p.471).

A lo que hace referencia Lacan con el caparazón de la tortuga y con el destello del relámpago es el hecho de que allí algo se encuentra escrito, a la manera de un destino fijo o de la mutación del ser. La referencia a los trazos en el caparazón de la tortuga remite al origen adivinatorio de la escritura china; en efecto, el caparazón de la tortuga en aquella cultura es llevado al fuego para leer el destino de los hombres escrito por los dioses. En la otra referencia se trata del rayo de Heráclito, aquella según la cual “Todo lo gobierna el rayo” que refiere no ya a una palabra oracular como a la fugaz pero poderosa luz del relámpago que acompaña al rayo y que permite por un instante que todo sea visto, de forma súbita, para en seguida ser consumido en la “innumerable noche”. Así entre la práctica adivinatoria oriental y el origen de la metafísica occidental los destinos del ser parecen trazarse en forma de una escritura a la espera de ser leída. El fuego y el relámpago hacen visible eso a leer y que compromete al “ser”. En ambos casos parece precisarse de una mediación sin la cual eso no podría ser leído, ser visto. ¿Qué es lo que Lacan pondrá en ese lugar de la *mediación*? Una posible respuesta a esta pregunta se figura en *Lituraterre*. Pero antes de tocar este punto resulta necesario considerar que en esta distinción entre letra y significante tendrá lugar una conjetura acerca del origen de la escritura.

Lacan se refirió en el seminario sobre *La identificación* a un “descubrimiento” propio acerca del origen de la escritura. Los pasos de este descubrimiento siguen de una aclaración en lo que respecta a la diferencia entre signo y significante: “El significante, al revés del signo, no es lo que representa algo para alguien, es lo que representa precisamente al sujeto para otro significante”. Y el significante se distingue de la letra en la medida en que esta es “esencia del significante” (Lacan, 1961-1962, clase del 6 de diciembre de 1961). Los términos de estructura y localización que definían a la letra como “estructura esencialmente localizada del significante” no aparecen ya en esta definición, y el adverbio “esencialmente” ha pasado a dominar en esta definición bajo la forma del nombre “esencia”. Esos términos, excluido

uno y alterado otro, estarán puestos, sin embargo, en operación cuando se intente dar cuenta del origen de la escritura.

Ese origen está pensado como la puesta en relación directa con el origen de importantes elementos: el lenguaje, el significante, la letra y por lo tanto el inconsciente. La siguiente frase presenta de forma sintetizada esta confluencia:

(...) la estructuración del lenguaje se identifica, si podemos decir, a la localización de la primera conjugación de una emisión vocal con un signo como tal, es decir, con algo que ya se refiere a una primera manipulación del objeto” (Lacan, 1961-1962, clase del 10 de enero de 1962).

Los términos de “estructuración” y “localización” son recobrados para indicar las operaciones que podrían tomarse como efecto (la estructuración del lenguaje) de una causa (la localización) de una operación que implica tres elementos: una emisión vocal, un signo y un objeto. En efecto, la localización sería la operación que está en el origen de la escritura. Pero ello implica que el significante, tomado aquí en el nivel fonético ya esté para ser localizado en la letra. Así se entiende que esa estructura, la letra, es esencialmente localizada de algo, el significante, que estaría de antemano pero carente de localización. Al mismo tiempo se puede decir que, y es la perspectiva que asume Lacan, esa letra no entra en operación sino en el momento en que llega a ser fonetizada: “La escritura como material, como *bagage*, espera allá (...) ser fonetizada y es en la medida en que es vocalizada, fonetizada, como otros objetos, que la escritura, si se puede decir, aprende a funcionar como escritura” (Lacan, 1961-1962, clase del 24 de enero de 1962).

Se puede resumir el momento de puesta en operación de la escritura, puesta a funcionar como tal, tras la fonematización de un trazo ya existente y que hace que ese trazo se eleve a la condición de escritura. El proceso por el que ese trazo es elevado a dicha condición requiere de un acto específico, de una *mediación*, un acto de lectura que está entre dos tiempos:

(...) hay, digamos, en un tiempo, un tiempo localizable, históricamente definido, un momento en el que algo está ahí ya para ser leído, leído con el lenguaje, cuando no hay escritura todavía. Es por la inversión de esta relación, y de esta relación de lectura del signo, que puede nacer a continuación la escritura en tanto que ésta puede servir para connotar la fonematización (Lacan, 1961-1962, clase del 10 de enero de 1962).

El primer tiempo es, entonces, el de la “lectura del signo” y un segundo tiempo el de la inversión de esa lectura en el que nace la escritura. Esta lectura del signo da origen al escrito y supone entonces algo (una huella, un trazo sobre la caparazón de la tortuga, una muesca sobre un hueso, etc.) que llega a ser leído con el lenguaje. Esta es una lectura que establece una relación entre esa huella y el nombre aportado por el lenguaje y que tiene como efecto un cambio en la relación con el objeto, puesto que el mismo nombre opera ahora tanto para la huella como para el objeto. El segundo tiempo, tiempo en el que opera una inversión de esta relación, ¿en qué podría consistir? Se puede entender por esta inversión el hecho de que si por medio del lenguaje se había fonematizado un signo con el nombre de un objeto ahora (ahí la inversión) ese signo va a operar como escritura del fonema, es decir escritura de lo que antes lo leía.

Como se puede apreciar esta idea de Lacan en torno al origen de la escritura hace depender la escritura de la fonematización, sin ella no habría escritura en la medida en que el signo, el trazo, *está a la espera* de ser fonematizado. Lo que tiene como consecuencia el hecho de que toda escritura, para que sea tal, para que funcione como tal ha de ser leída, implica a la palabra.

Sin embargo parece que existe una sutil variación de esta lógica cuando Lacan comenta las características del nombre propio:

Si algo es un nombre propio, es en la medida en que no es el sentido del objeto lo que lleva con él, sino algo del orden de una marca aplicada de alguna manera sobre el objeto, superpuesta a él (...) [y continuando esta definición termina su clase reafirmando:] Lo que distingue un nombre propio a pesar de las pequeñas apariencias

de acomodamiento —se llama "Köln" a Colonia— es que de una lengua a la otra eso se conserva en su estructura, su estructura sonora sin duda; pero esta estructura sonora se distingue por el hecho de que justamente a ésta, entre todas las otras, debemos respetarla, y en razón de la afinidad, justamente, del nombre propio a la marca, a la designación directa del significante como objeto ” (Lacan, 1961-1962, clase del 20 de diciembre de 1961. Subrayado nuestro).

La ausencia de sentido hace que el nombre propio no pueda ser traducido (Allouch, 1984), lo que implica que en la medida en que es una marca sobre el objeto, ese nombre sea tomado como este. Se nota así un recorte de la distancia entre el nombre y el objeto conservándose eso sí, la idea de que la estructura del nombre propio es esencialmente fonética. Así dicho no parece entonces que la escritura intervenga en esta definición del nombre propio. Sin embargo en la clase siguiente a la de la última cita Lacan va a relacionar directamente el nombre propio con la escritura, poniendo en él la forma por la que se muestra, nada más ni nada menos, que la función de la escritura como “la forma latente del lenguaje”. Así al evaluar la definición de nombre propio comentada antes, Lacan llega a decir que:

Ciertamente no podíamos contentarnos con esta definición como tal, sino que estábamos en la pista de algo, y ese algo, hemos podido al menos aproximarlos, cernirlo designando esto que es, si se puede decir, bajo una forma latente al lenguaje mismo, la función de la escritura, la función del signo en tanto que él mismo se lee como un objeto (Lacan, 1961-1962, clase del 10 de enero de 1962).

Las dos definiciones relativas al nombre propio plantean una pregunta: ¿qué es leer “como un objeto”? Parece posible responder a esta pregunta tomando en consideración lo que Lacan va a decir de las letras del alfabeto. Ellas, las letras, tienen nombres pero estos nombres vinieron después de que las letras mismas eran trazos vinculados con un objeto. Por ejemplo la letra **A**, dice Lacan, remite a la cabeza invertida de un buey ∇ , hay una pervivencia del objeto, aunque sea parcial, en el trazo, pero no así en el fonema vinculado a esa letra. La lectura del signo entonces “como si fuera un objeto” implica que el trazo conserva características del objeto ajenas a la fonematización de un lado y, de otro lado, como lo

enseña el nombre propio, es una lectura ajena a la traducción, esto implica que leer como objeto es no traducir, esto es, no ajustar el escrito al sentido (Allouch, 1984).

En adelante Lacan propondrá ya no un tiempo primero de la lectura del signo sino que planteará una “contemporaneidad” entre la escritura y la palabra. En la clase del 17 de enero de 1962 afirma que:

Aquello hacia lo cual voy hoy a llevarlos es a una consideración no del origen sino de la posición del sujeto, en la medida que en la raíz del acto de la palabra hay algo, un momento donde ella se inserta en una estructura de lenguaje, y que esta estructura de lenguaje en tanto caracterizada en este punto original, trato de circunscribirla, de definirla en torno a una temática que de manera ilustrada se encarna, esté comprendida en la idea de una contemporaneidad original de la escritura y del lenguaje, y que la escritura es connotación significativa, que la palabra no la crea tanto como la lee (la liga), que la génesis del significante a un cierto nivel de lo real que es uno de sus ejes o raíces, es sin duda para nosotros lo principal para connotar la aparición de los efectos llamados efectos de sentido (Lacan, 1961-1962, clase del 17 de enero de 1962).

Dicho así esa “contemporaneidad” desdibuja los tiempos señalados sin borrar las operaciones descritas. Esa contemporaneidad se juega en esa “lectura” esa “liga” que realiza la palabra con respecto a la escritura sin decir que da su origen. La escritura y el lenguaje tienen un origen contemporáneo y eso es lo que viene a definir no el origen del sujeto sino su posición, una posición que se define en el tiempo en el que “el acto de la palabra” se articula en “una estructura del lenguaje” articulación llamada “localización” y que, según se ha visto, define la función de la escritura. De modo que “el acto de la palabra” encuentra su raíz en dicha “contemporaneidad”. Si eso habla es gracias a que encuentra su posibilidad en el campo del lenguaje y de la escritura, o para decirlo de una manera más próxima al contexto de la experiencia analítica, es que si hay “posición del sujeto” no lo es únicamente por el hecho de ser hablante, porque hay palabra que lo ordena, sino porque *esa palabra remite*

necesariamente a una estructura del lenguaje que encuentra su localización en la escritura. En síntesis si eso habla es porque hay escrito.

Esto lleva directamente a la pregunta por el estatuto de la escritura en el inconsciente. Quizá es *Liturerre* (1971a) el texto que ofrece importantes indicios para responder a esta pregunta. En este texto Lacan toma partido por una anterioridad del habla con respecto a la escritura, dejando de lado, la contemporaneidad que había señalado en el seminario sobre *La identificación*. Lacan se pregunta: ¿Sería letra muerta que yo haya puesto en el título de uno de esos fragmentos que llamé *Escritos...*, *de la letra la instancia*, como razón del inconsciente? (Lacan, 1971, clase del 22 de mayo de 1971). Se plantea entonces que si la letra se encuentra allí, si hace instancia en el inconsciente, “no es ahí de pleno derecho”, es decir que -si se toma en cuenta la referencia jurídica en juego- la instancia de la letra en el inconsciente no es un efecto de expresa disposición y fuerza de ley. La letra está allí en calidad de *litoral*. No como frontera que separaría dos campos y que al hacerlo los haría homogéneos, sino como “figurando que un dominio enteramente constituya para el otro frontera, porque son extranjeros, hasta no ser recíprocos”. Esos dos territorios son el saber y el goce, según se deduce del siguiente comentario:

El borde del agujero en el saber, ¿no es eso lo que ella [la letra] dibuja? ¿Y cómo el psicoanálisis, si, justamente lo que la letra dice “a la letra” por su boca, le era necesario no desconocerlo, cómo podría negar que esté, este agujero, — por lo que para colmarlo, apela a invocar allí el goce? (Lacan, 1971, clase del 22 de mayo de 1971).

Como *litoral* la letra no es el agujero en el saber, es lo que dibuja el borde de ese agujero que invoca al goce con el que pretende ser colmado. La letra se prestaría tanto al goce como al saber, su característica es antes que nada ese empuje a la litoralidad. Aislado así su estatus Lacan plantea la necesidad de saber “cómo el inconsciente (...) que es efecto del lenguaje (...) exige esta función de la letra”. Parece aquí trazarse una concepción del inconsciente donde la letra es exigida, y ya no sólo la palabra, en su función para pensar los modos de operación del inconsciente.

La posibilidad de responder las preguntas acerca de esta exigencia implica puntualizar la relación de la letra con el significante tantos años después de *La instancia de la letra...* Tomar las formaciones del inconsciente como “efectos del significante” implica no tomar la letra como un significante, ni tampoco adjudicarle una primariedad con respecto a este, la letra, insiste Lacan, “es una consecuencia” del lenguaje. Si los modelos de Freud como los presentados en el *Proyecto de psicología para neurólogos* no le resultan aceptables a Lacan por ser inscripciones, es que las letras que en dichos modelos se inscriben son próximas a los significantes y no a la noción de letra que ha forjado:

Cuando yo saco partido de la carta 52 a Fliess, es por leer en ella lo que Freud podía enunciar bajo el término que forja del WZ, *Wahrnehmungszeichen*, como lo más cercano al significante, en la fecha en que Saussure todavía no lo ha reproducido (del *signans* estoico) (Lacan, 1971a, sp).

Claro que sí, se podría decir. Sin embargo esa anuencia debe ser acompañada de un gesto de sorpresa puesto que hace recordar que cuando Lacan una veintena de años atrás hablaba de los signos de percepción (WZ), considerados por Freud en esa famosa carta a Fliess, no se refería a ellos como significantes cualesquiera sino que les otorgaba un estatus, los llamaba *primordiales*. Y hay que ver cómo esa primordialidad constituyó la base de explicación de la psicosis y cómo se dijo en determinado momento que ese significante primordial no significaba nada, que era un significante que ocupaba un lugar particular, exterior al sujeto, un significante sin sentido del que dependían cosas tan cruciales como la libertad, la interpretación y el deseo del analista. Un significante entonces con más pinta de letra que de un significante cualquiera. A pié de página se encuentran algunas anotaciones para aclarar estas afirmaciones²⁵.

²⁵ En principio hay que afirmar que Lacan hará su propia traducción de los signos de percepción situándolos dentro de su teoría del inconsciente estructurado como un lenguaje. En este sentido no los llamará signos, sino que los tomará como significantes, pero unos significantes muy particulares: “significantes primordiales”. Esta nominación, hasta donde hemos podido rastrearla, se realiza primeramente en un contexto de discusión muy específico, en su seminario sobre la psicosis a propósito de la *Verneinung*. Allí postula la existencia de dos tipos de *Verneinung* una de las cuales, la “primordial” -es la lectura que Lacan hace de la carta 52- “una primera puesta en signos, *Wahrnehmungzeichen*. Admite la existencia de ese campo que llamo del significante primordial” (Lacan, 1955-1956, clase del 15 de febrero de 1956).

Así el significante primordial es elevado a la condición de campo, un campo primordial en el que el significante se presenta “primitivamente”. ¿Qué quiere decir con un significante primitivo? Existe –dice Lacan– “una organización anterior o al menos parcial” del lenguaje, una organización que es condición para que “la memoria y la historización puedan funcionar”. La siguiente cita es mucho más elocuente y específica en la medida en que refiere a un fenómeno específico:

“En el Hombre de los lobos, la impresión primitiva de la famosa escena primordial quedó allí durante años, sin servir para nada, ya significativo empero, antes de poder decir su palabra en la historia del sujeto. El significante entonces está dado primitivamente, pero hasta tanto el sujeto no lo hace entrar en su historia no es nada; adquiere su importancia entre el año y medio y los cuatro años y medio. El deseo sexual es, en efecto, lo que sirve al hombre para historizarse, en tanto que es a este nivel donde por primera vez se introduce la ley” (Lacan, 1955-1956, clase del 15 de febrero de 1956).

Los signos de percepción, leídos como significantes primordiales, son entonces impresiones primitivas, y aquí la noción de impresión como inscripción es relevante, pero, más allá de eso, la cita nos remite al hecho de que aunque estas impresiones posean un estatuto de significante, poseen un rasgo de inutilidad, hasta no ser concatenados con otros significantes en la historización subjetiva. Este “hasta que no” lo podemos leer también como una posibilidad, de que sean tomados o no en la historización, son significantes que están ahí, sufrientes, *a la espera*, y que pueden o no ser articulados por el sujeto, mientras tanto no sea de este modo tienen la cualidad de ser significantes desubjetivados, es decir, sin sujeto a representar para otro significante.

No hay que perder de vista que el problema del significante primordial aparece con mayor énfasis en los desarrollos de Lacan en relación con el problema de la psicosis y con la idea de un rechazo de este significante. Lacan parte de la idea de que es necesario “estructuralmente” hablando “postular una etapa primitiva en la cual aparecen en el mundo significantes como tales”. Antes de que el niño hable ya existe un orden simbólico. En ese “campo” primordial de “articulación simbólica” es donde “se produce la *Verwerfung*”. Así Lacan plantea que esa *Verwerfung* debe entenderse como un rechazo: rechazo de ese “significante primordial”, rechazado de un orden “interior primitivo”, del “cuerpo del significante” y rechazado hacia “las tinieblas exteriores”. Ese significante primordial se nos presenta entonces como un significante extraño, o más aún, “excluido para el sujeto” (Lacan, 1955-1956, clase del 27 de junio de 1956). Una tesis que recordará un año y medio después en el seminario de *Las formaciones del inconsciente* cuando afirme que:

En el tercer año de mi seminario hablamos de la psicosis en tanto que ella está fundada sobre una carencia significativa primordial, y mostramos lo que sobreviene como subducción de lo real cuando, acarreado por la invocación vital, éste viene a tomar su lugar en esta carencia del significante de la que se hablaba anoche bajo el término de *Verwerfung*, y que, convengo en ello, no es algo que no presente algunas dificultades” (Lacan, 1957-1958, clase del 6 de noviembre de 1957).

