

NODVS
de

Del revés de la trama a la repetición del trazo

Una introducción al seminario XVII de Jacques Lacan *El reverso del psicoanálisis*, presentada en el Seminario del Campo Freudiano de Barcelona el 16 de octubre de 2004.

Antoni Vicens

Resum

A lo largo de la presente investigación, el autor pone de manifiesto la ruptura que el seminario XVII de Jacques Lacan supone para la enseñanza del psicoanálisis. Concretamente, se elucidan algunas de las novedades que aporta: de ellas, quizás la más relevante, es la idea de que al goce no se accede por transgresión, sino por la repetición del rasgo unario, rasgo que instaura el goce ahí dónde se borra por su paso a la dimensión significativa. Se repite una pérdida de goce que da lugar al plus-de-gozar. En esta línea, se deduce que el Edipo es un mito inoperante para el analista, al reunir saber y verdad, y que es la lógica de discurso la que instaura tipos de acto que producen la castración como limitación de goce. Se desprende así la separación de los conceptos de goce y verdad, quedando esta última del lado de la impotencia.

Paraules clau

aletofera-latosas, discurso sin palabras, Kierkegaard, los cuatro discursos, rasgo unario, castración, el masoquismo, la repetición, psicoanálisis y vínculo social, deseo del analista, el primer trazo según Shi Tao, las tres figuras del padre mítico en Freud, pulsión de muerte.

Una introducción al seminario XVII de Jacques Lacan *El reverso del psicoanálisis* (Seminario del Campo Freudiano de Barcelona, 16 de octubre de 2004)

Ya desde 1953, con su escrito "Función y campo de la palabra y del lenguaje", Lacan dio por sentado el lugar preeminente del discurso en la fundamentación del psicoanálisis. Dieciséis años después, con su Seminario *El reverso del psicoanálisis*, queda rigurosamente claro que nada serio se puede decir del psicoanálisis si no es considerándolo como una forma de vínculo social, del cual hay que considerar que era inédito hasta que Freud lo formalizó. El psicoanálisis es un discurso, en efecto; y además es el único discurso que posee la característica de poder dar razón de los demás discursos. Esta concepción lacaniana del discurso analítico permite dar al inconsciente freudiano una nueva fundamentación, merced a la cual la política del psicoanálisis deja de ser definitivamente la de un gremio y la formación del psicoanalista puede ser algo muy distinto de ningún tipo de especialización. Esta claridad lacaniana del 1970 prepara la clínica de los años siguientes, donde el síntoma es la verdad que el sujeto puede construir con los semblantes que le permite su modo propio de gozar.

Pero ya en 1953, en "Función y campo de la palabra y del lenguaje" encontramos algunos detalles sobre la relación que se establece entre el goce encerrado del síntoma y la capacidad del sujeto para situarse en la dimensión del discurso. Lacan, siguiendo una idea de Mallarmé, describe en ese escrito el vínculo social a partir del uso que los sujetos dan a una moneda que, de haber pasado de mano en mano, su anverso y su reverso sólo muestran unas figuras borradas y que los sujetos se intercambian "en silencio".¹ En un comentario literal encontraríamos ya aquí el antecedente de la idea de Lacan de un discurso ligado a su "reverso" y, tan importante como eso, la cualidad "sin palabras" de ese discurso. En este mismo sentido, en septiembre de 1968, un año antes comenzar su Seminario *El reverso del psicoanálisis*, Lacan concluía una nota de comentario a su "Alocución sobre las psicosis del niño", que había pronunciado un año antes en unas Jornadas sobre este mismo tema, escribiendo la pregunta: "¿Cuándo se verá que lo que prefiero es un discurso sin palabras?"²

Tomamos en consecuencia como línea de lectura del Seminario *El reverso del psicoanálisis* el encuentro que en él hace Lacan de una fundamentación lógica para ese discurso sin palabras. Veremos cómo, a partir de la posibilidad de referirse al goce del ser hablante por medio de la lógica de la letra y del trazo, Lacan define el psicoanálisis como un discurso. Ciertamente, la transmisión del psicoanálisis, el potencial clínico que debe adquirir en los tiempos de las nuevas demandas, depende de esa operación que Lacan prepara en una labor de una envergadura impresionante. Para llevar a cabo su tarea, debe previamente cuestionar uno de los principios fundamentales del estructuralismo: la anterioridad de la palabra sobre la escritura. Mientras que el estructuralismo clásico, saussuriano, da a la escritura un lugar subordinado, de reflejo tan sólo de un discurso hablado, Lacan encuentra en la raíz misma de la escritura razones que hacen que sea más consistente tomarla como anterior a la palabra. En esa subversión se hallaría el fundamento de ese discurso silencioso al que Lacan confía en ese momento la posibilidad misma de transmisión del psicoanálisis más allá de su actualidad.

Hacia el reverso del psicoanálisis

Para guiarnos en el trayecto que lleva hasta la fundamentación lacaniana del psicoanálisis como discurso, examinaremos brevemente algunos de los pasos que da Lacan antes de su Seminario *El reverso del psicoanálisis*.

Tomemos como el nuevo principio que hay que asentar que el escrito determina el campo del lenguaje. Para esta nueva fundamentación, Lacan parte del concepto, introducido por él anteriormente, de *trait unaire*, rasgo o trazo unario, considerado como la marca, el rastro, la pista, el surco abierto, la *Bahnung* diría Freud (como "facilitación", o vía practicable) que, tomado en su valor de memoria, vendrá a funcionar como Ideal de placer para el sujeto. La condición para sostener que el campo del lenguaje se estructura conforme a una escritura es introducir el acto de borrado por el cual un rasgo, un trazo o un rastro pasa al significante. Tomemos el ejemplo clásico: en una isla desierta, encontramos rastros que nos llevan a la sospecha de otra presencia humana; pero puede tratarse de una forma producida por casualidad, sin intervención humana; puede que no sea signo de nada. Pero si, en un segundo momento, ese rastro desaparece porque ha sido borrado, la presencia de un ser hablante ya es indudable. A partir de ahí podremos inferir que el significante se origina en el acto de un sujeto que borra su rastro.

Hay que tener en cuenta que si Lacan introduce este término nuevo, el de *trait unaire*, es para que el rasgo o el trazo que introduce el cardinal "uno" no se confunda con su ordinal; y para dejar claro que, para que ese cardinal se transforme en ordinal, hace falta un tiempo. El rasgo o trazo unario no conviene a ninguna unidad primitiva, ni a ningún "estado de naturaleza"; menos aún a ninguna clase de cosmos inicial del que surgiría luego por emanación toda la variedad de las cosas. El rasgo unario, como posibilidad de una transferencia del escrito a la palabra, es el

Uno sin la unidad o, lo que viene a ser lo mismo, el Uno sin el ser. Vemos ahí de qué manera Lacan rectifica la confusión sobre el ser a la que ha llevado siempre la tradición de la gran metafísica occidental, fundamentada precisamente en la coincidencia del Uno y el Ser.