No obstante en ese mismo seminario se introduce una ambigüedad con respecto a lo que ha llamado significante primordial, dado que no parece tratarse de los signos de percepción freudianos, sino que, dirá literalmente que en la psicosis “no se ha producido esa metafórica esencial que da al deseo del Otro ese significante primordial, el significante falo” (Lacan, 1957-1958, clase del 25 de junio de 1958). El falo entonces elevado a condición primordial, pero al mismo tiempo hay que decir que no es tan primordial por ser producción metafórica, distará de la idea de un significante que no sirve para nada (el falo por su parte funge como “símbolo de su deseo” y en la medida en que se presenta como un producto metafórico requiere no de un significante en solitario sino de mínimamente un par en relación) y de otra parte del significante que está ahí dado y al mismo tiempo sin sujeto.

Será en el seminario acerca de *La ética* en el que se pueda ver una aproximación de los signos de percepción, no sólo al registro de lo real, sino a la noción de Cosa como Lacan la expone. Es en la lección en la que desarrolla la cuestión de la “Creación ex nihilo” donde podemos extraer esta aproximación. Allí afirma retomando algunas ideas de Freud expuestas en el *Proyecto de psicología...* que:

Así Lacan dice a continuación que va a poner de presente “lo vivo que produce la letra como consecuencia” a partir de una experiencia de viaje, el regreso de su segunda visita al Japón. Antes de citar este pasaje es preciso destacar lo siguiente que la escritura japonesa posee un estatuto diferente con respecto a las escrituras alfabéticas occidentales. La caligrafía es un arte y está en el mismo orden que la pintura, hacen “matrimonio”. Los *kakémonos*, esos objetos de arte que cuelgan en las paredes y en los que generalmente están compuestos de pinturas o caligrafías, (la diferencia es necia en la medida en que tienen el mismo estatuto) fascinan a Lacan. Ese encuentro con la caligrafía japonesa estará en el centro de la experiencia en aquel regreso.

Desde el avión observa “por entre las nubes, el destello [chorreado], única huella en aparecer, por operar allí más incluso que por indicar su relieve en esa latitud (...)” (Lacan, 1971a). El

Digamos hoy, que en suma, si ella [la cosa] ocupa este lugar en la constitución psíquica que (...) aquello que de lo real primordial diremos nosotros sacamos del significante. Ya que es en tanto se precipita en elementos significantes, que cristaliza la primera relación que en el sujeto se constituye en el sistema psi, en el sistema psíquico, que va a estar sometido a la homeostasis, a la ley del principio de placer; es pues en tanto esta organización significativa domina el aparato psíquico, tal como nos es revelado por el examen y la manipulación del enfermo; es en tanto las cosas son así que podemos decir entonces, en una forma completamente negativa, que no hay nada entre esta organización en la red significativa, en la red de las *Vorstellungsrepräsentanz*, y la constitución de este espacio en lo real, de este lugar central en el que se presenta primero para nosotros como tal el campo de la Cosa. ((Lacan, 1959-1960, clase del 27 de enero de 1960).

Estas afirmaciones en torno a la constitución del psiquismo muestran la necesidad de establecer una diferencia entre ese “lugar central” pero exterior al sujeto, que es la cosa, y lo que constituye el sistema de significantes. Si el significante primordial es un significante con las características conferidas hasta ahora, nos indica que no es la cosa. Faltaría ver si Lacan sostiene ese “no hay nada” entre la cosa y la organización significativa, dado que el significante primordial tendría su especificidad en relación con otros significantes, otros significantes ya no primordiales sino secundarios, que toman su valor de la diferencia entre ellos.

En el seminario conocido en español como *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* vemos aparecer una cualidad muy especial de este significante primordial: “Por ser el significante primordial puro sin-sentido, entraña la infinitización del valor del sujeto, valor que no está abierto a todos los sentidos, pero que cancela todos los sentidos, lo cual es muy distinto.” (Lacan, 1964, clase del 17 de junio de 1964).

Las consecuencias de esta afirmación no son menores: una de ellas es que dicho significante sin sentido será una de las metas de la interpretación, haciendo surgir “significantes irreductibles”; de otro lado ese significante funda la función de la libertad y, finalmente, implica lo que Lacan llamará “el deseo del analista”, al que define, en la última frase de este seminario, como “la diferencia absoluta, la que interviene cuando, enfrentado al significante primordial, el sujeto viene por primera vez en posición de someterse a él, ahí sólo puede surgir la significación de un amor sin límites ya que está fuera de los límites de la ley, donde sólo él puede vivir.. (Lacan, 1964, clase del 24 de junio de 1964). Se entiende que un significante así no podría tener un lugar cualquiera en la cadena significativa y si bien, no se corresponde con la cosa, tiene con ella una particular relación.

chorreado de agua como huella única opera, hace el relieve, no se comporta entonces como un signo en calidad de representación o indicación de algo. Es una huella, sí, pero no representa nada, no indica nada, simplemente opera. Seguidamente anota que “(...) en lo que de la Siberia hace planicie, planicie desolada sin otra vegetación que reflejos, los que empujan a la sombra lo que no espejea de ellos. El destello es reunión {*bouquet*} del trazo primero y de lo que lo borra” (Lacan, 1971a, sp). Ese chorreado crea dos campos: el campo del brillo y el de la sombra. Los dos campos heterogéneos se establecen como su efecto.

En lo que sigue del texto la referencia es sin duda la caligrafía japonesa, el chorreado es un acto como el acto del calígrafo quien con su movimiento único realiza un trazo que borra (envía a la sombra) al mismo tiempo que inscribe (saca a la luz). Operación que nos recuerda la *nulibiedad* de la carta, la robada, expuesta para no ser vista. Lacan continúa diciendo:

Lo he dicho: es por su conjunción que se hace sujeto, pero en cuanto que allí se marcan dos tiempos. Es preciso por lo tanto que se distinga allí la tachadura. Tachadura de ninguna huella que esté de antemano, es lo que hace tierra del litoral. *Litura* pura, es lo literal, Producirla, es reproducir esa mitad sin par por la que el sujeto subsiste. Tal es la hazaña de la caligrafía (Lacan, 1971a, sp).

Hay conjunción entonces del trazo y la tachadura, de una tachadura que no tacha alguna “huella” precedente sino que esta nace con el primer trazo. Entre el trazo y el borramiento que ese trazo comporta se inscribe el origen del sujeto. La producción de la tachadura, que es la “hazaña de la caligrafía” equivale, para Lacan, a la producción de “una mitad” que sostiene al sujeto. Esa mitad es entonces una mitad heterogénea, es decir, sin par, así debe entenderse la “*Litura* pura”. Si sostiene al sujeto es en razón de su ausencia. La consecuencia es que sólo en la medida en que hay tachadura, letra, hay sujeto, lo que indica que se trata de dos tiempos reunidos en un solo movimiento. En seguida Lacan invita a su auditorio a que

Traten de hacer esa barra horizontal que se traza de izquierda a derecha para figurar por un trazo el uno unario como carácter, -les advierte en seguida- que pondrán un

buen tiempo en encontrar desde qué apoyo se dirige, por qué suspenso se detiene. A decir verdad, esto es sin esperanza para un occidentalado (Lacan, 1971a, sp)

Sin esperanza porque el “occidentalado” está permeado por una lógica de un inicio y un final, de un principio y una meta para establecer una dirección, preso como está de la idea de que solo puede borrarse algo ya trazado, dista del calígrafo “orientado” que, muy por el contrario, traza y borra, en un mismo acto. Y aunque sea sin esperanza Lacan sostiene en esa apreciación una precisa indicación para el analista en su acto: “Entre centro y ausencia, entre saber y goce, hay litoral que sólo vira a lo literal porque a ese viraje, ustedes puedan considerarlo el mismo a todo instante. Es de eso solamente que ustedes pueden tenerse por agente que lo sostenga” (Lacan, 1971a, sp).

“Eso solamente” y al mismo tiempo “sin esperanza” constituyen las indicaciones precisas para el agente que sostenga el viraje, el pasaje de lo litoral hacia lo literal. Entre el saber y el goce, entre el centro y la ausencia hay litoral garantizado, ellos son su consecuencia por demás, pero el paso de ese litoral a lo literal implica al analista como sostenedor de ese pasaje. Se encuentra aquí especificado el lugar de la mediación que se interrogó anteriormente, definido como agente del viraje de lo litoral hacia lo literal. Pasaje que, como el calígrafo orientado lo indica, resulta por un acto que es el de una escritura que borra. ¿Cuál sería la materia para realizar esta operación? La siguiente descripción permite una aproximación a la respuesta

Lo que se revela de mi visión del destello [chorreado], en cuanto que en él domina la tachadura, es que al producirse por entre las nubes, ella se conjuga con su fuente, que es precisamente en las nubes que Aristófanes me llama a encontrar lo que forma parte del significante: o sea el semblante, por excelencia, si es por su ruptura que llueve, efecto en cuanto que de él se precipita, lo que era allí materia en suspensión. (Lacan, 1971a, sp).

Una repartición original salta a la vista, el semblante y el significante hacen pareja y en aquella visión de las nubes, como metáfora del semblante, estas se rompen y como

consecuencia se produce un precipitado. El semblante se rompe y cae lo que “era materia en suspensión”: el significante. Rompimiento del semblante y precipitación de significantes son la condición para la producción de escritura, según se lee en este otro fragmento:

Lo que de goce se evoca en cuanto se rompe un semblante, he ahí lo que en lo real se presenta como erosión. Es por el mismo efecto que la escritura es en lo real la erosión del significado, lo que ha llovido del semblante en tanto que él hace el significante. Ella no calca a éste, sino sus efectos de lengua, lo que se forja de ésta por medio de quien la habla (Lacan, 1971a, sp).

Se entiende que tras la ruptura del semblante se produce una lluvia de significante que evoca goce. Con la precipitación de significantes se produce una escritura concomitante a la erosión del significado. La erosión implica un desgaste, una degradación, un borramiento, en este caso del significado, pero al mismo tiempo la erosión, produce marcas, en este caso, letras en la superficie. La escritura no va a ser la impresión del significante sino de “sus efectos de lengua” es decir, no como representación, sino como forja (objeto forjado) de la lengua. Así pues las dos operaciones: trazo (de letras) y borramiento (de sentido) que no se realiza sino a partir de los significantes precipitados.

Estos elementos permiten hacer la siguiente pregunta ¿Cuál es el acto sobre el que dicho analista fundamenta el sostenimiento de ese pasaje? Si se atiende a la conjetura de Lacan acerca del origen de la escritura, que lleva a pensar que la escritura es el producto de haber hecho la lectura de signo, este pasaje entonces se realiza con la lectura. Se trataría de un acto de lectura, no del signo sino a la letra, que bascula entre el saber y el goce, una lectura que se ofrece con significantes (precipitados) para erosionar el sentido. En esta perspectiva la letra (*lettre*) que hace litoral toma los valores que Lacan atribuyó a la carta (*lettre*) en el cuento de Poe: “carta desviada o distraída (...) aquella cuyo trayecto ha sido prolongado (...) o esa carta retardada (...) "carta en sufrimiento" (*lettre en souffrance*)”. Letra, entonces, a la espera de ser leída para ser escritura fuera de sentido, para ser erosión de significado.

Se puede ver entonces que la paulatina diferenciación entre significante y letra da lugar a consideraciones distintas acerca del inconsciente y sus formaciones al mismo tiempo que sugiere una idea de analista como garante de un pasaje que tiene a la escritura como destino. Si la letra no está ahí de pleno derecho es porque un acto de lectura que implica al analista es necesario para que el viraje a lo literal se produzca. Si con la promoción de la palabra en el inconsciente se impulsa la idea de que el inconsciente se escucha, es a partir de este reconocimiento de la instancia de la letra en el inconsciente que este pueda ser leído, con una finalidad específica: erosionar el sentido.

Capítulo XI

Una experiencia con un nuevo principio

El capítulo anterior comenzó sugiriendo que la promoción de lo escrito realizada por Lacan constituyó la respuesta a una suerte de límite que implicaba pensar, más allá de la enseñanza, la experiencia de análisis restringiéndose al campo de la palabra y del significante. Así se realizó un recorrido desde el *Seminario de la carta robada* (1956) hasta *Lituraterre* (1971a) para diferenciar a la “letra” del “significante”. Las características de la letra y según otras cuestiones desarrolladas en *Lituraterre* condujeron a plantear la idea final, según la cual, el inconsciente está para ser leído a partir de lo que se dice, apuntando a producir una letra que erosione el sentido.

Es un punto fundamental para llegar a especificar la función del estilo en una experiencia donde la escritura ha sido promocionada. Pero esta especificación deberá esperar, en razón a que antes se debe ver cómo dicha promoción de lo escrito es concomitante del establecimiento de nada más ni nada menos que de un nuevo principio de orientación de la experiencia analítica. Ese principio constituye una suerte de separación mucho más radical, si se quiere, con respecto al modo en que había sido pensada la experiencia analítica como experiencia integral; más próxima a la concepción de una experiencia de no-todo, sin embargo introduce cuestiones que es preciso distinguir.

Ese principio es enunciado de esta manera: *No hay relación sexual que pueda llegar a escribirse*. Existe una concomitancia, inicialmente en términos temporales, entre la promoción de lo escrito y este nuevo principio. En efecto la afirmación “Todo debe girar en torno a escritos por aparecer”, citada en el capítulo anterior, es realizada por Lacan en 1973 en su *Nota italiana*, y si bien el “no hay relación sexual” fue enunciado por primera vez el 12 de marzo de 1969 y reafirmado en versiones que compromete el habla -como cuando dice que “No hay relación sexual en el ser hablante” (17 de febrero de 1971)- sólo es elevado a la condición de “principio” el 8 de diciembre de 1971, en el seminario ... *O peor*, cuando Lacan considere que ese principio, efecto de lo real, se expresa de esta forma: “no es posible

escribir la relación sexual”. Y se constituye en “principio” porque “regla todo lo que pertenece a nuestra experiencia”.

Es muy importante señalar que este principio es, antes que nada, un hecho de escritura. Afirmarlo implica que la noción de escritura merezca una especificación puesto que determina el valor de esta fórmula. Sin esta especificidad la fórmula de la no relación sexual resultaría ser una proposición débil, disponible para pensar problemas de pareja de afirmado cuño heterosexual. Su valor fuerte es el que se intentará establecer a partir de responder específicamente estas dos preguntas: ¿qué es la escritura? y ¿cuál es su función? Si bien han hecho algunos adelantos acerca de la letra ello no es suficiente para establecer la especificidad de la noción de escritura para Lacan.

Esa especificidad resulta de un trabajo que Lacan desarrolló en particular en los seminarios transcurridos entre 1971 y 1975. En aquel momento una serie de definiciones y funciones le son atribuidas a la escritura. Se puede decir por anticipado, como una entre otras respuestas a la primera pregunta, que la escritura *es el principio y el destino del decir*, mientras que con respecto a la segunda pregunta, por ahora, sólo se situarán las coordenadas de respuesta, *la función de la escritura está determinada por su relación con la verdad*.

Determinar la función de la escritura en psicoanálisis parece ser posible si se parte de reconocer que el psicoanálisis mismo, en su historia, no registra una relación directa con la escritura, o al menos no tanto como con la palabra hablada. “Cura por la palabra” ha de recordarse como una definición del método psicoanalítico que aún hoy resulta vigente, sin embargo no parece que debiera considerarse como la única referencia para pensar la experiencia. Desde sus orígenes la experiencia analítica distó de ser pensada como una cura por la escritura, no es una “literacura”, ciertamente aunque Freud mismo identificara en algunas de sus interpretaciones de sueños, síntomas, etc., letras en operación. En tal sentido la introducción de la escritura en la experiencia analítica contiene algo de subversivo. Lacan introdujo esta cuestión de la escritura en relación con la experiencia de un modo específico.

El seminario *De un discurso que no sería (del) semblante* (1971) es introducido por Lacan en la perspectiva de establecer la relación existente entre el *decir* y el *hecho*, su hipótesis es como sigue: hay hecho por un decir. Poner el decir como causa del hecho tiene importantes consecuencias. La primera es que de la palabra, como palabra hablada, surge el hecho y, la segunda es que el producto, es decir el hecho, va a ser la prueba de la existencia de un decir. Por lo mismo hay actos de habla que no corresponden a un decir en la medida en que no producen hechos. Así que si bien existen *dichos* sólo “de vez en cuando” se producen *hechos*, cuando ello ocurre es que hubo *decir*.

El decir en el contexto propio del discurso analítico es determinante, no tanto por la precipitación de hechos sino por la relación del decir con la verdad; en efecto, para Lacan, en el discurso analítico se revela la verdad para aquel que se compromete en él como analizante. Esa verdad tiene una doble condición: se encuentra articulada al síntoma por una parte y, por otra, sólo puede medio decirse. Es lo que se puede leer en la clase del 20 de enero de 1971 cuando Lacan afirma que “La dimensión del síntoma es que eso habla”, pero si habla es en relación con la verdad, y no es seguro que sea escuchado, de serlo no dice toda la verdad. Entonces si el decir funda el hecho, es el decir el que funda el síntoma, pero ese decir tiene con la verdad una relación muy particular: no puede decir la toda.

Se advierte entonces un límite del decir con respecto a la verdad, esa verdad que a decir de Lacan, es la que “interesa” al psicoanálisis. Ese interés radica en la posibilidad de operación que se tenga con respecto a dicho campo. Si la verdad puede decirse a medias, la verdad interesa al psicoanálisis en otro sentido, el de las posibilidades de ser interrogada. Y no será el decir el que permita esta operación, lo es el escrito pues es sólo con él que se puede cuestionar “el lugar del Otro de la verdad” y, específicamente, “por el escrito que se constituye la lógica”. No se trata entonces de cualquier escrito sino de aquel que prescinde de las palabras para realizarse a partir de letras.

De este modo el escrito viene a ser considerado como *aquello a partir de lo cual la verdad, que no puede ser sino medio dicha, puede ser interrogada*. Es en su diferencia con el decir, con la palabra, que la escritura es considerada por Lacan como una vía propicia en las

relaciones con la verdad. Pero por otra parte la escritura tendrá de ahí en más un lugar determinante con respecto a la palabra, la de ser su soporte: “si la escritura puede servir para algo, es justamente en la medida en que se distingue de la palabra –de la palabra que puede apoyarse allí” (Lacan, 1971, clase del 10 de marzo de 1971).

Planteada así la escritura ofrece algo con respecto a la verdad que la palabra no y permite, al mismo tiempo, que la palabra pueda desarrollarse. Estas afirmaciones de Lacan muestran un interés por la escritura que no es fonetizada, una escritura así no conviene para tratar las cuestiones relativas a la verdad. El efecto de este interés es la ampliación de su noción de escritura de un modo cada vez más separado de toda referencia fonética hasta llegar a sus referencias topológicas puestas en el plano. Pero antes de eso la referencia al triángulo al que Lacan califica como siendo una escritura, un escrito donde “lo métricamente superponible es opinable” (Lacan, 1971, clase del 10 de marzo de 1971) muestra que de lo que se trata es de una operación de reducción sobre el sentido aunque este vuelva a aparecer por el trabajo de opinión. Dicho de una manera concreta el escrito es también aquello de lo que se puede hablar, es en ese sentido que puede entenderse, en parte, la afirmación según la cual “el escrito refleja la palabra” (clase del 10 de marzo de 1971). En parte puesto que la idea de reflejar implica que la escritura también espejea la palabra, es decir, se convierta en su posterior materialización. De esto resulta una serie de alternancias que se pueden ordenar de este modo:

Escritura – Palabra – Escritura – Palabra...

Esta disposición supondría que la escritura es al fin y al cabo eso de lo que se habla, y Lacan insiste en que sin la escritura no habría palabras, del mismo modo que, por ejemplo, dice que nada habría sido posible de sus propuestas en torno al significante si la escritura de Saussure no hubiese estado ahí como antecedente. En conclusión: “nunca se habla más que a partir de la escritura” (Lacan, 1971, clase del 10 de marzo de 1971). Esta afirmación introduce una primariedad de la escritura con respecto a la palabra que contrasta con la secundariedad e incluso la contemporaneidad comentada en el capítulo anterior. Pero la cuestión es que esos

orígenes ya no parecen importar tanto como sí la posibilidad de puntualizar la operación de la escritura y la palabra en la experiencia analítica.

La alternancia referida está lejos de considerar el punto final de la cuestión, una alternancia así se podría suponer hasta el infinito. No se trata de eso. Hay un límite a esta alternancia identificable desde distintos lados. Así por ejemplo cuando Lacan se pregunta en la clase del 9 de enero de 1973 por la función del escrito, allí la cuestión va a ser respondida a partir de la diferencia entre la letra y el significante del siguiente modo: mientras que este tiene una función de designación, una función metafórica, la letra, la notación algebraica, tiene una función de identidad. Las letras no son “del mismo registro” que el registro del significante, la función del significante, o de la palabra “no se soporta más que de la función de significación”, el significante está pues para ser comprendido. Mientras que la función del escrito es radicalmente distinta, y Lacan extrae esa diferencia de la manera de escribir el signo saussuriano, en esa escritura el significante se encuentra separado del significado por una barra ($\frac{S}{s}$) y de dicha barra, dice Lacan, “como todo lo que es propio del escrito no se soporta más que de esto: que, justamente, el escrito, eso no es para comprender”. (Lacan, 1972-1973, clase del 9 de enero de 1973). Así las cosas las funciones quedan deslindadas de este modo: la función del significante y de la palabra radica en la comprensión, la función de la letra y del escrito en la no comprensión. Desde este punto de vista la función del escrito radica entonces en esto: *hacer de límite a la función de comprensión del significante*.

De otro lado surge un límite distinto a la alternancia entre palabra y escritura, cuando se atiende al comentario que precipita a todo lapsus al orden de la escritura, en la medida en que todo lapsus -como ya se ha desarrollado en el capítulo IX- se trata de *lapsus calami*. Este comentario se soporta en una consideración determinante que no sólo reafirma la idea de la escritura como destino del decir cuando dice que “Lo que tienen para decir está programado para ser escrito” sino que atribuye ese destino a un saber que no es del sujeto sino de la lengua: “Porque la lengua sabe muy bien lo que tiene que hacer”. En ese sentido si “No hay programación posible sin escritura” es que esa escritura está por hacerse. Pero ¿qué puede querer decir la afirmación según la cual la lengua “sabe muy bien lo que tiene que hacer”? En esa frase la lengua se presenta como el sujeto de una acción, en el sentido gramatical, esto

es que ella, la lengua, sabe hacer. No se dice acá “saber hacer con la lengua” si no que la lengua “muy bien” sabe hacerlo. Pero además en la frase aparece un imperativo en ese “tiene que hacer” que no deja duda sobre la cualidad de destino inobjetable. ¿Cómo definir ese saber hacer? Literalmente el *savoir faire* se refiere a la destreza para solucionar asuntos prácticos. De modo que la escritura como destino del decir implica la operación de esa destreza de la lengua y, al mismo tiempo, es como escritura que esa lengua se demuestra eficaz²⁶.

Ahora bien si antes se afirmó que el escrito es aquello de lo que se puede hablar y que es el destino del decir, se puede entonces afirmar ahora otra definición de la escritura: *causa y destino del decir*. Lo que podría disponerse de este modo:

Escritura – Decir – Escritura

Sin embargo esta definición no considera la idea según la cual si la escritura es destino del decir lo es en la medida en que opera un saber hacer de la lengua. Así la interpolación lleva a plantear esta otra serie:

Escritura – Decir – Saber hacer de la lengua – Escritura.

Pero hay un último límite al juego de espejos cerrado entre la escritura y la palabra, que podría generar la idea de una continuidad sin resto. Este límite es de un carácter fundamental puesto que está en el origen de esa alternancia, La escritura tiene su límite, y ese límite será el que Lacan especifique con el principio ordenador *no hay relación sexual que pueda escribirse*.

Ese principio resulta muy particular porque es en la medida en que esa relación no puede escribirse que “determina todo lo que se elabora de un discurso cuya naturaleza es ser un discurso quebrado (*rompu*)” (Lacan, 1971, clase del 8 de diciembre de 1971). La fuerza de

²⁶ Idea que se afirmó incluso ocho años después cuando el 12 de julio de 1980 en Caracas Lacan diga que “la lengua no es eficaz más que al pasar a lo escrito”. Y no dejará de sorprender que, como dice allí, sus matemas, fueran inspirados, no por las musas, sino por la lengua.

ese “todo” cuando se dice que regla la experiencia tanto como lo que se elabora de ella, pone de presente que esa promoción de lo escrito -que en primer lugar implicó la enseñanza y luego abarcó la experiencia misma- está afectada por este principio. Para decirlo en otros términos al mismo tiempo que se promociona lo escrito se introduce su límite. El 9 de enero de 1973, año mismo de la nota a los italianos, Lacan dirá que esa fórmula, ese principio, “no se sustenta sino en lo escrito dado que la relación sexual no puede escribirse” y puntualiza su consecuencia mayor del siguiente modo: “Todo lo que está escrito parte del hecho de que será siempre imposible escribir como tal la relación sexual” (Lacan, 1972-1973, clase del 9 de enero de 1973). De modo que la relación sexual no puede llegar a escribirse pero no hay otra posibilidad que el escrito para sustentarlo.

En consecuencia de lo anterior toda escritura incluida la de “Todo” por escribirse se funda sobre esta imposibilidad de escritura, por el hecho de que la escritura que puede llegar a materializarse no es sino “efecto de discurso”. En conclusión, parodiando cierta idea de Lacan expresada el 15 de marzo de 1972, no existe escritura sino sobre un fondo de inexistencia de una escritura específica o mejor, de la imposibilidad de llegar a escribir la relación sexual. Como principio entonces obliga a considerar la serie para dejarla de este modo:

Imposibilidad de escritura – Escritura – Decir – Saber hacer de la lengua- Escritura

Finalmente en calidad de principio esa imposibilidad de escritura constituye la base de la escritura misma y de todo lo que sobreviene en el orden del decir y de esa escritura que es destino del saber hacer de la lengua: sobre un fondo de inexistencia de escritura referida a la relación sexual se establece este edificio de escritura y palabra.

Según estas consideraciones relativas a la escritura *la experiencia analítica podría definirse como aquella que tomando su principio, fundándose, en la imposibilidad de escribir la relación sexual se orienta, no obstante, hacia una escritura –no de la relación sexual por supuesto- posibilitada por un saber hacer de la lengua que opera sobre el decir.*

Una vez establecidas estas coordenadas de la experiencia analítica en función de esa promoción de lo escrito y el establecimiento de ese nuevo principio resulta determinante despejar el siguiente interrogante: ¿Qué es lo que quiere decir Lacan cuando afirma que no hay relación sexual que pueda llegar a escribirse?

Capítulo XII

Un nuevo principio con distintas escrituras

Progresivamente entre el año 1971 y 1973 Lacan estableció las llamadas fórmulas de la sexuación. A través de dichas fórmulas intentó sustentar que la relación sexual no puede llegar a escribirse. Pero el contenido de ese principio arroja a un infierno de paradojas cuando se trata de demostrarlo. Y hay que demostrarlo, pues cómo podría sostenerse un discurso si su principio no es demostrado ¿Cómo es que ¡el principio! del acto analítico que necesariamente tendría que escribirse demanda que para confirmarse necesariamente él no puede ser escrito? ¿Cómo demostrar una imposibilidad de esta naturaleza que afecta directamente al medio con el que se haría la demostración? Una respuesta salta a la vista, si bien la relación sexual no puede escribirse, y por lo mismo no es posible su escritura, eso no anula la posibilidad de que la no relación sexual pueda serlo. Así que escribiendo la no relación sexual la escritura se cura de la impotencia, cuando la negación se hace recaer sobre la relación sexual misma: la *no relación sexual* puede ser escrita. Pero tal posibilidad implicó para Lacan un desplazamiento en el tipo de escritura, es el paso de la lógica aristotélica a la cuantificacional; así abandonó la palabra en beneficio de la letra. Escribiendo una A invertida (∇) en sus fórmulas muestra que “no se trata del discurso sino de lo escrito”. Esto supone entonces que el uso de la palabra se corresponde al discurso, en el sentido simple pero la escritura es otra cosa, no remite a palabras sino a signos, a letras, que bien pueden ser “una señal para parlotear” (Lacan, 1971, clase del 17 de marzo de 1971).

Lacan construyó las fórmulas de la sexuación, al menos en su versión definitiva, de un modo en que se distingue de fórmulas precedentes por llegar a poner la barra de la negación afectando al cuantificador ($\neg \forall x . \Phi x$) y no ya a la función como la había escrito dos años antes, particularmente el 17 de marzo de 1971 ($\forall x . \neg \Phi x$,). Ese No todo así expresado es el pivote de la conformación de las cuatro fórmulas siguientes:

Universal afirmativa: $\forall x . \Phi x$

Universal negativa o del No todo: $\neg\exists x . \neg\Phi x$

Particular afirmativa: $\exists x . \neg\Phi x$

Particular negativa: $\neg\forall x . \Phi x$

La comprensión de las mismas debe tener en cuenta la siguiente indicación de Lacan:

Lo que yo adelanto, es que en esta manera de escribir, justamente, todo se sostiene en lo que se puede decir a propósito de lo escrito, y que la distinción en dos términos unidos por un punto -es lo que está escrito así- tiene este valor de decir que se puede decir de *todo* x -es la señal de la A invertida: \forall - que satisface a lo que está escrito: F(x), que no está allí fuera de lugar. (Lacan, 1971, clase del 17 de marzo de 1971).

Esto permite hacer una lectura de las fórmulas de la sexuación a partir de la relación entre lo que se dice y lo escrito. De modo que del lado del cuantificador se encuentra el decir y lo escrito del lado de la función. En el caso de la universal afirmativa se está en el registro del todo “decible” con respecto a lo que se inscribe bajo la función Φx , por el hecho de que un conjunto x de elementos satisface enteramente la función fálica, “satisface a lo que está escrito”, lo que implica un “hecho de esencia”. *Decirse* hombre implica *inscribirse* completamente en la función fálica. Ese rasgo es el que hará conjunto universal.

En el caso de la particular negativa, se está en el registro del *no-todo decible* con respecto a lo que se inscribe bajo la función Φx ; no hay elemento del que satisfaga enteramente lo que está escrito. Por lo tanto no existe el conjunto universal de las mujeres; en palabras de Lacan “no existen “todas las mujeres””. Esta negación debe entenderse como una “discordancia”, es decir como una falta de correspondencia o conformidad, esto es, como la ha puesto de presente Guy Le Gaufey, como cuando “aquello que hay no conforma ningún todo” (2006, p. 93), en la medida en que no se inscribe completamente en la función fálica, es en este sentido que se puede comprender la fórmula de la mujer como una objeción a lo universal: *La* mujer. Finalizando su seminario ...*O peor* Lacan comenta las fórmulas de la sexuación y considera que existe al menos uno que no está determinado por la ley fálica, eso debe leerse como habiendo al menos uno que *dice* que no. En otro nivel de las fórmulas muestra que no

se trata de lo mismo cuando se refiere a la función del *no-todo* en el lado Mujer de las fórmulas, pues implica que la X no está completamente inscrita en la función fálica, no satisface esa función. Así del *al menos uno que no...* al *no-todo* se recorren cuatro fórmulas.

Este *al menos uno* hace referencia al mito de Tótem y Tabú, Lacan aclara que no se trata de un acontecimiento, es decir de un momento histórico sino de estructura que da paso del nivel del *al menos uno* al *todos los hombres...* esto mediado por la muerte del padre, es decir la muerte del *al menos uno*. La mujer se encuentra en tránsito entre *al menos uno...* y el *todo* sometido a la castración. Ese tránsito señala bien un lugar de suspensión entre una totalidad y una unidad; dos extremos en los que *La* mujer no se inscribe. Ni allí ni allá, sino entre, sin llegar a formar un conjunto (todas) ni llegar a formar una unidad (una al menos). Así, como afirma Le Gaufey, del lado de la mujer ni hay pertenencia ni tampoco unidad. Ese *no-toda* es en términos simples una parcialidad, un fragmento que no llega a ser unidad.

En un sentido distinto se entiende la negación que aparece afectando la función en la particular afirmativa. Allí no se trata de una discordancia sino de una forclusión, por cuanto la función es rechazada tajantemente. $\exists x . \neg \Phi x$ implica que existe *al menos uno* que no se inscribe para nada en la función, que no la satisface en ningún grado. La proposición particular afirmativa implica una existencia, que expresada del modo Algunos x no son y impide, contradice, que exista “hecho de esencia” en la y que no todos los elementos de x se pueden escribir bajo la función y , o lo que es igual, *al menos uno* no se inscribe en esa función. En esta proposición se encuentra la excepción que, sin embargo, será el fundamento de la universal afirmativa. La posibilidad de escribir a todos bajo la función fálica se desprende de la excepción con respecto a esa función. Lacan concibe esta manera de fundar un Universal a partir de la excepción como una forma auténticamente psicoanalítica distinta de otra forma, particularmente filosófica, que concibe lo Universal como esencia:

Es singular que solamente con el discurso analítico un Universal pueda encontrar, en la existencia de la excepción, su fundamento verdadero, lo que hace que seguramente podamos en todo caso distinguir el Universal así fundado, de todo uso vuelto común

por la tradición filosófica de dicho Universal (Lacan, 1972, charla del 3 de marzo de 1972).

Una consecuencia distinta es la que se produce en la relación de la universal negativa ($\neg\exists x . \neg\Phi x$) con respecto a la particular negativa ($\neg\forall x . \Phi x$). En efecto, la primera implica que no hay un solo elemento que no se inscriba en la función fálica, pero eso no conduce a la formación de un conjunto como en el caso de la universal afirmativa, pues el hecho de que no exista *ninguno* que no se inscriba, muestra que no hay rasgo común que afirme la pertenencia a un conjunto. El *ninguno* no es una excepción que produzca el conjunto universal de todas las mujeres, en ese sentido es la inexistencia de excepción lo que está en su origen.

Este "sin excepción", que indica la no existencia de x en la parte derecha del pizarrón, a saber que no hay excepción y que ahí hay algo que ya no tiene paralelismo, no tiene simetría con la exigencia que llamé hace un rato "desesperada" del "al menos uno", (...) el hecho de que no haya excepción, no asegura más al Universal ya de por si tan mal establecido, en razón de que es discordante, no asegura más el universal de la mujer. El "sin excepción", lejos de dar consistencia a algún "Todo" naturalmente la da aún menos a lo que se define como "no todo" (Lacan, 1971-1972, clase del 3 de marzo de 1972).

En consecuencia en el orden de las proposiciones del lado derecho de las fórmulas (tanto particular como universal negativas) la posibilidad de una totalidad es "doblemente negada" (Le Gaufey, 2007, p.105), puesto que no hay excepción y al mismo tiempo hay no- todo, a falta de una excepción es la dispersión entre dos extremos, la forma como se disponen los elementos de este lado de las fórmulas. En consecuencia: ni allí ni allá sino entre, sin llegar a formar conjunto (todas) ni llegar a formar unidad (una al menos); sin pertenencia ni unidad el *no-toda* es en términos simples una parcialidad, un fragmento.