Otra de las secuencias lógico-temporales que Lacan corrige en los años anteriores a *El reverso del psicoanálisis*, es la que le ofrecen unos estudiantes de la Escuela Normal Superior que, a partir de los axiomas de Peano, intentan demostrar la anterioridad del cero sobre el uno. Si esta anterioridad fuera cierta, el sujeto podría ser tomado como un conjunto vacío, como aquello que antecede al significante amo que da inicio a la serie. Pero esta explicación deja demasiadas cosas fuera. Sin ir más lejos, podemos recordar de qué manera, ya en 1964, en su Seminario *Los cuatro conceptos fundamentales*, Lacan explica de qué manera el silencio no es anterior al grito, sino que surge retroactivamente como tal silencio a partir del grito que lo rompe.³ Es el rasgo o el trazo el que, *après coup*, retroactivamente, crea el fondo del que parece surgir. Del mismo modo, la estructura no nace a partir del conjunto vacío, sino que parte de la primera cuenta: aquella cuenta singular que sólo llega hasta el uno. Luego, de ese uno, surge el cero o el conjunto vacío que debería antecederle según la exigencia de la lógica matemática. Dicho de otro modo: el cero no es el origen, sino que lo primero es el Uno, el Uno solo, aún sin dos; y es a partir de él que se deduce el cero como una ausencia que sólo la pérdida o el borramiento de ese Uno crearía.

Estas concepciones, por más abstractas que parezcan, provienen de la experiencia clínica. Es algo perceptible, por ejemplo, en lo que se refiere al lugar que ocupa el psicoanalista en una cura. En su Seminario de 1964-65, *Problemas cruciales para el psicoanálisis*, Lacan explica de qué manera "el analista no puede ser concebido como un lugar vacío, como el lugar de inscripción, o el lugar de resonancia de la palabra del sujeto".⁴ Esta noción del analista como lugar vacío es un ideal que Lacan corrige mediante lo que denomina el deseo del analista, a la vez que enuncia que no se trata en ningún caso de un deseo puro. En una conferencia de junio de 1968, en la que Lacan esboza alguno de los puntos que, de no haber sido interrumpido por los hechos de mayo, hubiera desarrollado en su *Seminario* de aquel año, dice, hablando del poder de la interpretación del psicoanalista: "Si [ese año] hubiera podido hablar del deseo del analista hasta el final, habría sido para decirles que no es por nada que les hablé del deseo del psicoanalista, pues es imposible extraer de ningún lugar que no sea el fantasma del psicoanalista (...) a saber, lo más opaco, lo más cerrado, lo más autista que hay en su palabra, [aquello de donde] viene el choque desde el cual se deshíela en el analizante la palabra, y [el lugar de] donde viene con insistencia a multiplicarse esa función de repetición en la que podemos permitirle [al analizante] captar ese saber del que es juguete".⁵ Incidentalmente, Lacan indica que esa localización del poder de la interpretación en el fantasma del psicoanalista puede provocarle escalofríos a alguno; pero que, para los tiempos que corren, no va a ser eso lo que nos detenga.

Y, así, lo primero que hace Lacan en la primera lección del seminario siguiente, el de 1968-69, el seminario anterior a *El reverso del psicoanálisis*, titulado *De un Otro al otro*, es escribir en la pizarra -precisamente escribir- : "La esencia de la teoría psicoanalítica es un discurso sin palabras".⁶ Con esta frase recupera las conclusiones interrumpidas del seminario anterior, el de 1967-68, y además sitúa la dimensión del acto en una inscripción, y no tanto en un franqueamiento. A la hora de explicar esta reinterpretación del acto toma un ejemplo clásico: el de César atravesando el Rubicón. Lo que ahí consideramos acto no es la travesía de ese río, lo que en definitiva no es ninguna proeza; el acto reside en la inscripción simbólica de ese atravesamiento, en la que hay que leer, para empezar, la repetición del salto de Remo sobre el surco trazado por Rómulo en la fundación de Roma y la muerte de aquél a manos éste. En esta repetición se inscribe como lucha fratricida la lógica de la guerra que va a comenzar a resultas precisamente de ese acto. Más aún: ni siquiera el sueño de incesto con su madre que supuestamente habría tenido César la noche anterior a su paso del Rubicón vale como un

franqueamiento. Después de todo, hay otras versiones de ese sueño. Lo que aquí importa, lo que hace de ese paso un acto, es el desafío que César lanza a los augurios y con el cual él mismo se inscribe, violentamente, en un nuevo contexto simbólico irreversible creado por ese acto. Es decir: así quedará para siempre César identificado, de manera imborrable, con ese franqueamiento, en el que surge un nuevo sujeto.

Y si hubiéramos de situar el acto de Cristóbal Colón, tampoco lo haríamos por el esfuerzo técnico que desarrolló en su travesía oceánica, aun cuando en la época fue aquella una acción de gran atrevimiento. Colón siempre inscribió su acto dentro de las coordenadas simbólicas de una realización esotérica, como el cumplimiento de un mandato divino. De tal modo que podríamos considerar quizá que el verdadero acto, del que resultó una nueva inscripción, fue obra de Américo Vespuccio, que dio nombre al continente que Colón descubrió sin saber que lo hacía.

De lo que se trata entonces para nosotros es de articular, dentro de la irrefutable lógica del significante -la que reza: "un significante es aquello que representa a un sujeto para otro significante"- esa nueva figura de la inscripción, del rastro, del rasgo, del trazo, de la marca unaria, la que sólo puede contarse hasta uno, la que no se abre todavía a ninguna serie. En este sentido, adelantando conclusiones, podemos decir que el sujeto, en relación con sus identificaciones, al hacerse representar por un significante, siempre pierde algo; y que eso que pierde no es significante. A partir de ahí, el sujeto de la cadena significativa está obligado a repetir tanto la identificación como la pérdida que ésta comporta.

Lacan tiene planteado así, al empezar su seminario *El reverso del psicoanálisis*, un sujeto de la cadena significativa ligado a una pérdida e inscrito en un discurso. Y si volvemos a la relación que hay entre este Seminario y su escrito *Función y campo de la palabra y del lenguaje*, veremos que la novedad es precisamente que ahora Lacan ya nos ha enseñado a definir la naturaleza de esa pérdida; y, más aún, a convertirla en el motor del discurso mismo. Se trata de una pérdida de goce.⁷ Bastaría referirnos aquí a las lecciones del curso de Jacques-Alain Miller sobre "Los paradigmas del goce",⁸ donde es suficientemente explícito sobre la centralidad de esa pérdida en el punto de la enseñanza de Lacan donde nos situamos. Hasta ahí teníamos situada la pérdida de goce gracias a la castración, lo que nos permitía manejar el goce dentro de una cierta lógica. Ciertamente, la castración se puede definir como una operación significativa sobre el goce del sujeto, a la que además -y esa es una ventaja principal- se le puede atribuir un autor que es su agente: el padre. Y también aquí el Seminario *El reverso del psicoanálisis* introduce una novedad, y es que esa pérdida proviene del propio significante, de resultados de la operación por la que causa a un sujeto. Si la causa de esa operación es, en última instancia, el discurso, entonces se hace posible, y por tanto obligatorio, volver a pensar la categoría del padre como agente de la castración. Esta es una de las razones por las cuales Lacan dedica una parte de *El reverso del psicoanálisis* a reconstruir la noción de padre, como un modo de hacerse cargo de nuestra gran herencia freudiana, y sin dejar nada semejante a quienes siguen su orientación.