Francois Recanati en el seminario de Lacan, un año después de la cita recién comentada, nombra ese lugar del “entre” de *La* mujer, en términos lógicos muy puntuales, lo llama lo indecible:

Entre los dos términos: no existe x tal que no phi de x ($\neg\exists x . \neg\Phi x$) y no todo x phi de x ($\neg\forall x . \Phi x$), hay lo indecible. Lo indecible en cuestión se cristaliza de la manera siguiente: la mujer no se acerca al Uno, no es el Uno, lo que no implica que ella sea el Otro. En una palabra, ella está en una relación indecible con el Otro barrado, ella no es ni el Uno ni el Otro, con dos mayúsculas. El no toda está soportado por el no Uno. (Recanati en Lacan, 1972-1973, clase del 10 de abril de 1973)

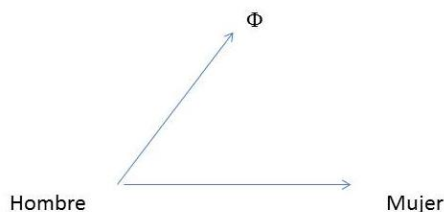
Si no hay excepción no hay fundamento, límite, para formar el Universal de las mujeres, al mismo tiempo que tampoco puede llegar a ser lo Otro como oposición de lo Uno que no es.

De otra parte se puede apreciar que del lado Hombre y del lado Mujer la gestación de particulares está en contradicción con los Universales de cada lado, de un lado como excepción de otro lado como indecibilidad. ¿Cómo podrían ponerse en relación estos dos lados así establecidos? ¿El fantasma sería una posibilidad? No parece ser posible, según la siguiente idea expresada por el mismo Recanati: El todo hombre ($\forall x.\Phi x$) que “se soporta justamente del Uno” es decir de la excepción ($\exists x. \neg\Phi x$) “se sirve de *La* mujer en tanto que no toda” para entrar en relación “con el Uno, o más bien relación con el Otro” (Recanati, en Lacan, 1972-1973, clase del 10 de abril de 1973). El *todo hombre* no se relaciona con *La* mujer, sino que se sirve de ella para entrar en relación con el Otro, pero en ese procedimiento se constata el hiato en la medida en que *La* mujer se sustenta en ese no Uno, esto es en el ($\neg\exists x. \neg\Phi x$). Ese lugar de lo “indecible” de *La* mujer y el Uno del hombre que se sustenta en la excepción conduce a afirmar que *si no hay relación sexual que pueda escribirse es que en el sentido lógico no hay una sola existencia que dé sustento a esa relación.*

Hecho este recorrido se puede comprender por qué Lacan afirma que no hay relación sexual que pueda llegar a escribirse. Esa imposibilidad tiene como pivote el que no exista el conjunto

de las mujeres como existe el conjunto de todos los hombres. Ellas no se inscriben del todo en la función fálica. Entre el hombre y *La* mujer Lacan introduce una falla consistente en el hecho de que no hay ninguna complementariedad, por el hecho de que hombre y mujer no forman un par de opuestos, sino que entre *el todo escrito* en la función fálica y el *no todo escrito* en esta función se establece un punto de *no relación*.

Presentados estos desarrollos de Lacan con respecto a ese nuevo principio resulta pertinente preguntarse ¿Cuál es la relación de esta demostración en términos lógico cuantificacionales con respecto a la experiencia analítica? La respuesta se encuentra expresada de manera literal en 1971, es decir, anticipándose incluso a la versión acabada de las fórmulas. El 19 de mayo de 1971 terminaba su intervención refiriéndose, de manera simplificada, a lo que va a denominar el triángulo fundamental. Si ella es *no-toda* fálica el resultado es el fracaso de la escritura de la relación sexual. Si el falo es considerado como un tercer término en la relación del hombre y la mujer, ese término no es “medium” y esto quiere decir que no pone en relación, en comunicación, esos dos reinos (Hombre y Mujer). Lacan lo representa con una figura de dos lados y tres puntos, de modo que hay línea entre el hombre y la mujer, entre el hombre y el falo pero no hay línea entre la mujer y el falo. El falo no comunica a los dos términos, solo entra en relación con uno de ellos. No se logra escribir la relación entre la mujer y el falo (Φ), por eso este no es un médium.



*Figura 8: El triángulo sin cierre.
Fuente: Lacan (1971)*

Lo que se muestra en este triángulo no es una simple referencia gráfica a la que el lector pueda recurrir para ilustrar la no relación sexual, es que dicho triángulo se encuentra en la

experiencia analítica. En la geometría, en la lógica y en la experiencia analítica se padece de la imposibilidad de escritura. Las palabras precisas de Lacan son las siguientes:

Lo que hoy he querido desbrozar, ilustrarles, es que la lógica lleva la marca del impase sexual, y que al seguirla, en su movimiento, en su progreso, es decir en el campo en el que ella parece tener menos que ver con lo que está en juego en lo que se articula de nuestra experiencia, a saber la experiencia analítica, ustedes encontrarán allí los mismos impases, los mismos obstáculos, las mismas hiancias, y, para decirlo de una vez, la misma ausencia de cierre de un triángulo fundamental (Lacan, 1971, clase del 19 de mayo de 1971 Subrayado nuestro).

Así a la lógica y a la experiencia analítica les concierne el mismo hiato escritural relativo a la relación sexual. Y esa ausencia de trazo que cierre el triángulo se la ve desplegarse, de manera superpuesta, dos años después cuando Lacan escriba el 13 de marzo de 1973 su cuadro de las fórmulas de la sexuación. En este caso se observan varios cambios, existe relación de $L\bar{a}$ mujer con el falo (Φ) y de $L\bar{a}$ mujer con el significante de \mathbb{A} , para indicar el *no-toda*. Del lado del Hombre hay ahora una relación directa con el objeto a producida en el orden del fantasma. Es una forma de escribir la no relación sexual de un modo más radical. Hay triángulo sin cierre pero en él ya no aparece el menor indicio de relación, toda posibilidad de que el falo venga a ser el término que posibilite la relación; este triángulo sin cierre aparece del lado de $L\bar{a}$ mujer para indicar su carácter de *no-toda* y la existencia de un goce (suplementario) que no es complementario del goce fálico.

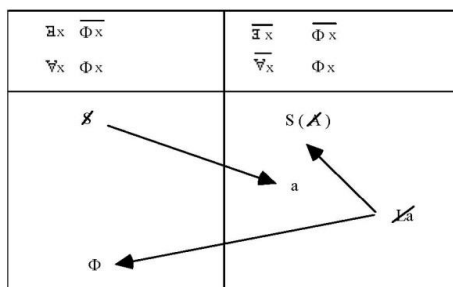


Figura 9: Las fórmulas de la sexuación.
Fuente: Lacan (1973)

Si bien hay triángulo sin cierre no se trata evidentemente del mismo triángulo sin cierre. Es que entre los dos triángulos (el de 1971 y el de 1973) las fórmulas de la sexuación han introducido un cambio de perspectiva de manera imperceptible. El *no-todo* se ha revelado con una mayor claridad del lado de *La* mujer para dar lugar a dos tipos de goce distintos que no presentan ninguna complementariedad.

Se puede ver que entre 1971 y 1973 se afirman dos escrituras distintas pero que no da lugar a pensar en una escritura que pudiera operar como metaescritura de la otra. Son modos de escritura orientados a sustentar que la relación sexual no puede llegar a escribirse y se encuentran en el mismo plano, tanto que una llega a afectar a la otra, para sustentar mejor esa imposibilidad de escritura. Una escritura que sitúa mejor esa imposibilidad.

Pero 1973 es también el año de la puesta en operación de una tercera escritura con la misma orientación relativa a la relación sexual. El antecedente de esa nueva escritura data de 9 de febrero de 1972, en aquella clase Lacan comentó que “cenando con una persona encantadora”, un suceso tuvo ocasión, había conocido el emblema de los Borromeo. Este hallazgo fue puesto a trabajar de manera inmediata con respecto a esta frase “Yo te demando que rechaces lo que te ofrezco porque eso no es eso”. Lacan ubica esta estructura tripartita a partir de los tres verbos: demandar, rechazar y ofrecer. La idea de Lacan es que el sentido desaparece si se excluye de la frase alguno de ellos: “al desanudar cada uno de esos verbos de su nudo con los otros dos que podemos encontrar lo que es del orden de este efecto de sentido en tanto lo llamo el objeto *a*” (Lacan, 1971-1972, clase del 9 de febrero de 1972). Este desanudamiento tiene entonces un efecto directo en el efecto de sentido. Al quitar el ofrecer se opera una pérdida de sentido en la demanda y el rechazo. Así las cosas, el anudamiento pareciera ser el sostén del sentido, al tiempo que el desanudamiento produce un efecto llamado *objeto a*. El sentido entonces no sólo se diferencia del objeto *a* sino que son producto de procedimientos distintos, el primero se produce por anudamiento mientras el otro por el desanudamiento, este constituirá la prueba de que es un nudo al estar compuesto de anillos.

Estos son las cuestiones destacadas con las cuales el nudo borromeo es introducido, no obstante pronto, muy pronto, ese nudo va a ponerse en relación con la sexualidad. Por ahora ese nudo es caracterizado ante todo por esto: si se suelta uno de los anillos los otros dos se sueltan. El paso a la vinculación de este nudo con la sexualidad se produce por el término “relación”, considerando que la *consistencia* del nudo se debe a la “concatenación” de los tres verbos, ahora anillos; en otras palabras, tanto en la frase como en el nudo: “Nada se sostiene solo”, es por un tercero que entre los otros dos términos (anillos o verbos, da igual) se establece una relación. *Sin tercero no hay relación*. Da igual porque para Lacan -tras considerar, tal como lo ha hecho Rene Thom en el orden de la física y Jakobson en el orden de la semántica- los ecos en el lenguaje de fenómenos físicos. En otros términos, como dice Lacan mismo, “El lenguaje está modelado según las funciones que suponemos en la realidad física”. Es así que situará su propuesta de un “origen puramente topológico del lenguaje”, esa idea es expresada del siguiente modo: “explicar el origen topológico del lenguaje a partir de que este está ligado a algo que llega al ser hablante bajo el sesgo de la sexualidad” (Lacan, 1971-1972, clase del 3 de marzo de 1972). Se trata entonces de que el lenguaje está modelado según una función específica, la de la sexualidad. El decir y la escritura entonces se presentan como afectados por este impasse sexual. La transmisión fundada en matemas concebidos como “signos que se transmiten íntegramente”, sin saber “lo que quieren decir” no se hace sino a partir del lenguaje lo que conlleva que “esa sea su cojera”.

Así las cosas toda escritura (sagrada o profana, alfabética, algebraica, etc.) como tentativa de una sabiduría no cesa de repetir el fracaso de llegar a escribir la relación sexual. El recurso al nudo borromeo aunque sea para, con otra escritura pero escritura al fin y al cabo, demostrar que el intento de escribir la relación sexual no tiene un destino distinto a las escrituras de la “verdadera religión” es decir, el fracaso de hacer un saber, una sabiduría de la relación sexual.

Dos cuestiones saltan a la vista: de un lado toda formalización llevada al plano de la escritura no puede ser transmitida allende de la lengua misma y, de otro lado, que siendo el Otro el lugar del saber, *hay un no saber*. La consecuencia de esta segunda idea es la siguiente definición del inconsciente: “yo hablo sin saberlo, que hablo con mi cuerpo, y esto sin saberlo”. Como se puede apreciar es el “sin saberlo” insistente el que califica tanto al Otro

como al sujeto: “Lo que habla sin saberlo, me hace, yo (sujeto)”. Y esto que habla, dice Lacan más adelante en la misma clase, “no tiene que ver más que con la soledad, sobre el punto de la relación que yo no puedo definir más que al decir, como lo he hecho, que no puede escribirse”. Escritura y no saber se vinculan y ponen de presente una orientación analítica determinante: *si la relación sexual no puede escribirse, de ahí en más de forma más clara, la escritura y el no saber toman las riendas del acto analítico.*

Esta soledad, de ruptura del saber, no solamente puede escribirse, sino que ella es incluso lo que se escribe por excelencia: lo que, de una ruptura del ser, deja huella {traza}. Es lo que dije en un texto, ciertamente no sin imperfecciones, que llamé *Lituraterre*: “El nubarrón del lenguaje” — me expresé metafóricamente — “hace escritura”. ¿Quién sabe si el hecho de que podemos leer esos arroyuelos que yo miraba al volver de Japón, sobre Siberia, como trazas {traces} metafóricas de la escritura, no está ligado — *lier* {ligar} y *lire* {leer} son las mismas letras, presten atención a ello — no está ligado a algo que va más allá del efecto de lluvia, del cual no hay ninguna posibilidad que el animal lo lea como tal? (Lacan, 1972-1973, clase del 15 de mayo de 1973).

Eso que está más allá del efecto de lluvia es la relación sexual de la que no hay la más mínima posibilidad que pueda escribirse y, por lo mismo, imposible de ser leída, imposible de ser integrada en un saber.

Una de las preguntas que se puede hacer a este conjunto de afirmaciones es si la relación sexual que no puede llegar a escribirse puede ser figurada en el nudo borromeo. La pregunta parece mucho más pertinente por cuanto se ha afirmado que toda escritura está destinada a fracasar en el intento de escribir la relación sexual. Lejos de indicar una terquedad de Lacan para escribir la relación sexual que reconoce como imposible se puede pensar que la promoción de lo escrito ha venido a exigir una otra escritura. Y las escrituras precipitadas a partir de esta exigencia no constituyen sólo la concreción de un mandato ciego para repetir *el fracaso sabido*, sino para quizá introducir *otro fracaso*.

Estas serias apreciaciones son las que sirven como preámbulo al uso del nudo borromeo en 1973. Su uso está vinculado de manera inextricable a la experiencia analítica: “No es ciertamente con la ayuda de este nudo -dirá Lacan- que podamos ir más lejos que ahí de donde sale, a saber de la experiencia analítica. Es de la experiencia analítica que él da cuenta, y es en eso que está su valor” (Lacan, 1974-1975, clase del 17 de diciembre de 1974 Subrayado nuestro).

Un nudo que, valga decir, tiene para Lacan estatuto de escritura pensada a partir de cortes que producen nuevas dimensiones: el punto tiene cero dimensiones y corta la línea que entonces tendrá una dimensión, la línea corta la superficie y esta entonces tendrá dos dimensiones, la superficie al cortar el espacio hace que este tenga tres dimensiones. Los nudos aplanados, graficados en el pizarrón, son para Lacan signos “es algo que tiene todos los caracteres de escritura, eso podría igualmente ser una letra” (Lacan, 1972-1973, clase del 15 de mayo de 1973). No hay sino dos dimensiones en la escritura, pero eso no impide que aunque se trate de una sola línea “eso haga nudo”. Hacer nudo es, entonces, una operación de escritura posible, pero que, en lo que concierne al borromeo, se debe considerar un nudo en el que al cortar uno de los redondeles de cuerda todos, es decir, los tres, incluso los que no han sido cortados “quedan libres, independientes”. Es una idea que Lacan expresa de un modo concreto en su seminario RSI de este modo: “Es por no estar anudado que (esos tres anillos) se anudan” (Lacan, 1975, 13 de mayo de 1975).

Desde 1972 Lacan había considerado que el objeto *a* se revelaba al producirse el desanudamiento. En la clase del 10 de diciembre de 1974 emplazará este objeto *a* en el “punto central” allí donde los tres superficies se “calzan”. Esas tres superficies son lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario, que se interpenetran para formar un nudo.

En la clase del 13 de mayo de 1975 Lacan comentaba que el *mos geometricum* de Euclides que había fundamentado la lógica resultaba insuficiente para dar soporte a la no relación. Declaraba entonces que al incursionar en la figura del nudo encontró “otra manera de soportar la figura de la no-relación de los sexos” de este modo:

(...) soportarlos de dos círculos en tanto que no anudados. De eso se trata en lo que yo enuncio de la no-relación. Cada uno de los círculos que se constituyen, todavía no sabemos de qué, en la relación de los sexos, cada uno en su manera de girar en redondo como sexo no está al otro anudado. Eso es lo que quiere decir mi no-relación

Y terminará esta clase aclarando que si un tercer círculo viene a anudar a los dos es muy precisamente por la siguiente condición:

(...) porque no estén entre ellos anudados -pues no se trata solamente de que ellos estén libres cuando ese tercero es roto- es de que este tercero los anuda expresamente porque ellos no estén anudados que se trata. Y si sólo hubiera hecho hacer pasar esta función a vuestro espíritu yo consideraría que hoy no he hablado en vano (Lacan, 1974-1975, clase del 13 de mayo de 1975).

Dicho así la no-relación sexual viene a ser una condición del nudo así concebido, esto es que dos Unos no hacen relación y que la ruptura de un tercer círculo lo revela. Pero hay otra no relación sexual que no es ya una condición sino un efecto, precisamente del anudamiento. En la primera clase de su seminario *R.S.I.*, esto es, cinco meses antes de la clase de la cual se ha extraído la última cita, se encuentra esta sugerente afirmación:

Las “categorías” de lo simbólico, de lo imaginario y de lo real son aquí puestas a la prueba de un testamento. Que ellas impliquen tres efectos por su nudo, si éste se me ha descubierto que no puede sostenerse más que de la relación borromea, son éstos efecto de sentido, efecto de goce y efecto... que he llamado de no-relación para especificarla con lo que parece sugerir más la idea de relación, a saber lo sexual (Lacan, 1974-1975, Introducción a la clase del 10 de diciembre de 1974).

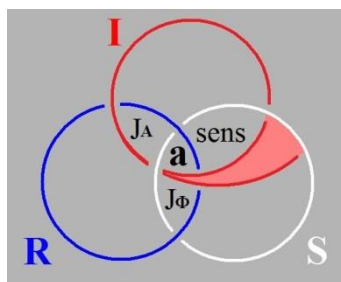
Lo que aquí Lacan denomina “efectos” luego serán denominados “campos”, esto es, productos del anudamiento que no pueden ser pensados en relaciones de a dos círculos, aunque estos campos se produzcan en las intersecciones de dos anillos; el posicionamiento de cada campo está dado por referencia al centro en el que convergen los tres círculos, esto

es, el objeto a . Este centro tiene un carácter altamente determinista con respecto al sujeto, en él la libertad está ausente. La idea de Lacan es expresada en estos términos:

(...) el nudo no es fácil figurarlo; no digo figurár-se-los, porque en el asunto yo elimino completamente el sujeto que se lo figura, puesto que parto de la tesis de que el sujeto es lo que está determinado por la figura en cuestión, determinado: (...) por lo que en el nudo determina unos puntos triples por el hecho del apretamiento del nudo, que el sujeto se condiciona (Lacan, 1974-1975, clase del 18 de marzo de 1975).

En torno a este centro se disponen tres campos: el del sentido, el del goce y el de la no-relación. Sin embargo la no-relación no aparece localizada en el reparto hecho en esta puesta en el plano, en la que por otro lado, vendrán a ser llamadas funciones:

a , he escrito aquí, o sea en lo Imaginario; pero también en lo Simbólico inscribo la función llamada del sentido. Las otras dos funciones, las que resultan de lo que hay que definir como, respecto del punto central, permitiendo que se añadan allí otros tres puntos — y esto es algo a definir — tenemos Goce (Lacan, 1974-1975, Clase del 10 de diciembre de 1974).



*Figura 10: Los campos en el nudo borromeo.
Fuente: Lacan (1974-1975)*

En esta gráfica de 1974 se muestra que, en efecto, la función del sentido se inscribe en la intersección de lo Imaginario con lo Simbólico; el goce que, como herencia de las fórmulas de la sexuación, viene a duplicarse en goce fálico ($J\Phi$) en la intersección entre lo Simbólico y lo Real y, el goce del Otro inscrito con una A plena (JA) en la intersección entre lo Real y

lo Imaginario. ¿Qué ha pasado entonces con ese efecto de no-relación sexual que tras ser anunciado, sin embargo, no aparece inscrito en el nudo borromeo? ¿Cuál es ese punto dónde se podría inscribirlo?

Esa posibilidad de inscripción en el nudo viene dada paulatinamente por lo que ocurra con uno de los goces que han sido inscritos, esto es con el goce del Otro y, de otra parte, con la emergencia de un agujero muy especial. Si bien en la gráfica citada no aparece inscrita la no relación sexual, sin embargo, con respecto al nudo su estatus estaba claro, en parte, desde antes: se trata de un agujero. En efecto desde 1973 ese estatuto es nombrado de un modo que permite pensar el punto donde podría inscribirse la función de la no relación sexual:

(...) que hace que la relación sexual no pueda escribirse es justamente ese agujero allí, que tapa todo el lenguaje como tal, el acceso, el acceso del ser hablante a algo que se presenta efectivamente, como en cierto punto que toca a lo real, allí, en ese punto, en ese punto allí se justifica que yo defina lo real como lo imposible, porque allí, justamente, no ocurre nunca — es la naturaleza del lenguaje— no ocurre nunca que la relación sexual pueda inscribirse (Lacan, 1973-1974, clase del 20 de noviembre de 1973).

Se agradece esta pronta localización que ciertamente requerirá de algunas aclaraciones para encontrar, por así decir, ese punto en los no pocos agujeros que Lacan de tanto en tanto va encontrando en sus ejercicios topológicos. Así es que si bien ha considerado la relación sexual como un agujero que el lenguaje “tapa todo” un año después aclara que: “no he dicho que eso –el lenguaje- venía para taponar un agujero, el constituido por la no-relación constitutiva de lo sexual, El lenguaje, no es pues simplemente un tapón: es aquello en lo cual se inscribe esa no-relación” (Lacan, 1974-1975, clase del 17 de diciembre de 1974). De modo que la no-relación, pero no la relación, tiene posibilidades de inscribirse, allí en el lenguaje haciendo agujero, agujero que el lenguaje mismo taponar. Otro agujero no obstante es propuesto, esta vez implicado en la definición de inconsciente cuando diga que el “inconsciente es lo Real en tanto que está afligido” por lo simbólico, puesto “que el significante hace agujero” en lo Real. (Lacan, 1974-1975, clase del 15 de abril de 1975). Así

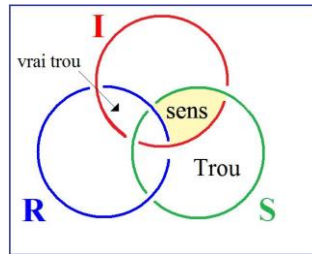
que diversos agujeros son propuestos y cada uno de ellos está vinculado con la relación sexual. El establecimiento de uno llamado el “verdadero agujero” constituirá, sin embargo, el punto donde la no-relación sexual encuentre su lugar en el nudo. Puede considerarse como verdadero en la medida en que la relación sexual constituye lo real de la escritura, su imposibilidad.

Pero esto ocurre acompañado de la afirmación según la cual el goce del Otro, inicialmente escrito como JA, venga a ser afectado de manera radical, a ser provisto de inexistencia. En el apéndice a la lección del 17 de diciembre de 1974 dirá puntualmente que “no hay goce del Otro” en el sentido “genitivo objetivo”, pero es hasta el 16 de diciembre de 1975 que esta idea será formulada de una manera tan clara como, al mismo tiempo, que enigmática, en unos términos alusivos a este campo del goce del Otro, considerando una nueva notación para este goce: JA

(...) respecto de este campo que aquí ya he notado con JA, se trata del goce, del goce, no del Otro, en virtud de que he enunciado que no hay Otro del Otro, que a lo Simbólico, lugar del Otro como tal, nada es opuesto, que no hay goce del Otro en cuanto que no hay Otro del Otro y es esto lo que quiere decir esta A barrada. Resulta de ello que aquí JA es este goce del Otro del Otro que no es posible por la simple razón de que no lo hay.

Así las cosas, si fuera en el sentido genitivo subjetivo ese de Otro del Otro ganaría existencia y de paso habría Otro del Otro que gozara. La restricción entonces a este genitivo implica que allí donde apenas había una inexistencia ahora sean dos. Por lo mismo el campo JA comparte lugar con este que le da valor como inexistente, esto es, con el no hay Otro del Otro; sería preciso llamar a este campo como el de las inexistencias. ¿No sería posible acaso que el “no hay” correspondiente al “no hay la relación sexual que pueda llegar a escribirse”, encontrara allí, en ese campo, su justo lugar? Eso parece confirmarse cuando ese nuevo agujero a título de “verdadero” fue encontrado. Encontrado porque la expresión de Lacan

tiene el tono de un hallazgo: “(...) el verdadero agujero está aquí donde se revela que no hay Otro del Otro”. (Lacan, 1975-1976, clase del 13 de abril de 1976. Subrayado nuestro).



*Figura 11: Localización del verdadero agujero.
Fuente: Lacan (1975-1976)*

Como las otras dos inexistencias, la del Otro del Otro y la del goce del Otro, la relación sexual encontró su justo lugar en el nudo, allí en el campo del verdadero agujero.

Entretanto la noción misma de escritura ha resultado modificada. Es preciso hablar de *otra* escritura, una distinta a aquella que se había figurado a partir de la precipitación de significantes, una escritura que proviene de otra parte. Justamente en la clase siguiente de la identificación del “verdadero agujero” Lacan precisará las características de esta nueva escritura que nada le debe al significante y que si alguna relación tiene con él, es por un tiempo segundo donde este viene a “engancharse”

Una escritura es entonces un hacer que da soporte al pensamiento. A decir verdad, el “nudo bo” en cuestión cambia completamente el sentido de la escritura. Eso da a dicha escritura, eso da una autonomía, y es una autonomía tanto más notable cuanto que hay otra escritura que es aquella sobre la cual Derrida ha insistido, a saber la que resulta de lo que se podría llamar una precipitación del significante. Derrida ha insistido, pero está completamente claro que yo le he mostrado la vía, porque el hecho de que yo no haya encontrado otra manera de soportar el significante que escribirlo S es ya una suficiente indicación. Pero lo que queda, es que el significante, es decir lo que se modula en la voz, no tiene nada que ver con la escritura. En todo caso, esto es lo que demuestra perfectamente mi “nudo bo”. Eso cambia el sentido de la escritura,

eso muestra que hay algo a lo cual se puede enganchar significantes (Lacan, 1975-1976, clase del 11 de mayo de 1976).

Entonces dos sentidos de escritura: una que es resultado de la precipitación de significantes que sostienen tanto Derrida como Lacan y que pone al significante en el lugar de la primariedad que ya se ha señalado y que se encuentra presente incluso en *Lituraterre*; otro sentido de escritura, una autónoma, que se caracteriza porque pueden sobrevenir significantes que se enganchan a ella.

En este sentido se está frente al pasaje de una escritura a otra, transliteración de una que resulta de la precipitación a otra que engancha significantes. Pero esa transliteración encuentra todo su valor en esto: allí ha entrado, en esta otra escritura, a jugar su parte la no relación sexual una vez localizada en el “verdadero agujero”.

La sola introducción de esos “nudos bo”, de la idea de que ellos soportan un hueso {os}, en suma, un hueso que sugiere, si puedo decir, suficientemente, algo que en este caso llamaría *os-bjeto*, que es precisamente lo que caracteriza la letra por la que lo acompaño a este *os-bjeto*, la letra *a*; y si yo lo reduzco, este *os-bjeto*, a esta *a*, es precisamente para marcar que la letra en este caso no hace más que testimoniar de la intrusión de una escritura como otra {autre} — como “otra” con, precisamente, una *a* minúscula. La escritura en cuestión viene de otra parte que del significante (Lacan, 1975-1976, clase del 11 de mayo de 1976).

La intrusión de una *otra* escritura que proviene de otra parte que del significante es lo que soporta el nudo borromeo, y ese soporte tiene por vecino al verdadero agujero, donde ninguna letra puede escribirse. Vecindad decisiva, muy decisiva, para identificar la función del estilo del analista en la experiencia analítica regida por este nuevo principio.

Capítulo XIII

El estilo del analista en la experiencia de la no relación sexual

En este capítulo se consideran las consecuencias que, para la experiencia analítica, tiene la promoción de lo escrito y el establecimiento del principio ordenador según el cual *no hay relación sexual que pueda escribirse*.

El psicoanálisis definido desde sus orígenes por ser una experiencia de la palabra encontró en la promoción y el principio enunciados una perspectiva en la cual el inconsciente no estaría tanto para ser escuchado como para ser leído. La condición escritural del inconsciente no implica el olvido de la palabra en la experiencia analítica, esta sigue siendo la materialidad del análisis, pero conlleva *un modo distinto de hacer con la palabra*. Ese nuevo modo de hacer conduce a *la reformulación de la función misma de analista en dos perspectivas: su función en la transferencia hasta ahora formulada como sujeto supuesto saber y, de otra parte, un nuevo modo de operar en el orden de la interpretación*.

Para ver estas consecuencias es preciso considerar el llamado que hace Lacan a los analistas en el *Epílogo* (1973) a *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964). Luego de definir el inconsciente como “lo que se lee antes que nada” llama a “quienes tienen el deber de interpretar” a atender al hecho de que cuando “no se lee lo que se dice es algo que sobresalta al analista una vez pasado el momento en que se obstina ¡oh! en la escucha hasta no tenerse en pie” (Lacan, 1 de enero de 1973). Obstinarsse, mantenerse demasiado firme en escuchar sin leer es impedir que aquello que se dice tome el valor de escritura. Que el inconsciente se lea supone la idea de que el inconsciente ciertamente tenga un estatuto escritural. Ya en los capítulos X y XI de este escrito se ha mostrado la manera como Lacan a partir de su “promoción de lo escrito” reafirma este estatuto, en el que, por otra parte, insistirá hasta el fin de su enseñanza. En efecto el seminario *El momento de concluir* (1977-1978) se encuentra esta afirmación que no deja duda al respecto:

Hay seguramente escritura en el inconsciente, no sería más que porque el sueño, principio del inconsciente —eso es lo que dice Freud—, el lapsus e incluso el chiste se definen por lo legible. Un sueño, uno lo hace, no sabe por qué y luego, retroactivamente, eso se lee; un lapsus igual, y todo lo que Freud dice del chiste es bien notorio como estando ligado a esa economía que es la escritura, economía en relación a la palabra (clase del 10 de enero de 1978).

Este “seguramente” no pone en duda la existencia de esta escritura, las formaciones del inconsciente están ligadas a una economía de este orden, no obstante el hecho de que sean legibles no basta, no basta con que sean potencialmente legibles, pues sólo si “eso se lee”, es decir, si hay un acto de lectura de manera retroactiva se llega a constatar, en efecto, ese hecho de escritura que son las formaciones del inconsciente. La función de lector implica, para el analista, vencer la terquedad de mantenerse en el orden de la escucha de palabras y pasar a leer, para que eso en potencia de ser legible se haga escritura.

Ese acto de lectura bien podría corresponderse con el desciframiento presente en el proceder interpretativo del inconsciente iniciado por Freud, proceder que implica tomar el registro de los contenidos manifiestos para que, haciendo una lectura de ellos se establezca esa escritura que sería inconsciente. Un acto así recuerda la tesis de Lacan con respecto al origen de la escritura que consideraba dos tiempos y que según se ha visto (Cap. X) requería de la lectura fonetizada para que los trazos preexistentes se hicieran escritura. ¿Pero la lectura que Lacan considera en la cita de 1978 puede, en realidad, corresponderse con el desciframiento?

La respuesta que se puede avanzar es que no. Un acto de lectura distinta al desciframiento será considerado por Lacan durante los años setenta, en la época de la promoción de lo escrito. Eso sin embargo se irá produciendo paulatinamente, una vez que el estatuto de un lector particular se va afirmando. Son varios pasajes en los que Lacan considera la función del analista como operando en el nivel de una lectura distinta al desciframiento.

El 10 de mayo de 1972 en el contexto de su seminario ... *O peor* propone que el analista no siendo el semblante sino ocupando tal posición brinda “a otra cosa que él mismo su

portavoz”. Dar voz a algo distinto de él mismo, distinto al semblante del que ocupa lugar, esto es, al goce aprehendido en “los dichos de aquel (...) analizante” constituye un acto de lectura soportado en la escucha. Las coordenadas de esa lectura habían sido dadas el 4 de mayo de ese mismo año cuando destacó que una lectura sin detenerse en un significante estaba avocada a la comprensión. “No hay que saltarse un significante” es su indicación precisa, ello en razón a que el goce está determinado por un trazado realizado por “un significante”. Se aprecia de este modo que la promoción del escrito va aunada a la promoción de un modo de lectura que se diferencia del desciframiento, por no orientarse al saber y a la comprensión. Esta idea es fundamental para llegar a considerar una definición del psicoanálisis en estos términos: “la localización de lo que se comprende de oscurecido, de lo que se oscurece en comprensión, por el hecho de un significante que marcó un punto del cuerpo” (Lacan, 1971-1972, charla del 4 de mayo de 1972). Se entiende entonces que la lectura no podría dejar de lado ese “un significante” que se hizo marca en el cuerpo y que la comprensión tiende a mantenerlo en la oscuridad.

Ese “un significante” es el que viene a definir el lugar del analista en estos términos: el que “reproduce una producción de neurosis” que atribuida a los padres es “alcanzable en la medida en que la acción de los padres se articula justamente por la posición del psicoanalista” (Lacan, 1971-1972, clase del 10 de mayo de 1972). La cuestión de una articulación de la acción de los padres y la posición del analista ocurre a través de ese “un significante”. La diferencia en esta convergencia radica en que mientras el padre produce la neurosis “inocentemente”, el psicoanalista la reproduce “por su posición”. Se trata entonces de “reproducir este significante a partir de lo que fue su florecimiento”. Pero, más allá de esta convergencia, la cuestión es que ella no sería posible si eso, ese “un significante”, no se encontrara escrito en alguna parte, en “un punto del cuerpo”. Una idea que concuerda con la definición misma de ser hablante: “El ser hablante no es más nada más que su marca” marca de un significante realizada sobre el cuerpo y que traza el goce.

La reproducción de ese “un significante” en el discurso analítico está orientada por el hecho de que esa repetición “le quita la dosis del goce”, en la medida en que “toda reduplicación mata”. Sobrevive esa dosis de goce –se podría suponer– si la repetición “es vana”, es decir

“si siempre es la misma”. Esta condición del “si siempre...” conduce a pensar que hay repeticiones de repeticiones: “la repetición vana” y “la repetición acabada”, la primera es idéntica, la segunda disuelve por ser “simplificada”. Un análisis, con estas consideraciones de base consistiría, en la reproducción simplificada de una neurosis para la reducción de goce.

Planteado en esos términos la experiencia de análisis supone un analista que lee, que presta su voz a los fines de localizar ese “un significante”. Es la base para afirmar que en la interpretación el analista interviene procurándole al analizante “un suplemento de significante”. Pero ¿qué sería un suplemento así? En el mundo editorial el suplemento es aquel texto publicado, independiente del número ordinario, lo que conduciría a que por “suplemento de significante” se entienda no la serie de significantes que leídos de corrido conllevan la comprensión, sino de ese “un significante” que, voz mediante del analista, es procurado al analizante al ser sacado de las sombras de la comprensión.

Otra manera de referir a la forma distinta de leer que aquella propia del desciframiento se puede extraer de *Lituraterre* (1971a), el analista funge, según se ha visto (Cap. X), como agente del pasaje de lo litoral a lo literal, lo que implica el establecimiento de un trazo (de letras) y la erosión (de sentido) que no se realiza sino a partir de los significantes precipitados, se podría decir, por el significante suplementado.

En estos pasajes extraídos de diferentes textos, propios de la promoción de lo escrito, es avizorada esta función del psicoanalista en relación con una lectura particular, una función que tiene como objetivo el descompletamiento del saber y la erosión del sentido. Sin embargo se advierte que las puntualizaciones mayores respecto a esta función del analista en el orden de la lectura estarían por venir.