La trama del Seminario XVII

Jacques-Alain Miller dividió el índice de su edición del *Seminario* en tres bloques de lecciones. En el primero, vemos cómo Lacan introduce las cuatro formas lógicas que puede tomar el discurso. En el segundo, asistimos al recorrido crítico que hace Lacan a través de las diversas figuras del padre en la obra de Freud. Y, finalmente, en el tercero, leemos el desarrollo que hace Lacan de un punto que introdujo unos años antes: "El inconsciente, es la política".⁹ Veamos con un poco de detalle cada uno de estos tres bloques.

Los cuatro discursos

El primer bloque, que comprende las lecciones 1 a 5, Lacan presenta la condición formal de todo discurso, y las cuatro formas lógicas posibles del discurso. Un discurso, como veíamos, es una enunciación que inscribe un acto. Cuando Lacan dice que hay cuatro discursos está diciendo que hay cuatro formas de inscribir un acto; lo que es lo mismo que decir que existen cuatro maneras de surgir el sujeto de la cadena significante. Cada uno de estos discursos es una forma de detenerse el sujeto en su camino hacia el goce. Es que si hablamos, es para detener el curso de lo que nos llevaría a ser causados exclusivamente por la pulsión de muerte. De este modo, cada discurso responde a la función de mantener el goce del sujeto dentro de los límites del placer. Y aquí hay algo nuevo: mientras que el límite había sido fijado clásicamente -digamos edípicamente-, por la relación con la Ley que ejecuta la prohibición del incesto, en este Seminario Lacan aclara que, en el fondo, no se transgrede nada. Dicho de otro modo: no es la transgresión la que define el acto; el acto consiste simplemente en pasar del derecho al revés de la trama; lo que aquí significa pasar de un discurso a otro.

El discurso, detención del goce en su camino, por la coartada que le ofrece el placer, es lo que mantiene el orden del mundo. Los discursos garantizan la buena circulación del goce: el sujeto busca el goce, y lo encuentra; pero, gracias a la palabra que lo divide entre el enunciado y su enunciación, el encuentro se hace siempre sólo de a poquito, como un exceso controlable, contable: como plus-de-gozar. El resultado es un orden del mundo en el que los discursos giran al son de una música que fue presentada por Platón como la de las esferas, y que en realidad no es más que un runrún adormecedor. Ahora bien, que los discursos no se sitúen mediante la prohibición no les impide -antes bien, ésta es su función-, situar cuatro modos de lo imposible. Recordemos cómo Freud ya había hablado de tres profesiones imposibles: las dos primeras (como decía ya Kant), corresponden a los actos referidos al arte de gobernar y a la educación; la tercera sería el psicoanálisis mismo. A esas tres profesiones Lacan les añade la de hacer desear, como profesión de la histérica.

A la hora de describir sus cuatro discursos, Lacan parte de una formalización que sigue el estilo de una escritura algebraica. En ella quedan definidas cuatro letras y especificados los cuatro lugares que esas letras pueden ocupar. El lugar que la escritura sitúa arriba y a la izquierda es el lugar del orden, o de la orden, el lugar del que surge la voz de mando y la indicación que guía; también es el lugar de la autoridad del saber, el lugar del verdadero maestro. Abajo a la izquierda está el lugar de la verdad, entendida aquí como un funcionamiento, una articulación posible en su medio-decir. Arriba a la derecha sitúa Lacan el lugar del otro, de aquél que trabaja siguiendo las órdenes del amo o la autoridad del maestro. Y abajo a la derecha sitúa Lacan el lugar de la producción, entendida como aquello que cae como resto o como remanente del acto.

Cuatro letras entran en la ronda de la combinatoria determinada por esos cuatro lugares. La primera es S_1 , el significante primero, el significante amo, representante único de algo que tendrá lugar como efecto de esa aparición única. La segunda letra es S_2 , el otro significante, que por el hecho de ser el segundo ya vale por la cadena significante hasta donde ésta quiera llegar a desplegarse. Lacan señala que, tanto como eso, habría podido situar el lugar del Otro con la letra A; pero aquí lo evita porque ese término se presta a ser tomado como un mito. Simplemente, S_2 es el significante del saber; o es también el goce del significante mismo, en la medida justamente en que no hay significante del goce. Es el lugar del esclavo, del que sabe cómo hacer las cosas. Es el lugar donde se realiza el orden como respuesta a la orden que llega del amo o de la autoridad del maestro.

Las otras dos letras son singulares. La letra a es el plus-de-gozar; el resto, el producto, o el desecho del acto definido como una operación significativa. Y es también la causa de la repetición del trazo, del rasgo unario; a causa la escritura del goce. En este sentido, es el lugar del analista. Y, finalmente, \$, el sujeto, o sea el síntoma en tanto que en él se plantea la

cuestión de la vida del ser que habla: "o no pienso, o no soy". Es lo imposible ocupando un lugar; es lo real.

Estos cuatro lugares y las cuatro letras cuyo orden es obligado conservar, definen como posibles cuatro combinaciones. A cada una de ellas le corresponde un discurso.

El primero de esos discursos es el del amo, o maestro, que demuestra el imperio de una ley que se sostiene en una operación significativa que tiende a ocultar todo resto y toda desaparición. Hacer de S_1 el agente del acto permite dejar a S_2 como saber, como el campo en el que el esclavo hace su ejercicio. Y aquí Lacan introduce una variación sobre la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo tal como fuera desplegada por Alexandre Kojève:¹⁰ en realidad, a diferencia de lo que dice Hegel, el amo no proviene de la lucha a muerte de puro prestigio, aquella lucha en la que el esclavo se habría detenido para dejar al otro la libre disposición de su vida, menoscabada de ahí en adelante por la esclavitud. Hegel no recoge el hecho de que también el amo se detuvo en esa vía. Es en este sentido que, allí donde Hegel sólo hace intervenir dos términos, el amo y el esclavo, Lacan dispone cuatro. En esta disposición lacaniana, la que define la situación como discurso, al esclavo le corresponde hacerse con el saber; con el saber qué quiere el amo, mientras éste ni lo sabe ni quiere saberlo. De ese discurso surge una producción: el objeto a , al que Marx llama plusvalía, y Lacan plus-de-gozar. Y queda la cuestión, no planteada ni por Hegel ni por Marx, de cómo vuelve el goce al amo.