En efecto ella será nombrada con todas las letras en el año de 1978, a partir de la prolongación que Lacan hace de la fórmula con la cual había nombrado desde los años 60 el resorte de la transferencia: el *sujeto supuesto saber*. Con la promoción de lo escrito y con la operación de lectura que le es concomitante Lacan se ve llevado a considerar al final de su enseñanza a un

sujeto supuesto saber leer de otro modo. Esta es la escena del seminario, verdadera escena de rebautizo, en la que se ve emerger esa nueva función:

Lo legible, es en eso que consiste el saber. Y en suma, es escaso. Lo que digo de la transferencia es que la he adelantado tímidamente como siendo el sujeto —un sujeto es siempre supuesto, no hay sujeto por supuesto, no hay más que supuesto— supuesto-saber. ¿Qué es lo que eso puede querer decir? El supuesto-saber-leer-de-otro-modo (*Le supposé-savoir-lire- autrement*) (Lacan, 1977-1978, clase del 10 de enero de 1978)

Así que este “...saber leer de otro modo” viene a ser la especificación esperada de esa fórmula tímida pero persistente. Este saber leer opera como una precisión de la tarea que compromete al analista. Pudiera pensarse que esa función estaba implícita en el acto de leer presente en el desciframiento y también en la interpretación como “suplemento de significante”. En cierto sentido se podría afirmar que el viejo *Sujeto supuesto saber* ya leía, lo hacía tímidamente, como lo demuestra el desciframiento. Así que lo más interesante de la nueva nominación recae en que ese *sujeto supuesto saber* lee de “otro modo”. Y que lea de “otro modo” resulta, según parece, del establecimiento del nuevo principio (Cap. XII), el de la imposibilidad de escribir la relación sexual.

¿Qué podría estar refiriendo este “otro modo” de leer? Se trata de una forma de leer caracterizada por esto: por faltar: “Es de faltar de otro modo que se trata”. Pero, ¿faltar a qué? Una indicación de esa alternativa se encuentra incluso antes de la aparición de este nuevo sujeto supuesto; en la clase del 20 de diciembre de 1977 cuando Lacan describe esa especie de encuentro entre el analizante y el analista en los siguientes términos: “El analizante habla, hace poesía. Hace poesía cuando llega —es poco frecuente, pero es arte”. A esa llegada del analizante haciendo poesía le sigue, en la descripción, la puesta en operación de ese *sujeto supuesto saber leer de otro modo*:

El analista, él, zanja (tranche). Lo que dice es corte, es decir participa de la escritura, en esto precisamente: que para él equivoca sobre la ortografía. Escribe diferidamente

de modo que por gracia de la ortografía, por un modo diferente de escribir, sueña otra cosa que lo que es dicho, que lo que es dicho con intención de decir, es decir conscientemente, aun cuando la consciencia vaya bien lejos.

No hay, como se puede apreciar, ninguna referencia al acto de escuchar. Todo transcurre entre el decir y el escribir. La tarea del analista es entonces cortar la poesía del analizante, ese corte se hace introduciendo equívocos, haciendo equivocar la ortografía, quebrando la forma correcta (orto) de escribir. El analista participa de la escritura afectándola en su ortografía, sin apoyo de la conciencia, más bien soñando “otra cosa” que lo dicho por el analizante. Participa de la escritura leyendo en un orden que no es el del saber, porque ese saber leer de otro modo implica, paradójicamente, no saber lo que se dice. Si como dice Lacan “Lo legible, es en eso que consiste el saber” el leer de otro modo no está orientado a la confirmación del saber, sino a su corte, para producir otra escritura.

Este recurso al equívoco propuesto por Lacan no es nuevo. Bien que aquí opere sobre la ortografía, el equívoco ha sido el punto sobre el cual han surgido en su enseñanza nuevas acepciones de conceptos determinantes. Así por ejemplo la lengua es definida en estos términos:

(...) no es otra cosa sino la integral de los equívocos que de su historia persisten en ella. Es la veta en la que lo real, el único para el discurso analítico que motiva su desenlace, lo real de que no hay relación sexual, ha depositado su sedimento en el curso de los siglos (Lacan, 1972b, p.514)

Hay en este sentido la idea fundamental de pensar la lengua como un órgano vivo pasible de ser alterado de forma particular. Pero esa alteración no es posible sino a partir de la escritura. La letra nació para connotar el significante pero su efecto fue perfeccionarlo; la demostración de este enunciado tiene a Joyce como referencia inmediata, en él, dirá Lacan, se aprecia “cómo el lenguaje se perfecciona cuando sabe jugar con la escritura” (Lacan, 1972-1973, clase del 9 de enero de 1973), combinando, aglomerando, entrechocando significantes

tomados en el orden de la ortografía y no del significado. Esa escritura de Joyce no está animada por el sentido, allí el equívoco reina.

Ese equívoco cobrará tanta potencia en las perspectiva de Lacan que el significante, el inconsciente y la interpretación serán redefinidas en términos no menos que sorprendentes: “el significante se reduce a lo que es: al equívoco, a una torsión de voz” (1975-1976, clase 17 de febrero de 1976), el inconsciente freudiano *Unbewußte* será definido, vía la transliteración como *Une-bévue*, el lugar de los equívocos, de los deslices, de los desvaríos, de la necesidad (Lacan, 1976-1977), y la interpretación por el equívoco llega a operar en el mismo nivel de la pulsión resonando, en la medida en que la pulsión es “el eco en el cuerpo del hecho de que hay un decir” (1975-1976, clase 17 de febrero de 1976). Ese equívoco no es gratuito, tiene mucho de fundamento en esta tarea de equivocar la ortografía propuesta a sujeto supuesto saber leer de otro modo.

Así las cosas el equívoco viene a ser de ahí en más el operador de un cambio en el orden de la lengua. Es lo que se puede inferir también de las afirmaciones de Lacan dadas en la apertura de su seminario sobre Joyce. Allí plantea, recordando el mito de Adán y Eva que la lengua, la del Hombre, ese gran nominador como figura del símbolo, es desplazada por el acto de Eva quien habla con la serpiente, habla no para nombrar las cosas, sino para comprometerse en una vía distinta: la de la falta. Lacan llama a esa lengua la Evidia y se caracteriza porque una mujer vino a marcar la lengua con su deseo. De ahí que otro nombre sea necesario para esa lengua así transformada, la lengua que se distingue a partir de “los equívocos que son posibles en ella”. El equívoco, en este sentido es la marca del deseo puesto sobre la lengua con efectos transformadores sobre la misma. Joyce va a ser puesto en un lugar con respecto al lenguaje muy particular por “imponer al lenguaje mismo como una especie de quebradura, de descomposición, que hace que ya no haya identidad fonatoria”. Operando en el nivel de la escritura, impone a la lengua una “deformación”, la somete a las deformaciones más inverosímiles tras lo cual las palabras pierden toda identidad. Devenir el “amo de la lengua”, como Lacan llamaba el deseo de Joyce, implica entonces anular el símbolo que sería el amo del sentido, como lo pretendía Ernst Jones, para instituir el equívoco. El equívoco se caracteriza entonces por dos acciones, el de la imposición de una deformación sobre la lengua

y, de otro lado, por marcar la lengua con el propio deseo; con una y otra acción tiene lugar la lengua.

Las consecuencias de un leer de “otro modo” produciendo equivocaciones en la ortografía no son menores. Lacan dimensiona su propuesta en términos bien significativos: “Hay mucho de juego, en el sentido de libertad, en todo aquello –decía”. ¿Qué podría indicar esta afirmación?

Libertad, la palabra no es extraña, está puesta en operación desde el origen del psicoanálisis, como adjetivo de la “regla analítica fundamental”: la asociación *libre* freudiana. ¿Se trataría de una extensión de esta misma idea ahora puesta bajo la tutela de ese analista que corta la poesía del analizante y juega con la ortografía? No parece. Aquí esa libertad es de un orden distinto sin que esa asociación libre esté al margen puesto que su ejercicio es fundamental para la “poesía” del analizante. Pero allí las cosas no terminan, el analista juega su parte en un orden de la libertad un tanto distinto. Es un orden que se define en relación estricta con la imposibilidad de escribir la relación sexual. Una afirmación así, en la que se vincula la libertad con el acto de equivocarse en la ortografía no se sostiene por sí sola, requiere una fundamentación mayor.

Una perspectiva para identificar la libertad en cuestión es la que se abre recurriendo a los términos propios de la lógica modal planteados por Lacan con respecto a la experiencia analítica, aquellos que define en función de la escritura: lo necesario, lo imposible, lo contingente y lo posible (Lacan, 1973-1974, clase del 19 de febrero de 1974).

Esos términos pueden ser ordenados siguiendo dos ejes: el del tiempo (lo que cesa... o no cesa...) y el de la escritura (...de escribirse o ...de no escribirse). Así se tiene: *lo necesario*, definido como lo que no cesa de escribirse y que caracteriza tanto a la repetición como al síntoma; *lo imposible*, definido como lo que no cesa de *no* escribirse y que caracteriza, por principio, a la relación sexual y a lo real. Se puede notar que *lo necesario* y *lo imposible* se caracterizan por la insistencia, en un caso de escritura (repetición y el síntoma), en el otro, de

no escritura (la relación sexual y lo real). En estos dos términos no hay cambio probable, la persistencia comanda.

Los otros dos términos son: *la contingencia* definida como lo que cesa de no escribirse sería aquello que introduce un límite a lo imposible, en la medida en que interrumpe la persistencia de la no escritura; *lo posible* definido como lo que cesa de escribirse es por su parte un límite a lo necesario puesto que interrumpe la persistencia de lo que se escribe. *La contingencia* y *lo necesario* son entonces categorías de la cesación, de la interrupción de la persistencia. De estos términos es preciso destacar aquel que, con respecto a la imposibilidad, se define como siendo su límite: *la contingencia*.

En la *Introducción a la edición alemana de un primer volumen de los escritos* Lacan otorga un valor específico a la contingencia: “aquello por donde se demuestra la imposibilidad” (Lacan, 1973, p.585). La contingencia no es de ninguna manera la solución de la imposibilidad es la vía para su demostración y *esa demostración implica una escritura*. Lacan se empeña en el intento de llegar a demostrar a partir de la lógica cuantificacional y del nudo borromeo, es decir de la escritura, esa imposibilidad. En tal sentido *la demostración de la imposibilidad* (del no llegar a escribirse) paradójicamente arroja como resultado una escritura (de llegar a escribir la no relación sexual).

Pero ¿en qué sentido la función del analista podría estar concernida por la contingencia así definida? En 1973 durante la *Intervención en el Congreso de la EFP en La Grande-Motte*, Lacan puntualiza que “el chance” del psicoanalista está en la contingencia “es ahí que pueden producirse los puntos nudos, los puntos de precipitación que harían que el discurso analítico tenga finalmente su fruto” (Lacan, 1973c, Intervención del 2 de noviembre 1973). La pregunta de rigor es entonces ¿Cuál ese tal fruto esperado del discurso analítico con respecto al cual el analista, apoyado en la contingencia, tiene su chance?

Según Lacan, la escritura de la no relación sexual pone de presente que es “gracias al escrito” que puede demostrarse eso que de no ser de otro modo seguiría reproduciéndose en el orden del discurso de palabras. El discurso analítico, en el sentido de un discurso sin palabras, ha

sacado a la luz algo que en los otros discursos no sería sino “discursocorriente”. Así las cosas, *el discurso analítico demuestra que no hay relación sexual y esa demostración, vía la escritura, sería su meta*. Si la contingencia es pensada como la interrupción de lo que no cesa de no escribirse, es que ella posibilita la escritura de lo imposible, lo imposible en la medida en que se recordará, caracteriza la no relación sexual y lo real. La contingencia como el modo de ser de aquello que no es necesario ni imposible, supone entonces un paso, un punto nudo del que Lacan hace depender los frutos del discurso analítico.

Ese chance, esa posibilidad, depende de la puesta en operación de la función que Lacan nombró *sujeto supuesto saber leer de otro modo*. Operación que consiste en equivocar el lenguaje en su base escritural, equivocarlo, producir equívocos, allí donde este se encuentra ordenado por la ortografía. Si en la contingencia se ubica entonces “el chance del analista” para que el discurso analítico produzca frutos, es en la medida en que es allí donde *otra escritura puede producirse para demostrar la no relación sexual*. Las siguientes palabras que aparecen en *Televisión* (1973b) así lo sugieren:

Basta ahí con que en alguna parte la relación sexual cese de no escribirse, que la contingencia se establezca, dicho de otro modo, para que un esbozo sea conquistado de lo que debe acabarse para demostrarla, a esa relación, como imposible, esto es, instituyéndola en lo real (Lacan, 1973b, p. 565).

La contingencia es aquello en lo que se soporta el *sujeto supuesto saber leer de otro modo* que permite que un esbozo se produzca. La transferencia se instala como un cese de no escribir la relación sexual, pero que como contingencia desemboca en la demostración, en la escritura, en el esbozo, de la no relación sexual en lo real.

Ya se había dicho que el pensamiento de Lacan está lejos de ser rectilíneo y a falta de una palabra mejor se calificó de reticular. Cuánto sorprende advertir que esa idea de la contingencia ya se encontraba planteada, a lo menos en su aspecto más decisivo con relación a la experiencia analítica, una veintena de años atrás. Por supuesto que hay diferencias, las que constituyen el signo de un desplazamiento no menor en la forma de pensar esta

experiencia. En el seminario acerca de *Los escritos de Freud* (1953-1954) Lacan citaba el dístico de Angelus Silecius titulado *Contingencia y esencia*: “Hombre, deviene esencial: pues cuando el mundo pasa / la contingencia se pierde y lo esencial subsiste”, y al paso Lacan afirmaba:

De esto se trata al fin de un análisis; de un crepúsculo, de un ocaso imaginario del mundo, incluso de una experiencia que limita con la despersonalización. Es entonces cuando lo contingente cae -el accidente, el traumatismo, las dificultades de la historia-. Y es entonces el ser el que llega a constituirse (Lacan, 1953-1954, clase del 9 de junio de 1954).

Sorprende ver allí nombrado, con tanta antelación, de forma sencilla un conjunto de características que, en todo caso, subsisten en los años 70. El crepúsculo de lo imaginario y la despersonalización, nada de eso parece rebatible. Eso parece mantenerse como la esencia de la experiencia, pero la contingencia, los hallazgos, los encuentros fortuitos de Lacan, no han dejado todo el edificio en pie. Es que la idea del objeto *a* y la inexistencia de la relación sexual, entre otras tantas formulaciones, han producido en ese ser que anhelaba pergeñarse bajo la idea de una experiencia integral, su propio ocaso. Ese ser del que hablaba Lacan al comienzo de su enseñanza ya no llegará a constituirse, más bien es un ser en falta el que se articula en una experiencia que ya, gracias a las contingencias del propio Lacan, no es idéntica. La función de la contingencia sigue siendo imprescindible para la experiencia analítica, es con su caída en lo ateniendo a la transferencia que puede llegar a esbozarse, a escribirse, a demostrarse la inexistencia de la relación sexual.

Sería contradictorio pensar que con en *ese sujeto supuesto saber leer de otro modo* se introdujera la idea de un sujeto que ya no sería tan supuesto, en realidad que no sepa lo que dice es el aseguro que siga siendo supuesto. Del mismo modo, aunque a la fórmula de la transferencia se le haya agregado el “... leer de otro modo” en ningún lugar Lacan afirma que haya otro destino distinto al de su primo el *sujeto supuesto saber* que este: la destitución.

Puesta de presente esa nueva función del analista en la transferencia como *sujeto supuesto saber leer de otro modo*, establecido el acto de leer haciendo equivocar la ortografía para producir *otra escritura*, considerando el problema de la libertad en juego a partir de la contingencia, se produce el contexto para preguntar ¿qué sería entonces el estilo del analista en la experiencia de la no relación sexual?

Una posible respuesta: *el estilo del analista corresponde a la marca producida por la efectuación de un análisis, que vía la destitución del sujeto supuesto saber viene a efectuarse sobre el objeto caído y a demostrar la inexistencia de la relación sexual.*

Conviene despejar esta respuesta tomando algunos apoyos en conceptos desarrollados por Lacan en su seminario del acto analítico

1. Marca producida por la efectuación de un análisis: Esto quiere decir que el estilo del analista es una formación del análisis, de manera que no es un atributo de aquel que en un orden social se hace llamar analista y que le vendría a dar una identidad consistente. Es producida en parte por la llamada tarea analizante y auspiciada por la interpretación del analista.

2. Marca producida vía la destitución del sujeto supuesto saber: esto quiere decir que la interpretación del analista, equivocando la ortografía, que apunta a la erosión de sentido y de saber contribuye a la destitución del operador de la transferencia en la que se haya jugada la contingencia del análisis.

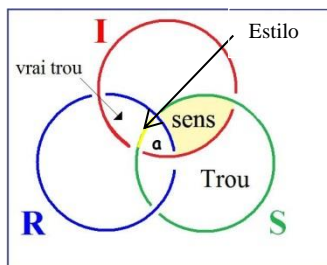
3. Esa marca viene a efectuarse sobre el objeto caído: indica que si la consecuencia de la destitución del sujeto supuesto saber es el de-ser del analista, es decir que este queda reducido a la condición de objeto a , es sobre ese resto que se escribirá la marca.

4. Demostración de la inexistencia de la relación sexual: esto indica que la marca, el esbozo que recae sobre ese objeto se corresponde con la demostración de la inexistencia de la

relación sexual, la cual, según se ha visto, constituye los frutos esperados del discurso analítico, allí donde otros discurso más bien la hacen discurso corriente.

El estilo del analista no sería otra cosa que esto, la marca, el esbozo, del impasse sexual resultante de su destitución como sujeto supuesto saber con el que se había alimentado la contingencia. Hay estilo de analista tras esa marca impuesta al objeto al final del análisis en la que se produce la liberación del sujeto supuesto saber y su reducción a desecho práctico.

Una precisión conviene en este punto. Si el estilo es el objeto, como lo anunció Lacan en 1966, ese estilo debe ser considerado como afectado por el principio de la inexistencia de la relación sexual, esto es, como portando su marca. Y un uso muy primario del nudo borromeo en el que se había localizado el verdadero agujero permite indicar el trazo que correspondería al estilo:



*Figura 12: Localización del estilo en el nudo borromeo.
Fuente: Elaboración propia*

El estilo sería pues es pequeño trazo, simbólico como la escritura y la palabra, realizado en el litoral del objeto a y el verdadero agujero -donde se había localizado la inexistencia de la relación sexual. Es el trazo donde se puede ubicar la afectación que la no relación sexual imprime sobre el objeto a, como causa del deseo. Allí donde había saber que alimentaba el fantasma de relación sexual viene, mediando la destitución del sujeto supuesto saber, la escritura de la no relación sexual sobre el a que es el analista al final de la operación analítica.

Conclusión

Capítulo XIV

La función del estilo del analista en la experiencia analítica

“Yo voy a hacer evolucionar la lengua. Hay que cambiar las viejas formas”. ¿A quién podría imputársele este interés reformador en un orden tan potente como el lenguaje? Joyce quiso, según Lacan, ser el Amo del lenguaje, buscó perfeccionarlo. Pero no, él no enunció aquella frase. Acaso ¿podría achacársela al propio Lacan quien con su sorprendente trabajo sobre el significante, sus neologismos (789 ha contado Benabou y otros), sus retruécanos, los equívocos, creó tantas palabras que su uso ha dado lugar al “Idioma de los lacanianos” (Baños, 1995)? Quizá, pero él no la dijo, quizá también lo efectuó. ¿Quién pues pudo afirmar tal cosa? Una mujer, Marcelle C., que al no respetar la sintaxis ni la gramática, al mezclar palabras, crear neologismos, retorcer el sentido de las palabras conocidas, hacer uso de una tipografía inusual en sus cartas, es decir, por crear una lengua en el orden de la escritura fue considerada esquizográfica. Lacan colaboró en la fabricación de ese nombre médico al mismo tiempo que reconoció en esos escritos un arte poético.

En su tesis *De la psicosis paranoica y sus relaciones con la personalidad*, después del análisis de las obras literarias de Aimée, Lacan trazó lo que pareciera ser su propio horizonte investigativo. Al evaluar lo que serían las futuras investigaciones sobre la paranoia y la parafrenia aseguró, optimista:

Cualquiera que sea el futuro que tengan [esas investigaciones], subrayemos el hecho de que la inspiración misma de tales investigaciones le quita todo fundamento a una subestimación del valor humano de la psicosis, y particularmente de lo que produce bajo su imperio la imaginación creadora del enfermo. No de otra manera el canon griego de la belleza deja intacta la significación de un ídolo polinesio.

¿Quiere esto decir que hay un beneficio positivo en la psicosis? Si hemos de ser consecuentes, no podemos negar a priori tal posibilidad (Lacan, 1932, p.262).

El recorrido hecho en esta investigación muestra que ese “ídolo polinesio” se mantuvo perenne en los distintos momentos de su enseñanza; su enseñanza fue una respuesta a priori posibilitada y a posteriori demostrada de los “beneficios de la psicosis”. Los efectos de creación de esta y su valor muy humano serán, más al final que en cualquier otro momento de la enseñanza de Lacan, puestos a operar al interior mismo de la experiencia analítica. La función garante de ese “ídolo polinesio” obtuvo al final de su enseñanza un nombre: *el sujeto supuesto leer de otro modo*, cuyo proceder “equivocando la escritura” en su nivel más normativo, el de la ortografía, condujo a proponer un modo de interpretación que en nada o en muy poco dista de la producción esquizográfica. No puede decirse que sea retorno al viejo tema de la esquizografía, es más acertado decir que al final lo así llamado constituyó el recurso a la manipulación del lenguaje que ya nada tenía de patológico. Es lícito entonces preguntarse si el arduo trabajo de Lacan no derivó en suscribir al lema de Marcelle C., sirviéndose de Joyce, para hacerlos el horizonte de cada análisis: “hacer evolucionar la lengua (...) cambiar las viejas formas” a partir de la escritura, y proponiendo como un asegurador de ese horizonte al *sujeto supuesto saber leer de otro modo*.

Es lo que en todo caso, en esta conclusión se puede conjeturar, al ver en el propósito de Marcelle C., el marco, el principio y el fin del recorrido realizado en esta investigación. En efecto fue de allí, en relación con los escritos paranoicos, donde surgió la preocupación de Lacan por el problema del estilo, es con Joyce que una escritura que afecta al lenguaje se entronca con la concepción de la experiencia analítica al final de su enseñanza en la cual equivocarse en la escritura es una meta importante. Esta es una conjetura que abre una serie de preguntas, de las que sólo diremos que podemos hoy plantear llegados a este punto. Una conjetura que resulta, que es efecto, de haber planteado e intentado responder esta pregunta de investigación: ¿Cuál es la función del estilo del analista en la experiencia analítica? No vale repetir el contexto de surgimiento de esta interrogación, que ya se expuso en la Introducción, más bien se abreviará lo que se ha podido responder.

El intento de responder a esta pregunta implicaba, en principio, establecer una definición de estilo desde un punto de vista psicoanalítico. Para ello se configuró un contexto mínimo a partir de: consideraciones etimológicas, algunos pocos pasajes en los que Freud habló del

estilo e ideas de Lacan con respecto a la producción literaria de Marcelle C y de Aimée. De ese primer tramo ha resultado una primera definición del estilo planteada en estos términos *Marca dejada por la imposición de un objeto con efectos de creación.*

Es una definición que construida, en buena medida, a partir de lo que se ha dado en llamar la experiencia paranoica, sitúa ya de un modo específico que el estilo surge de “una necesidad experimentada (...), cuya espontaneidad se impone a todo control...”. Que surja de una experiencia en esos términos aleja al estilo de cualquier capricho intencionado y lo pone en relación con efectos de creación en los que encuentra su concreción. El lugar del paranoico aquí es una suerte de médium entre la imposición y la concreción. Los efectos referidos en esa definición preliminar concernían al mismo Lacan quien, gracias a su aproximación a la experiencia paranoica como psiquiatra, se vio llevado –son sus palabras- al encuentro con el psicoanálisis, en calidad de analizante.

La remisión a una “sintaxis original” como la causa de la paranoia revistió gran importancia en la medida en que se podía, según promesa de Lacan, encontrar en ella la introducción a la comprensión de los problemas del estilo. Ese camino condujo, no a ese hallazgo, pero sí a apreciar una suerte de introducción a problemas generales del hombre a partir de la experiencia paranoica y, muy en particular, las reflexiones de Lacan en torno a la significación. Una suerte de antropología fundamentada en dos problemas: el problema del lenguaje y la grieta abierta en la esencia del ser, que en su texto sobre el estadio del espejo será relacionada con la prematuración. Así se despeja el camino para el problema fundamental del deseo; en otras palabras, del desplazamiento de la causa “psicógena” de la locura al estudio de la causalidad psíquica el problema del deseo emergió.

La noción de “intrusión de lo simbólico” será de ahí en más el fundamento de una aproximación al problema del deseo que, en todo caso, lo imaginario no puede responder. Vía esta intrusión surgió una concepción del inconsciente cuyas formaciones serán concebidas como una retórica en la cual metáfora y metonimia son sus operaciones destacadas. El estilo, dada esta premisa, no sería otra cosa que la concreción de esas operaciones. De otro lado, lo simbólico trae como consecuencia una deflación de lo

imaginario en el sentido en que “nuestras apreciadas valoraciones auto-conceptuales” dejan paso a esa determinación plenipotenciaria en las leyes del lenguaje.

El establecimiento de esa alteridad radical llamada Otro, ya no tan omnipotente sino marcado por una falta, tiene como efecto un sujeto no reductible a una sustancia, tampoco a un significante, pero lastimado en sus aspiraciones de obtener una verdad. Esa perspectiva es abierta en la medida en que la noción de objeto, de objeto *a*, gana especificidad en la teoría de Lacan; vía por la cual se llega a la formulación más acabada de estilo en su enseñanza: *el estilo es el objeto*.

Para estimar los alcances de esta definición se han desarrollado varias cuestiones, entre ellas, la noción de objeto *a* implicada en la definición citada. Las características tan particulares de este objeto dan lugar a una noción de estilo francamente inédita, negativa, al punto que se ha planteado una definición en estos términos: *el estilo no es eso*. Desplazando las características enunciadas acerca del objeto *a* sobre el estilo este carecería de toda representación e imagen, de toda sustancia y unidad.

Se puede decir que la perspectiva del objeto *a* hace objeción firme a toda definición del estilo que pretenda tomar sus fundamentos en la idea de integridad, unidad y sustancia como por ejemplo la expuesta en el aforismo bufonesco *El estilo es el hombre mismo*. Una definición así, por la vía del objeto *a*, descarta cualquier posibilidad de hacerla coincidir con la definición corriente y de cuño psicológico, según la cual el estilo remite al conjunto de rasgos positivos que caracterizan la obra de un autor y que, identificados, reenvían directamente a su persona; por esta vía psicológica el estilo no es otra cosa que una afirmación de la identidad ya sea individual e incluso colectiva. Desde la perspectiva de Lacan, sería contradictorio, situar el estilo del analista en una determinada identidad, puesto que, incluso antes (1958) de la formalización del objeto *a* ha precisado con todas las letras que el analista ha de pagar con su persona y, más aún, ha considerado en este mismo sentido, al final de su seminario sobre *La transferencia* (1960-1961), el duelo del analista, se trata por supuesto de él, es decir un duelo de sí.

Habiendo realizado esta aproximación a la noción de estilo desde un punto de vista psicoanalítico se acometió lo que constituía el segundo objetivo de esta investigación: intentar establecer las características de una experiencia tan específica como la experiencia analítica, según los planteamientos realizados por Lacan. Este tramo se ha emprendido fijando una noción de experiencia en la que se toma como fundamento, no la idea de experiencia tal y como se plantea en el discurso científico, sino más bien poniendo el acento en la experiencia como la transformación operada en el sujeto que se somete a ella.

Puntualizada esta acepción de *experiencia* se realizó un recorrido ordenado en función de una serie de adjetivos distintos que el mismo Lacan usó para definir la experiencia analítica. Esa experiencia analítica está lejos de ser concebida de forma monolítica, en principio es definida como una experiencia de realización del ser y de revelación de la verdad, luego es nombrada como una experiencia particular y posteriormente como una experiencia original, en la cual la presencia del objeto *a* tiene un lugar determinante.

Alcanzado este punto se han estudiado las ideas de Lacan expresadas en el seminario sobre *El acto analítico*, de allí se han extraído las transformaciones subjetivas operadas en esta experiencia y que bajo el nombre de tarea analizante supone la realización subjetiva a partir de la castración. Pero la cuestión de la experiencia tiene otro eje de realización, el que implica directamente al analista, y que transcurre entre dos puntos: desde el establecimiento del *sujeto supuesto saber* hasta su destitución, correlativa del des-ser del analista. En el punto final de la operación transferencial es situado el objeto *a* que viene a referir a la evacuación de este objeto, su caída a un lugar que es el del analista. Al final, entonces, el analista se revelará como no-ser, condición misma de ese objeto.

Esta concepción del acto analítico esgrimida a finales de los años sesenta constituyó, para esta investigación, un punto de articulación importante por ver anudados el concepto de estilo construido en la primera parte de este trabajo con eso que Lacan indica como siendo al final de la tarea analizante, que implica al analista en el orden de la destitución como sujeto supuesto saber y como desecho práctico del análisis, esto es como objeto *a*.

Situados estos elementos a medio camino del recorrido se pudo avanzar en parte la respuesta a la pregunta de investigación, denominando *estilización* a la operación de reducción del analista efectuada en el pasaje del establecimiento del sujeto supuesto saber, punto de partida del acto analítico, hasta su destitución, el des-ser del analista y la evacuación del objeto *a*. La única participación del analista en este pasaje es la interpretación en su dimensión de *intromisión significativa* que estaría al servicio de la destitución antes enunciada. Una interpretación que auspicie el sentido y el saber constituirá la perpetuación del sujeto supuesto saber mientras que la intromisión del significante opera en sentido inverso, esto es, el de ahuecar el saber.

La imposición del objeto atisbada en la primera definición de estilo es lo que en este momento se sitúa en el orden de la experiencia analítica como evacuación del objeto *a*, por parte del analizante sobre el analista, produciendo su des-ser. Así es que, como ya se ha dicho, el estilo del analista no podría ser una cualidad del analista, ningún rasgo que lo identificara como siendo alguna terminada forma de ser, alguna forma de hacer, alguna esencia, etc. Esa noción de estilo queda circunscrita así al desenlace de aquella situación contingente llamada transferencia cuyo resorte es el sujeto supuesto saber.

En esta dirección se llegó a decir que el estilo del analista es un “efecto de creación”, más preciso sería decir una invención, producida por la terea analizante que es precipitada, al final del análisis, en parte, por la interpretación, esto es, por la intromisión significativa del analista. Ese estilo no es replicable, no puede ser articulado en el orden del saber referencial, no es transmisible. Si el estilo es el objeto ese estilo debe portar las características mismas del objeto *a*, de lo no compartible ni comunicable, un objeto por fuera de circulación.

Si bien la noción de experiencia encontró bajo el adjetivo de original un hito importante, sin embargo le faltaría por sucederle otras consideraciones. Así es que, en dirección distinta la experiencia pensada como realización derivará, gracias a la presencia de ese objeto *a*, en una experiencia del *no-todo*. La emergencia en los años 70 de un nuevo principio orientador de la experiencia nombrado como una inexistencia, esto es, no hay relación que pueda llegar a escribirse, introdujo algunas novedades con respecto al modo de concebir esa experiencia.

Al enunciado de ese principio le acompañó la “promoción del escrito” que supone una manera de afirmar la instancia de la letra en el inconsciente con consecuencias importantes en el orden de la concepción del inconsciente mismo, el analista y la interpretación.

Se puede resumir en una serie de proposiciones lo que implica para la experiencia el enunciado de ese nuevo principio y la promoción de lo escrito: el discurso analítico demuestra la inexistencia de la relación sexual, mientras que los otros discursos hacen de esa inexistencia un “discursocorriente”; esa demostración implica escribir la no relación sexual; de ese modo el horizonte de la experiencia con respecto a este principio está dado en términos escriturales.

El efecto directo sobre el analista a partir de una experiencia así orientada implica la promoción de una función que si bien se funda en el antecedente llamado *sujeto supuesto saber* ahora, circunscrito a este contexto, es nombrado como *sujeto supuesto saber leer de otro modo*. Se debe recalcar que ese antecesor ya leía, como lo demuestra que interpretaba descifrando, por eso es importante señalar que es sobre ese *otro modo*, presente en la reciente fórmula, que recae la ineditud. Ese *otro modo* que consiste en leer “equivocando la ortografía” para producir *otra* escritura, afectar la lengua en el orden de la escritura sin pretender que la relación sexual pueda llegar a escribirse pero sí a demostrarse.

Circunscrita una noción de estilo y establecidos los elementos generales de la experiencia analítica, se puede plantear la siguiente respuesta a la pregunta de investigación, que por el método que fue planteado en la indagación, tiene un carácter hipotético. Se recordará que la construcción de hipótesis era la finalidad del método escogido e implementado.

1. Por supuesto, ningún estilo que sea definido como conjunto de rasgos característicos del obrar de un sujeto, el analista en este caso; un estilo pensado así no haría sino restituir la intersubjetividad y la idea, por ejemplo, de una identificación a una idealidad.

2. El estilo del analista ha de ser tomarlo en el sentido genitivo objetivo, no como una condición a priori del analista sino el producto de la tarea del analizante, que consiste en la

reducción del analista a objeto *a*. Esta operación de reducción, por la vertiente presentada bien podría denominarse estilización y es consecuente con la definición de estilo dada por Lacan en 1965: *el estilo es el objeto*.

3. El estilo del analista es una función del final de análisis, se corresponde con la marca impuesta al final de la experiencia sobre un cualquiera que como analista se ha prestado para la efectuación de la destitución del sujeto supuesto saber, esa marca es un efecto de creación de un análisis y, de ninguna manera atribuible a su persona.

4. El estilo sirve a los fines de operación del analista por venir, en la medida en que el analizante sabe en qué se ha convertido el analista, sabe qué suerte de des-ser ha grabado el objeto en éste, pero no lo sabe sino cuando él mismo se ofrece para correr idéntica suerte, cuando se ofrece como soporte de la transferencia para un analizante.

5. Ese estilo constituye la vía de reinención del psicoanálisis como experiencia siempre original, en la perspectiva que se deduce del punto anterior, esto es que, como decía Lacan para el caso de la destitución subjetiva, esta experiencia como el mar debe recomenzarse siempre.

6. El *sujeto supuesto saber leer de otro modo* no es el estilo, el estilo no sería un saber y hacer como suele definírsele, no, es el efecto de saber leer de otro modo que implica el no saber. Porque se trata de un trazo de la no relación sexual, su demostración y no una demostración de saber.

7. Es la marca, el esbozo de la no relación sexual impuesto el analista en la transferencia. Es el trazo dejado por el fracaso al que toda escritura se ve abocada al intentar escribir la relación sexual. Pero es un fracaso de otro modo, lo que no es poco, es la libertad.

8. Finalmente, quizá sea oportuno manipular aquella afirmación de Lacan citada en el último capítulo de este texto con respecto a la contingencia, para hacerla decir lo que sería la función del estilo del analista en la experiencia analítica. Así quedaría establecida la tergiversación:

De esto se trata al fin de un análisis; de un crepúsculo, de un ocaso imaginario del mundo, incluso de una experiencia que limita con la despersonalización. Es entonces cuando lo contingente de la transferencia cae. Y es entonces cuando el estilo del analista llega a constituirse como demostración, escritura, de que la relación sexual no puede llegar a escribirse. Fruto de esa contingencia, única e irrepetible, ese estilo resulta ser una marca, única, irrepetible, intransferible y desechable del análisis. Lo único de pergeñable de dicho estilo en el orden de otros análisis por venir será en calidad de hacer no saber, para asegurar que el psicoanálisis recomience siempre.