En el lugar dominante del discurso de la universidad está el saber; lo que no impide adivinar la acción del amo como su motor. El otro de ese saber, aquello a lo que se dirige como su fin, es un plus-de-gozar, cuyo producto es la división del sujeto, en la medida en que nunca totalizará ese acercamiento del saber al goce. Pero esa formalización del discurso de la universidad nos presenta también la figura del amo moderno: S_2 es la burocracia, el saber funcional que domina la circulación del goce a partir del ideal de un saber total, de un saber sin resto ni división subjetiva. Pero el ideal no es el discurso; lo que es discursivo es que ese ideal no para de desplazar la división subjetiva, creando nuevos síntomas para los que demandará una nueva totalización. El discurso de la universidad es una transformación del amo, a la cual ha contribuido la filosofía desde que existe. En particular, ésta se ha tomado el trabajo de mantener un significativo de amo en el lugar de la verdad; de modo que, sabiéndolo o no, con su mandato "¡Sigue sabiendo!" ha contribuido a la tiranía del saber, al precio de un aplastamiento de la verdad. Para el sujeto que en nuestros días se pone como destinatario de ese discurso, y que vive y se regocia en el elemento de la división causada por la imposible cópula entre saber y verdad, Lacan propone la denominación de estudiante. Con ello quiere decir que, allí donde en el discurso del amo estaba el objeto resultante de la explotación, en el discurso de la universidad encontramos al estudiante.

Todo es más barroco en el discurso de la histérica. En él, la imposible cópula entre saber y verdad ocupa el lugar dominante. Aquel síntoma que veíamos producirse como efecto del dominio de la burocracia, se pone aquí como causa. Y entonces, por una vía inesperada, se entromete aquí la diferencia de los sexos. Pongamos que entre el saber y la verdad hay la misma imposible relación que entre el hombre y la mujer. Entonces veremos que en la medida en que la histérica se quiere poner en el lugar del hombre, su interés es el saber. Pero, como señala Lacan en diversos lugares, la histérica no solamente quiere *hacer de* hombre, sino que quiere *hacer al* hombre, provocándolo a que lo sea, a que ponga en juego su castración. Entonces la histérica se define como aquella que quiere que haya un hombre animado por el deseo de saber, mientras ella esconde su goce, hace de él su tesoro preciado, su *agalma*. A partir de ahí podemos ver que el discurso de la histérica es un discurso del valor, en la medida en que la histérica quiere que el hombre, aquél al que ella dirige bajo la guisa del síntoma que es, sepa hasta qué punto ella es un objeto precioso. En resumidas cuentas, la histérica quiere

que haya un hombre animado por el deseo de saber hasta qué punto ella es una preciosa verdad. Es a partir de aquí que Lacan nos invita a deducir de qué modo el discurso de la histérica también está en el origen del psicoanálisis, cuando el hombre Freud se pone como destinatario de la pregunta, o demanda, histérica. Freud entonces deviene el hombre Edipo enfrentado a la pregunta de la Quimera, aquella pregunta que tuvo el valor de un imperio.

Finalmente hemos de tomar en consideración el discurso del analista, donde lo que domina es el desecho de discurso, y que abre la posibilidad de pensar los efectos de toda clase de restos. Ese discurso no existiría sin la formalización que le dio Freud, y pone al objeto *a* en el puesto de mando. Quien ahí ocupa el lugar del amo es el analista, el objeto *a* como desecho de discurso; pero teniendo en cuenta que ese *a* es ahora el producto de un saber. Para empezar, es el saber que el analista encontró en su análisis y al que con su formación da una consistencia de escritura; pero, a la postre, es el saber nuevo que irá construyendo en la escucha de su analizante y que, como saber inédito, se irá disponiendo en el lugar de la verdad. Hay que añadir a eso que el discurso del analista completa la lista de las cuatro combinaciones permitidas de los cuatro elementos en juego en la estructura del discurso; y eso sin constituirse como metalenguaje de ninguno de ellos, sino como el resultado lógico de una combinatoria que, sin él, permanecería sin escribir. De hecho, el discurso del analista nos enseña que lo más esencial en los discursos es lo que en los otros tres permanece como lo más opaco: el objeto *a*.

Pues bien, una de las tareas principales que se da Lacan el seminario que comentamos, *El reverso del psicoanálisis*, es demostrar que el objeto *a*, que es la clave de todos los discursos, equivale a la función de la repetición tal como Freud la introdujo en el psicoanálisis y tal como constituye el componente esencial del síntoma - más que el Nombre-del-Padre. Más allá de eso, Lacan indica que esbozar un saber sobre la repetición es algo que se hace en el camino hacia el deseo del analista. Señalemos por el momento que la repetición se escribe a partir de su función de trazo o rasgo unario y que, merced a esto, poner el objeto *a* en el lugar dominante del discurso del analista no hace de éste un amo. Lacan resume la posición del analista en su discurso con una frase que enuncia el imperativo al que se somete: "Allí donde estaba el plus-de-gozar, el gozar del otro, yo, en tanto que profiero el acto analítico, he de venir."¹¹ Darle al desecho una posición de dominio es la única manera, no sólo de mantener la posibilidad de que todo el saber venga a ponerse en el lugar de la verdad, sino de causar ese desplazamiento. Y es la escritura misma del discurso del analista la que lleva a Lacan a reformular las relaciones que se establecen entre el saber y la verdad. Si la consistencia del saber proviene del trazo en el que se vacía el goce, donde como en un molde adopta una forma, ese molde no es otro que la parte hueca del objeto *a*, la parte invisible e inaudible del goce que constituye su cara oscura. En consecuencia, mientras que el saber se revela como un medio de goce, la verdad sale volando. Todo está entonces en llegar con la dignidad del caso a ese momento en que la verdad se pierde. Se pierde precisamente cuando desistimos de atraparla. La verdad es un decir en el que se esconde la castración; es por eso que resulta impotente, pues la castración se mostrará en lo más inesperado. Mientras tanto, la función de la verdad será siempre la de poner un límite al saber, tal y como la castración le pone un límite al goce. El mediodecir de la verdad resulta de eso como un lugar de paso hacia el saber. Es el lugar de la enunciación, donde la frase dicha se cuelga de un goce que nunca se dirá del todo. Es Ismena, que prefiere no saber y someterse a su goce, mientras Antígona es el saber subversivo que no renuncia al plus-de-gozar que le correspondería si fuese posible. A partir de ahí, lo que el discurso del psicoanalista pone en juego es la medida en que el saber puede funcionar como verdad, a tiempos.

"Más allá del complejo de Edipo"

En las cuatro lecciones que siguen, Lacan efectúa una operación sensacional. Parte del

discurso del analista, donde el saber está puesto en el lugar de la verdad. A partir de ahí, efectúa un nuevo recorrido por el caso Dora, para leer de qué modo Freud sitúa al padre en el discurso de la histeria. Simplemente, lo sitúa como padre castrado; pero, a través de la castración del padre, claramente evocada en el caso, lo que se lee es que, a Dora, lo que le importa es un saber sobre la verdad. Dora descubre que el padre idealizado está castrado, y que éste es el secreto del amo; pero, por saberlo, paga el precio de la privación. Y ahí Lacan detecta algo más: un error de Freud, que proviene de la substitución que hace de lo que le cuentan las histéricas por el complejo de Edipo. Sin embargo, en ese error está la indicación misma de que Freud, en el complejo de Edipo, sitúa un saber con pretensión de verdad. En el discurso del analista, el complejo de Edipo hace las funciones de S_2 en el lugar de la verdad.

Y ahí hay que dar un paso más. El complejo de Edipo, ciertamente, es un recordatorio del valor de obstáculo de la madre para todo investimento de un objeto como causa del deseo; pero, por lo demás, es inutilizable. Más aún, si el problema del análisis se ha deslizado hacia la gratificación o no de la demanda, es justamente por el carácter inutilizable del complejo de Edipo. Mientras el psicoanálisis se mantenga en esa forma exclusiva de poner el saber en el lugar de la verdad, se mantendrá en la dependencia del mito, del mito freudiano, de esa escritura del nombre del padre que es el nombre de Freud. Mientras ese nombre sitúe para nosotros el lugar de la verdad, sólo podremos recurrir a un mito. Es en este callejón sin salida que Lacan nos propone rehacer todo esto, para poder poner en cuestión el saber que pondremos en el lugar de la verdad. Lacan señala de qué manera el mito de Edipo, tal como lo formuló Freud, da risa a los mitógrafos. Es cierto que Lévi-Strauss, con todo respeto, da la versión completa del mito de Edipo.¹² Lacan cita también a Kroeber, que primero escribió contra *Tótem y tabú*,¹³ pero que años más tarde, tras leer el trabajo de un alumno suyo que cargaba aún más las tintas contra esa obra de Freud, salió al paso de esa precipitación para reconocer que en lo escrito por Freud hay un hueso, algo real logificado de alguna manera.

El mito de Edipo según Freud tiene pues su lugar, que hay que respetar; y lo cierto es que los psicoanalistas lo respetan tanto que, como señala Lacan, no son capaces de hacer nada con él: antes que hablar de eso, se refieren a la madre. Lacan, por su parte, antes de este Seminario sólo habló del Edipo en los términos de la metáfora paterna. Puesto que el mito de Edipo aparece efectivamente en el capítulo V de *La interpretación de los sueños*, titulado "El material y las fuentes del sueño" (que de hecho se refiere al contenido manifiesto de los sueños), habremos de analizarlo, en consecuencia, como el contenido manifiesto de un sueño de Freud. Más precisamente, Lacan lo considera el contenido manifiesto del sueño "*Padre, ¿que no ves que estás muerto?*"¹⁴ Para su análisis, Lacan sigue las tres reconstrucciones míticas del padre en Freud.

El interés reside en que, si consideramos al padre como el agente de la castración, puede ser que le estemos dando a la castración una base muy débil. La castración no es simplemente el lugar de la madre como obstáculo al goce; la castración, en una definición más directamente ligada al discurso, es la privación a la que está sujeto cualquier hombre, que jamás dispondrá del significante de *La mujer*.

La primera figura de ese padre mítico es el del *Edipo* de Sófocles. En su tragedia encontramos situados tanto el acto de matar al padre como la presencia actuante del goce de la madre (en ambos sentidos: el de la madre que goza y el de Edipo gozando de su madre). El anclaje inconsciente del mito reside en el hecho de que, todo eso, Edipo lo efectúa sin saber que lo está haciendo. Lo más valioso de su mito es que, en él, Edipo es inconsciente.

La segunda figura del padre mítico, que intenta ser más completa y apoyarse en la antropología de su tiempo, la de *Tótem y tabú*, proviene de una construcción más retorcida. Freud, en efecto, se empeña en considerar que el acto de dar muerte al orangután fue un acto

real. Pero el resultado de ese mito es muy diferente que en el *Edipo*: al contrario de lo que hace Edipo, los que de ahí surgen hermanados deciden no tocar a las madres, deciden no tocar a aquellas que fueron las mujeres del supuesto amo padre.

La tercera y última versión es la que Freud quiso describir en su libro *Moisés y la religión monoteísta*. La cuestión que plantea Lacan es: ¿para qué necesita Freud a Moisés? No vamos a seguir aquí el perspicaz examen que hace Lacan de la cuestión, con la ayuda de la mejor erudición veterotestamentaria. Resumamos las conclusiones de Lacan diciendo que, en su *Moisés*, Freud, buscando al padre, se encuentra de hecho con la repetición.

Así pues, hay un trauma de nacimiento del psicoanálisis, que ha dejado al padre en el lugar imposible: como padre real, agente de la castración. Recordemos que la castración es la operación real introducida por la incidencia del significante en la relación del sexo; y que esta operación determina al padre como real imposible. De algún modo, más que el hecho de que al padre le corresponda ser el agente de la castración, es la castración la que provoca la creación de un mito en el que poder situar a un agente. Ahí nos enseña Lacan a leer la deuda que Freud mantuvo con la histérica, que le inspiró la idea de poner al padre omnipotente en el principio del deseo. Lo que introducen los cuatro discursos de Lacan, y que nos permiten dar ese paso más allá del Edipo freudiano, es la demostración de que un padre tiene la relación más lejana con el amo. Si, siguiendo la fórmula del discurso del amo, tomamos en cuenta que un significante cualquiera puede ocupar el lugar dominante, habrá que convenir que los significantes no guardan entre sí ninguna relación de filiación, y que nadie es el padre de los significantes. Para localizar el lugar del padre hemos de partir de otras categorías. Si nos mantenemos en los términos que requiere la formulación de los discursos, quizá -propone Lacan- el padre es aquello que nunca fue dicho en la mediodicción de la verdad. En apoyo de esta lectura Lacan aduce que el padre aparece como aquél que no sabe nada de la verdad. Para ser un padre -no sólo padre real de lo ya creado, sino padre creador de lo real- hay que ignorar ferozmente algunas cosas. Aquí viene en nuestro apoyo el caso de Yahvé, invocado por Freud, y que realiza la posición de la más feroz de las ignorancias.