Resumamos para cerrar. Lacan psiquiatra se interesa por el estilo, ese interés lo precipita al psicoanálisis como analizante, al definirlo en función del objeto lo hace fundamental para pensar la experiencia analítica y la formación de analistas, y lo declara, al final, como necesario para sostener, al psicoanálisis, como un discurso. Que llegue a afirmar que es equivocando la ortografía que se llega a otra escritura, implicando al analista en un operación de lectura muy particular, muestra que los efectos de creación de la locura en sus años como psiquiatra constituyeron poco a poco una forma de concebir el psicoanálisis a partir de la idea según la cual los frutos del análisis se consiguen en una suerte de operaciones sobre la lengua, para la constitución de la lengua más particular.

Referencias

Allouch, J (1984) *Letra por letra: transcribir, traducir, transliterar*. México: Edelp,

Anónimo (1931) *Troubles du langage écrit chez une paranoïaque présentant des éléments délirants du type paranoïde (schizographie)* (2 p.). Recuperado de: <http://aejcpp.free.fr/lacan/1931-11-12c.htm>

Arrivé, M (1993) *Lenguaje y psicoanálisis, lingüística e inconsciente*. México: Siglo XXI

Audegean, P. (2003). Beccaria et l'histoire du concept de style. *Poétique*, (136), 487 - 509

Balmès, F. (2003) L'expérience analytique comme expérience de l'être. Recuperado de http://epsf.fr/wp-content/uploads/2015/12/Fran%C3%A7ois-Balmes_51.pdf

_____ (1999) *Lo que dijo Lacan del ser (1953-1960)*. Buenos Aires: Amorrortu, 2002.

Bloom, H. (2005). *Genios: mosaico de cien mentes creativas y ejemplares*. Bogotá, Colombia: Norma.

Bousseyroux, M. (2016). Au commencement, le symptôme. À la fin, le sinthome ou... ?. *L'en-je lacanien*, 26(1), 93-109. doi:10.3917/enje.026.0093.

Buffon, C. de. (1753) *Discours sur le style*. Recuperado de <http://www.academie-francaise.fr/discours-de-reception-du-comte-de-buffon>

Dumarsais, C. (1730). *Traité des tropes*. París, Francia: J.B. Brocas.

Etcheverry J. L. (1981). *Obras completas Freud: sobre la versión castellana*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1981)

Ferreira, D; Silva, F y Carrijo, C .O estilo em psicanálise: o discurso do analista como arte do bem dizer. *Psicol. USP.* 25(1), pp.71-76. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-65642014000100008>.

Foucault, M. (1981) *Lacan: el liberador del psicoanálisis Entrevista a M. Foucault a la muerte de Jacques Lacan, 11 de septiembre de 1981*. Tomado de: <http://e-diciones-elp.net/images/secciones/novedades/EntrevistaFoucault.pdf>

_____ (1981-1982) *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. México: FCE, 2012.

Freud, S. (1994) *Cartas a Wilhem Flies 1887 – 1904*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

_____ (1986a/1894) *Estudios sobre la histeria*. En J. L. Etcheverry (Traduc.). *Sigmund Freud: obras completas*. (Vol. 1, pp. 1-320) Buenos Aires, Argentina: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1894)

_____ (1986b/1895) Proyecto de una psicología para neurólogos. En J. L. Etcheverry (Traduc.). *Sigmund Freud: obras completas*. (Vol. 1, pp. 1-320) Buenos Aires, Argentina: Amorrortu. (Trabajo original escrito 1895)

_____ (1986c/1898) La interpretación de los sueños. En J. L. Etcheverry (Traduc.). *Sigmund Freud: obras completas*. (Vol. 4-5, pp. 1-745). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1898)

_____ (1986d/1900) Psicopatología de la vida cotidiana. En J. L. Etcheverry (Traduc.). *Sigmund Freud: obras completas*. (Vol. 6, pp. 1-320) Buenos Aires, Argentina: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1900)

_____ (1986e/1813) El múltiple interés del psicoanálisis . En J. L. Etcheverry (Traduc.). *Sigmund Freud: obras completas*. (Vol. 1, pp. 1-320) Buenos Aires, Argentina: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1913)

_____ (1986f/1915) Lo inconsciente. En J. L. Etcheverry (Traduc.). *Sigmund Freud: obras completas*. (Vol. 1, pp. 1-320) Buenos Aires, Argentina: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1915)

_____ (1986g/1924) Nota sobre la “pizarra mágica”. En J. L. Etcheverry (Traduc.). *Sigmund Freud: obras completas*. (Vol. 1, pp. 1-320) Buenos Aires, Argentina: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1924)

_____ (1986h/1937) Análisis terminable e interminable. En J. L. Etcheverry (Traduc.). *Sigmund Freud: obras completas*. (Vol. 23, pp. 7-32) Buenos Aires, Argentina: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1937)

_____ (1991/1895) *Los orígenes del psicoanálisis y otras obras*. En R. Rey (Traduc.). Buenos Aires, Argentina: Alianza. (Trabajo original escrito 1895)

Gasquet, G. (2008). Lacan pouâte du réél. *L'en-je lacanien*, 10(1), 129-138. doi:10.3917/enje.010.0129.

Guérin, N. (2013). Le style du savoir-faire. *Essaim*, 30(1), 25-36. doi:10.3917/ess.030.0025.

Guyomard, P. (1998) Posfacio: el tiempo de la acción, el analista entre la técnica y el estilo. En: M. Mannoni, *Un saber que no se sabe*. Gedisa: Barcelona.

Hadot, P. (1995) *¿Qué es la filosofía antigua?* Madrid: FCE, 1998.

_____ (2003) *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold Davidson*. Barcelona: Alpha Decay, 2009.

_____ (2003a) *Los ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela, 2006.

Hagué, C. (2013). L'interprétation : là où se joue le style de l'analyste ?. *Analyse Freudienne Presse*, 20(1), 49-58. doi:10.3917/afp.020.0049.

Hanly, R. (1982) El estilo científico de Freud (1890-1900). *Dialéctica*, (7) 12, septiembre 1982, pp.95-112

Hegel, F. (1830) *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza editorial, 2005.

_____ (1807) *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Abada, 2010.

Heidegger, M. (1927) *Ser y tiempo*. Madrid: Trota, 2003.

Iannini, G (2009) *Estilo e verdade na perspectiva da crítica lacaniana à metalinguagem*. Tesis de Doctorado. Universidad de Sao Paulo.

Jousset, Ph. (2008) *Anthropologie du style. Propositions*. Bordeaux: Presses universitaires de Bordeaux – Pessac, 2008.

Lacan J. (1931) Structures des psychoses paranoïaques. *La semaine des hôpitaux de Paris*, 14, juillet 1931, pp.437-445

_____ (1932) *De las psicosis paranoicas en sus relaciones con la personalidad*. México: Siglo XXI. 2005,

_____ (1933) El problema del estilo y la concepción psiquiátrica de las formas paranoicas de la experiencia. En: *De las psicosis paranoicas en sus relaciones con la personalidad*. México: Siglo XXI. 2005, pp: 333-337, 2009.

_____ (1936) Más allá del “Principio de realidad”. En: *Escritos I*. Mexico: Siglo XXI, pp: 81-98, 2009.

_____ (1938) *La familia*. Argentina: Homo Sapiens, 1977.

_____ (1946) Acerca de la causalidad psíquica. En: *Escritos I*. Mexico: Siglo XXI, pp: 151-190, 2009.

_____ (1948) La agresividad en psicoanálisis. En: *Escritos I*. Mexico: Siglo XXI, pp: 107-127, 2009.

_____ (1949) El estadio del espejo con formador de la función del Yo (Je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En: *Escritos I*. Mexico: Siglo XXI, pp: 99-106, 2009.

_____ (1950) Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología. En: *Escritos I*. Mexico: Siglo XXI, pp: 129-150, 2009.

_____ (1953) Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En: *Escritos I*. Mexico: Siglo XXI, pp: 231-310, 2009

_____ (1953-1954) *El seminario I: Los escritos técnicos de Freud*. Traducido por Rithee Cevasco y Vicente Mira) Buenos Aires: Paidós, 1984.

_____ (1955) Variantes de la cura-tipo. En: *Escritos I*. Mexico: Siglo XXI, pp: 311-346, 2009.

_____ (1955-1956) *El seminario de Jacques Lacan, libro 3: Las psicosis*. (Traducido por Juan. L Delmont y Diana Rabinovich) Buenos Aires: Paidós, 1984.

_____ (1956) El seminario sobre “La carta robada”. En: *Escritos I*. Mexico: Siglo XXI, pp: 23-69, 2009.

_____ (1956a) Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956. En: *Escritos I*. Mexico: Siglo XXI, pp: 231-310, 2009.

_____ (1957) La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud. En: *Escritos I*. Mexico: Siglo XXI, pp: 461-495, 2009.

_____ (1957-1958) *El seminario de Jacques Lacan, libro 5: Las formaciones del inconsciente*. (Traducido por Enric Berenguer) Buenos Aires: Paidós, 2007.

_____ (1958) De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis. En: *Escritos II*. Mexico: Siglo XXI, pp:509-558, 2009.

_____ (1958a). Juventud de Gide o la letra y el deseo. Sobre un libro de Jean Delay y otro de Jean Schlumberger. En: *Escritos II*. Mexico: Siglo XXI, pp: 703-726, 2009.

_____ (1958b). La dirección de la cura y los principios de su poder. En: *Escritos II*. Mexico: Siglo XXI, pp: 559-616, 2009.

_____ (1958-1959) *El seminario 6: El deseo y su interpretación*. (Traducido por Ricardo Rodríguez Ponte). Versión crítica para la circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires

_____ (1959-1960) *El seminario de Jacques Lacan, libro 7: La ética del psicoanálisis*. (Traducido por Diana Rabinovich), Buenos Aires: Paidós, 1988.

_____ (1960-1961) *El seminario 8: La transferencia en su disparidad subjetiva, su pretendida situación, sus excursiones técnicas*. (Traducido por Ricardo Rodríguez Ponte). Versión crítica para la circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires

_____ (1961-1962) *El seminario 9 de Jacques Lacan: La identificación*. (Traducido por Ricardo Rodríguez Ponte). Versión crítica para la circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires

_____ (1962-1963) *El seminario 10 de Jacques Lacan: La angustia*. (Traducido por Ricardo Rodríguez Ponte). Versión crítica para la circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires

_____ (1964) *El seminario de Jacques Lacan, libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. (Traducción de Juan. L Delmont y J. Sucre) Buenos Aires: Paidós. 2010

_____ (1964-1965) *El seminario 12 de Jacques Lacan: Problemas cruciales para el psicoanálisis*. (Traducido por Ricardo Rodríguez Ponte). Versión crítica para la circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires

_____ (1966) De nuestros antecedentes. En: *Escritos I*. Mexico: Siglo XXI, pp: 73-80, 2009.

_____ (1966a). Obertura de esta recopilación. En: *Escritos I*. Mexico: Siglo XXI, pp: 21-22, 2009.

_____ (1966b) *Respuestas a unos estudiantes de filosofía sobre el objeto del psicoanálisis*. (Traducido por Ricardo Rodríguez Ponte). Versión crítica para la circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires

_____ (1966-1967) *El seminario 14: La lógica del fantasma*. (Traducido por Ricardo Rodríguez Ponte). Versión crítica para la circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires

_____ (1967) Primera versión de “La proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela”. En: *Jacques Lacan. Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, pp: 603-619, 2012

_____ (1967a) La proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela. En: *Jacques Lacan. Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, pp: 262-277, 2012

_____ (1967b) La equivocación del sujeto supuesto saber, en el Instituto Francés de Nápoles el 14 de diciembre de 1967. En: *Jacques Lacan. Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, pp: 349-360, 2012

_____ (1967-1968) *El seminario 15 de Jacques Lacan: El acto analítico*. (Traducido por Ricardo Rodríguez Ponte). Versión crítica para la circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires

_____ (1968-1969) *El seminario 16 De un Otro al otro*. (Traducido por Nora González). Buenos Aires: Paidós, 2008

_____ (1969) El acto psicoanalítico. Reseña del seminario 1967-1968. En: *Jacques Lacan. Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, pp: 395-405, 2012

_____ (1969-1970) *El seminario de Jacques Lacan, libro 17: El revés del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2008

_____ (1971) *El seminario 18 de Jacques Lacan: De un discurso que no sería (del) semblante*. (Traducido por Ricardo Rodríguez Ponte). Versión crítica para la circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

_____ (1971a) *Lituraterre*. (Traducido por Ricardo Rodríguez Ponte) Versión crítica para la circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires

_____ (1971-1972) *El seminario 19 de Jacques Lacan (versión integrada): "...O peor"* (*El saber del psicoanalista*). (Traducido por Ricardo Rodríguez Ponte). Versión crítica para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires

_____ (1972) Advertencia al lector japonés. En: *Jacques Lacan. Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, pp: 523-526, 2012

_____ (1972a) *Discours de Jacques Lacan à l'Université de Milan le 12 mai 1972*. Tomado de la página web de la école lacanienne de psychanalyse: <http://www.ecole-lacanienne.net/>.

_____ (1972b) Atolondradicho. En: *Jacques Lacan. Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, pp: 473-522, 2012

_____ (1972-1973) *El seminario de Jacques Lacan, libro 20: Aún*. Buenos Aires: Paidós, 2010

_____ (1973) Epílogo. En: *El seminario de Jacques Lacan: libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. . Buenos Aires: Paidós, pp: 287-290, 2010

_____ (1973a) Nota italiana. En: *Jacques Lacan. Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, pp: 327-332, 2012

_____ (1973b). Televisión. En: *Jacques Lacan. Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, pp: 535-572, 2012

_____ (1973c) *Intervention au Congrès de l'École Freudienne de Paris à La Grande-Motte. Intervención del 2 de noviembre 1973*. Tomado de la página web de la école lacanienne de psychanalyse: <http://www.ecole-lacanienne.net/>.

_____ (1973-1974) *Seminario 21 de Jacques Lacan: “Les non-dupes errent” o “Les noms du père”*. (Traducido por Ricardo Rodríguez Ponte). Versión crítica para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires

_____ (1974-1975) *Seminario 22 de Jacques Lacan: R.S.I* (Traducido por Ricardo Rodríguez Ponte). Versión crítica para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires

_____ (1975) *Conferencias y charlas en universidades norteamericanas*. (Traducido por Ricardo Rodríguez Ponte). Versión crítica para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires

_____ (1975-1976) *Seminario 23: El sinthome*. (Traducido por Nora Gonzalez). Paidós: Buenos Aires. 2005

_____ (1976-1977) *Seminario 24 de Jacques Lacan: L’insu que sait de l’une- bévue s’aile á mourre* (Traducido por Ricardo Rodríguez Ponte). Versión crítica para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires

_____ (1977-1978) *Seminario 25 de Jacques Lacan: El momento de concluire*. (Traducido por Ricardo Rodríguez Ponte). Versión crítica para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires

_____ (1978) *Intervención sobre la transmisión. Realizada en el 9º Congreso de la École Freudienne de Paris sobre “La transmisión”*. Recuperado de: <http://www.acheronta.org/lacan/9congresefp.htm>

_____ (1980) El seminario de Caracas. En: *Actas de la reunión sobre la enseñanza de Lacan y el psicoanálisis en América Latina*. Ateneo: Caracas, 1982

Le Gaufey, G (2006). *El notodo de Lacan: consistencia lógica, consecuencias clínicas*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2007.

Lévy-Valensi J., Migault P. et Lacan J. (1931) Écrits inspirés: Schizographie. *Annales Médico-Psychologiques* II, Paris: Masson, 1931, pp: 508-522. Tomado de: <http://ecole-lacanianne.net/wp-content/uploads/2016/04/1931-11-12a.pdf>

Lévy-Valensi J. (1939) *Précis de psychiatrie*. Paris: Baillière.

Maurano, D. (2004). Entre maniérisme et baroque, quelques considérations sur le style et la jouissance dans la transmission de la psychanalyse. *Essaim*, 12(1), 125-137. doi:10.3917/ess.012.0125.

Macé, M. (2011) *Façons de lire, manières d'être*, Paris: Gallimard, 2011.

Mounin, G (1969) *Introducción a la semiología*. Barcelona: Anagrama (1972)

Murry, J. M. (1975) *El estilo literario*. México: FCE, 2014.

Porge, E. (2001). Lire, écrire, publier : le style de Lacan. *Essaim*, 7(1), 5-38. doi:10.3917/ess.007.0005.

_____ (2005) *Transmitir la clínica psicoanalítica*, Nueva Visión: Buenos Aires.

Quinet, A (2015) *A estranheza da psicanálise: A Escola de Lacan e seus analistas*. Rio de Janeiro: Zahar.

Sempoux, A. (1961). *Notes sur l'histoire des mots "style" et "stylistique"*, *Revue belge de philologie et d'histoire*, 39 (3), 736-746. Recuperado de: www.persee.fr/doc/rbph_0035-0818_1961_num_39_3_2373

Shapiro, M. (1953) *Estilo, artista y sociedad: Teoría y filosofía del arte*. Madrid: Tecnos, 1999.

_____ (1953) *Estilo, artista y sociedad: Teoría y filosofía del arte*. Madrid: Tecnos, 1999.

Strachey, J. (1966). Prólogo general. En J. L. Etcheverry (Traduc.). *Sigmund Freud: obras completas*. (Vol. 1, pp. XV-XXVII) Buenos Aires, Argentina: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1966).

Trombadori D. (1978) *Conversaciones con Foucault. Pensamientos, obras, omisiones del último maître-à-penser*. Buenos Aires: Amorrortu, 2010.

Vincent B (2016) *Style(s) de Lacan*. (Tesis de doctorado) Universidad Sorbona Paris Cité - Universidad París Diderot, Paris, Francia.

Willington, A (2010) Estilo e inconsciente del lado del analista. *Virtualia*, Septiembre 2010 (21). Tomado de: <http://revistavirtualia.com/articulos/366/estudios/estilo-e-inconsciente-del-lado-del-analista>

Zapata-Reinert, L (2007) “L'évidement du savoir et le style de l'inconscient”, *Psychanalyse* 2007/1 (8), 23-27. DOI 10.3917/psy.008.0023