"El reverso de la vida contemporánea"

En estas últimas lecciones de su Seminario XVII, Lacan se refiere a las formas que adopta el discurso del amo en la época actual y cuál es, en consecuencia, la posición del discurso del psicoanalista. Para situar el discurso del amo, sólo hay que seguir las dos dimensiones fundamentales que ese mismo discurso permite localizar en la vida contemporánea. De un lado, el mundo está hoy poblado de ondas -electromagnéticas, o las que se descubran-, lo que es tanto como decir que cualquier cosa que tomemos en consideración aparecerá sumergida en el campo de la ciencia. Para referirse a esta situación de la ciencia omnipresente, Lacan inventa el término de *aletosfera* (tal como se dice atmósfera, biosfera, zoosfera, o incluso la noosfera ideada por Teilhard de Chardin). La aletosfera se refiere a un universo en el que sólo circula la verdad, pero aquí teniendo en cuenta que se trata del modo científico de tomar la verdad, la verdad en su valor facial, desconectada de todo sujeto. Este es pues nuestro elemento, el de la ciencia como discurso de un saber sin sujeto, pero que no obstante oculta el artificio con el que se sostiene: el de un Dios que sería la garantía de la verdad. Del otro lado, y como consecuencia de esa aletosfera, el mundo aparece hoy poblado de lo que viene a ser su perfecto contrario: lo que Lacan llama las *latosas*, término construido a partir de la palabra griega *lethé*, olvido, y que encontramos en el nombre de Leteo, el río infernal en que las almas bebían para olvidar. Con este término Lacan denomina los olvidos que permite ese elemento de la verdad, olvidos que forman vacuolas, como las zonas de sombra de un radar, o las que llamamos, en nuestra época de teléfonos móviles, las zonas sin cobertura. De estas dos dimensiones proviene la definición de la verdad con la que trabaja el discurso del psicoanalista. La verdad ha dejado definitivamente de conocer lo real; lo real se sitúa en aquello de lo que es

imposible demostrar su verdad. La verdad queda protegida por la impotencia generalizada.

Así pues, el hecho político fundamental para el psicoanálisis es la modificación que se ha producido en el discurso del amo. La descripción más extrema de esta situación la dio Jacques-Alain Miller en el XXX Congreso de la AMP en Comandutuba: el mundo actual es el mundo del discurso analítico; lo cual hace que el olvido de ese mismo discurso sea hoy fácil y gratuito. Esta modificación del discurso del amo empezó hace ya mucho tiempo, en los orígenes del capitalismo, cuando se empezó a contabilizar el plus-de-gozar y se produjeron las primeras acumulaciones de capital. Los maestros de esa contabilidad fueron Lutero y Calvino, y también los mercaderes genoveses y de otros lugares. Cuanto más se apoya el discurso del amo en el plus-de-gozar, más inatacable en su imposibilidad aparece el S_1 .

Esto tiene unas consecuencias prácticas innegables. En primer lugar, en lo que se refiere a los grupos humanos, hemos de contar con un aumento incesante de la segregación en todas sus formas; en segundo lugar, en un plano más personal, desaparece completamente la vergüenza. Verdaderamente, el futuro esbozado en 1970 por Lacan se ha verificado completamente y, en las coordenadas de lo que hoy aún puede ser considerado como trágico, la vergüenza no desempeña ningún papel. La vergüenza trágica de Ajax, que se da muerte tras haber diezmado el rebaño de carneros creyendo que era el ejército griego, transformada por el arte de Cervantes en el episodio quijotesco del degüello de los odres de vino, ha quedado reducida hoy a la contabilidad de los destrozos, al modelado del episodio en un reportaje de masas y a la retirada discreta de su autor fuera de un escenario llamado público, aquel que para los griegos era la *polis*. En tercer lugar, en esta lista de consecuencias nos queda una modificación de la que el psicoanálisis como discurso ha de hacerse cargo especialmente, pues es su piedra fundamental: la verdad se ha convertido en un lugar de paso, y nada es incompatible ahora ya con ella. El psicoanalista ha de tomar nota de esa nueva definición, sin renunciar a operar con ella. Puede hacerlo, pues el discurso que lo soporta le ha llevado hasta ahí, hasta ese reconocimiento del trasfondo de la vida contemporánea. Puede hacerlo, pues sabe que la verdad no se dice toda, que no hay verdad de la verdad, y que nada es incompatible con ella. Puede hacerlo, pues el psicoanalista ha aprendido que no puede estar casado con la verdad, que la verdad adormece, y que por ello no debe ir demasiado lejos con ella. En otras palabras, el analista no debe incordiar a la latosa.

Quizá podamos condensar del Seminario de Jacques Lacan *El reverso del psicoanálisis* de una manera cuasi-axiomática: (1) El psicoanalista, como efecto de discurso, causa el deseo del analizante. (2) No hay discurso sino del goce. (3) El goce, el lenguaje sólo lo obtiene insistiendo en la repetición. (4) Lo que se repite es una pérdida, que da cuerpo al plus-de-gozar. (5) No se transgrede nada, sólo se discurre. (6) En todo campo formalizado de la verdad, hay verdades que no se pueden demostrar. (7) La verdad es un lugar de paso. (8) La verdad es la impotencia.

Comentarios de Jacques-Alain Miller

En 1992, poco después de la publicación del texto establecido del Seminario de Lacan que nos ocupa, Jacques-Alain Miller presentó en la Sección Clínica de Burdeos una lectura de su contenido.¹⁵ Mientras que lo que hasta aquí hemos descrito responde a algo así como una geografía superficial del Seminario de Lacan, en su presentación, Jacques-Alain Miller destaca algunas de las líneas de fuerza que no aparecen en un primer examen y que indican su sentido capital.

La primera noción que hemos de incorporar a nuestra lectura del Seminario es la pulsión de muerte. Un discurso, en el sentido que le da Lacan, que sigue en esto directamente a Freud, es la forma que toma el trayecto elegido por un sujeto para ir hacia la muerte. De ahí que las

cuatro letras, en su ronda interminable, se asemejen, sí, a una danza de la muerte. Por esta vía, el seminario XVII recupera el valor de los hallazgos freudianos de *Más allá del principio de placer*. Si hasta ahí en la obra de Freud la ronda la creaba el paso de un significante a otro (desde *La interpretación de los sueños*) a partir del viraje de los años '20, lo que marca el camino en el que se desplaza el sujeto es la extracción de goce que le es posible llevar a cabo.

El principio lógico y clínico de la cuestión es que la operación a la que se entrega el sujeto del discurso es la de conquistar y aceptar una moderación del goce; goce cuya consumación equivaldría a la muerte. ¿La muerte del sujeto o la muerte del cuerpo? Tanto da, porque en esta lógica el cuerpo es el portador necesario del modo de gozar del que se trata. La pulsión de muerte hace equivalentes al cuerpo y al sujeto. Los discursos son modos de obtener, mediante el significante, no el goce completo inexistente, sino un plus-de-gozar proporcionado a la parte del cuerpo que el sujeto pone en juego. De ahí la afirmación de Lacan en este seminario, según la cual el saber es un medio de goce: si todo saber es significante que circula, habremos de decir que, si circula, es porque está empeñado en la extracción del poco de goce que puede; también habremos de decir que si el sujeto se empeña en el significante, es porque, en ese empeño, siempre extrae un poco de goce.

Los cuerpos son domesticados pues por el significante, en tanto que éste localiza la pulsión de muerte. De este modo, por la conexión del saber con el goce, el significante viene a tener dos caras: si de un lado produce goce, del otro "borra un goce original del que hemos de decir que no sabemos nada",¹⁶ pues el saber siempre será segundo respecto de él.

El goce es un rastro que se pierde en tanto que se crea. Lo que cuenta entonces en los discursos no es tanto la verdad como la dinámica del exceso. La gran novedad de este Seminario es su demostración de que esa dinámica del exceso no está dictada por el interdicto (la prohibición) y su transgresión, sino por el trazo que la repetición deja en el cuerpo-sujeto. Así no hace falta un padre que sostenga una Ley que el sujeto habrá de violar para acceder a un goce que pueda considerar como propio. A partir de la lógica del rastro y del trazo, el propio plus-de-gozar obtenido frena al goce en su camino ineluctable hacia la muerte.

Lacan enseña a leer algo nuevo en la obra de Freud. Tal como no hace falta un nombre del padre para sostener la Ley, tampoco, en el límite, haría falta el nombre de Freud o, lo que es lo mismo, el inconsciente freudiano, para localizar el saber nuevo introducido bajo el nombre de psicoanálisis. Basta con la repetición; basta con la repetición del goce, la que llevaría hasta la extinción, para crear esta forma de orden que llamamos un síntoma. Con lo que se ve la operación hercúlea de Freud, cuando en *Más allá del principio de placer* se da el trabajo de borrar el rastro de su propio nombre, o al menos de reducirlo a un rasgo, a una marca. Es para nosotros el rastro del que surgió un saber que pasó a lo real, donde desaparece.

Freud, el trazo y la repetición

El Seminario XVII -como no lo es ninguno de los de Lacan- no es un libro oracular y estático, sino el rastro que va dejando en su avance, y que podemos leer como un tapiz que se va urdiendo: unos hilos aparecen, luego pasan al revés de la trama, para volver a salir más allá, hasta que vuelven a desaparecer a la espera de un nuevo surgimiento. De estos hilos tomamos ahora uno, el que responde a esa idea del trazo o rasgo tomado como nuevo fundamento de la repetición freudiana.

En la obra de Freud *Más allá del principio de placer* encontramos una explicitación clínica de ese rastro o trazo, a partir de cuatro observaciones muy luminosas.¹⁷ La primera corresponde a la que se llama neurosis traumática y que también podría denominarse neurosis de terror. Ese síntoma se manifiesta como la repetición de un terror que apareció por sorpresa. Dada una

primera situación en la que el sujeto se vio enfrentado a una situación terrorífica inasimilable, esa situación se repite, como espontáneamente, sobre todo en los sueños, dando lugar de nuevo a un terror que ahora sería infundado.

La segunda observación puede denominarse clínica por la gracia de Freud, que fue el observador privilegiado del juego de su nietecito y lo elevó a la categoría de paradigma. Recordemos que se trata de un niño pequeño que juega a que algo "se va". El juego se desarrolla en cuatro tiempos. En primer lugar, el juego toma la forma de hacer desaparecer objetos, arrojándolos lejos y pronunciando el vocablo "o-o-o-o", que Freud lee inmediatamente como "*Fort*", lo que se podría traducir como "¡fuera!". A ese primer tiempo de desaparición de los objetos, el niño le añade un segundo tiempo, el de hacerlos reaparecer a la vez que pronuncia un segundo vocablo "*Da*". En el tercer tiempo del juego es él mismo quien se hace desaparecer, o más bien hace desaparecer su imagen en el espejo, a la vez que grita: "*Bebi o-o-o-o!*". El cuarto tiempo corresponde a la desaparición real de la madre, que no era otra que la hija de Freud que murió en la famosa epidemia de gripe de 1918.¹⁸

La tercera observación corresponde a la repetición que puede darse en el transcurso de una cura analítica, en los fenómenos de la transferencia. En ese elemento de la transferencia, la repetición se presenta como una compulsión a no curarse del síntoma mismo a causa del cual el sujeto demanda precisamente una cura.

En cuarto lugar, Freud observa de qué manera los fenómenos de la repetición se encuentran también en la vida de los no neuróticos. El síntoma se presenta aquí con su característica universal, como el modo de organizar el goce de un sujeto, independientemente de su concordancia o discordancia con cualquier posible función normal o natural. Freud cita el caso de una mujer que se casó tres veces, las tres veces el marido enfermó y ella debió cuidarlo en el lecho de muerte. Podemos citar el caso de un hombre que enviudó hasta cinco veces y volvió a casarse otras tantas. Vemos aquí de qué manera el amor se hace receptor del rasgo ideal que se repite, y que hace atractivo al sujeto. Serían inacabables los ejemplos de esos tipos de repetición que podemos encontrar en la vida de los seres hablantes. Freud habla de un aspecto "demoníaco" de la repetición, sin duda pensando en Sócrates y su *daimon*, que le indicaba sus modos de gozar.¹⁹

Tomemos como primera enseñanza de estas observaciones que en ellas vemos cómo cada sujeto encuentra su modo de construirse un semblante de Otro en el que aparece, como un trazo escrito en el muro del amor, una ley. Los mitos recogen esa cualidad repetitiva de los circuitos del goce en el saber. Freud habla de Tancredo y Clorinda, pero sin duda no sería difícil encontrar ese elemento como una característica general de los mitos; recordemos si más no el mito de Edipo.

Lo que importa aquí es la conclusión a la que llega Freud, y que cambia la historia del psicoanálisis. "La repetición, dice Freud, nos aparece como más originaria, más elemental, más pulsional [*Triebhaft*] que el principio de placer que ella destrona".²⁰

La repetición en el Seminario Los cuatro conceptos del psicoanálisis

En 1963, Lacan presentó la repetición como uno de los conceptos fundamentales del psicoanálisis, independiente del inconsciente, de la pulsión y de la transferencia, los cuales prestan a confusión con ella. Si examinamos las lecciones del Seminario XI, observaremos que Lacan dedica a la repetición tan sólo una lección y media, más o menos, interrumpido luego por la publicación de la obra póstuma del que fue su amigo, Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*. De algún modo se nos presenta esta coincidencia como un caso práctico de repetición.

Sin embargo, en las páginas que ocupa su lección sobre el tema, Lacan tiene tiempo de destacar algunos de los elementos sobresalientes de la repetición, y de anunciar el papel fundamental que tendrá en sus elaboraciones posteriores. Lacan inicia su recorrido subrayando que va a decir algo nuevo sobre la repetición. Lo que Freud dijo sobre el tema no ha sido entendido por quienes en la comunidad analítica piensan, y hay que volver por tanto a la lectura del artículo "Recordar, repetir y reelaborar",²¹ y del libro *Más allá del principio de placer*. Si recuperamos la enseñanza de Freud en los términos de la estructura, viene a decir Lacan, podremos definir la repetición como el acto por el que la cadena significativa evita siempre una misma cosa. Dicho de otro modo: los circuitos de la palabra no llegan a todas partes; y ese lugar adónde no llegan es del mayor interés, pues ahí reside el núcleo del ser del sujeto.

De otro lado, para entender la innovación de Freud, hay que darse cuenta, como enseña Lacan, de que no es precisamente en las histéricas donde Freud encuentra la repetición. Es que precisamente, cuando el psicoanalista Freud ocupa el lugar del padre en la transferencia, el pensamiento parece no evitar nada; la rememoración parece llegar hasta el fondo, hasta donde se produce el equívoco del llamado recuerdo traumático. Si precisamente el deseo de la histérica es sostener el deseo del padre, la repetición, como emancipación que es de ese deseo, no responde a la cura catártica.

En *Más allá del principio de placer*, refiriéndose a la compulsión de repetición, Freud utiliza el término de "dominio": "Cada nueva repetición, dice por ejemplo, parece perfeccionar ese dominio procurado (...)".²² La pregunta que se impone aquí es entonces: ¿dominar qué? Y también: ¿quién domina? Estas preguntas, que se quedan por el momento sin respuesta, llevarán a Lacan hacia la constitución de las cuatro formas de discurso, entre las cuales el del amo responde a la necesidad de situar ese dominio.

La relación entre la repetición y el nombre del padre se ilustra con el sueño "*Padre, ¿que no ves que ardo?*".²³ Lacan nos muestra de qué manera no se trata aquí solamente de una formación del inconsciente; lo que está en juego en ese sueño es una repetición, que debemos situar en la pérdida que se hace presente en la zona que se despliega entre el sueño soñado y el despertar. Lo que se evoca en él es el encuentro inmemorial, inconmemorable, de un padre. No el que se produce con este padre en particular, sino con aquello que remite a aquel padre que nunca será el primero, que nunca se encontrará.

Esta no deja de ser precisamente la pregunta de Kierkegaard, quien, en sus esfuerzos por responder a ella, nos dejó dicho algo sabio sobre la repetición. "Cuando los griegos afirmaban que todo conocimiento era una reminiscencia, dice Kierkegaard, querían decir con ello que toda la existencia, esto es, lo que ahora existe, ya había sido antes. En cambio, cuando se afirma que la vida es una repetición, se quiere significar con ello que la existencia, esto es, lo que ya ha existido, empieza a existir ahora de nuevo."²⁴ Lo interesante aquí es el fondo de contingencia al cual apela este concepto de repetición y que permite evitar todo antecedente a una situación que hay que pensar como completamente nueva. Este es el concepto de repetición, y que le da pie a Kierkegaard para definir la serenidad: el que consiste en actuar siempre como si fuera la primera vez, y autorizando en el acto su repetición. Digamos que es la serenidad que se obtiene al final de un análisis. Ciertamente, Kierkegaard da luego a su definición de la repetición un carácter religioso. Por ejemplo, hablando de Job, dice: "En el orden de las cosas profundas de que estamos hablando solamente es posible la repetición espiritual, si bien ésta nunca podrá llegar a ser tan perfecta en el tiempo como lo será en la eternidad, que es cabalmente la auténtica repetición."²⁵

El primer trazo, según Shi Tao

Sabemos algo de las lecturas efectuadas por Lacan sobre el tema de la repetición entre ese

Seminario XI y el Seminario XVII del que nos ocupamos. En particular, es conocida la relación intelectual que Lacan mantuvo con el sinólogo, escritor y académico François Cheng. Nacido en China en 1929, François Cheng vive desde hace muchos años en Francia, donde ha publicado numerosos trabajos sobre arte y literatura chinas, así como novelas y libros de poemas. Judith Miller publicó en la revista *L'Âne* una interesante entrevista con François Cheng.²⁶ En ella que cuenta de qué manera, a partir de 1969 -justamente el año del Seminario XVII- mantuvo largas sesiones de trabajo con Jacques Lacan. Es conocido que Lacan había estudiado chino anteriormente, pero el objeto de las sesiones de trabajo con Cheng fueron tres obras clásicas de la cultura china: *El libro de la vía y de su virtud (Tao Te King, o Libro del Tao)* de Lao-Tsé, el *Libro de Mencio*, y el *Tratado de pintura* de Shi Tao.

No llegaríamos a afirmar que este trabajo de lectura de textos clásicos chinos constituyera la fuente oculta de la que surgió el Seminario *El reverso del psicoanálisis*, pero algo hay de ello; cuando menos, parece que esas lecturas ampliaron aquella serenidad que se deduce de la repetición freudiana.

El interés de Lacan por estos autores es anterior; por ejemplo, en la lección del 12 de abril de 1967 correspondiente a su Seminario *La logique du fantasme*, Lacan ya se había referido a Shi Tao. La ocasión se la dio la publicación en una revista de Arte Asiático de un artículo que Lacan recomienda a sus oyentes, y en el que se puede encontrar, dice, lo mejor sobre el tema del rasgo unario.²⁷ Añadamos que fue precisamente en esa misma lección en la que Lacan introdujo la idea de que -según la formulación del momento- "el gran secreto del psicoanálisis es que no hay acto sexual". O, lo que viene a ser lo mismo, que no hay inscripción del sujeto en ninguna conjunción con el otro sexo.

El artículo de Ryckmans, que se volvió a publicar más tarde en forma de libro, es ciertamente un verdadero tesoro de sabiduría, y no sólo sobre el arte de la pintura china. Tomaremos de él tan sólo algún elemento de los que permiten pensar la escritura como algo anterior al habla, de lo que depende el "discurso sin palabras" deseado por Lacan.

Shi Tao es uno de los nombres que adoptó un pintor y calígrafo chino del siglo XVII. Su significado viene a ser algo así como "ola de piedra". Esto ya nos sitúa en el corazón del asunto: se trata de sostener la conjunción de lo más rígido con lo más fluido, de la piedra con el agua. Proponemos que esta conjunción de contrarios forma parte de la naturaleza misma de lo que Lacan concibe como el rasgo unario. En apoyo de esta opinión, recordaré una frase del artículo de Freud, "Pulsiones y destinos de pulsión": "Podemos descomponer, dice Freud, toda la vida pulsional en oleadas similares, separadas en el tiempo, y homogéneas dentro de la unidad de tiempo (...), las cuales se comportan entre sí como erupciones sucesivas de lava. Entonces podemos imaginar que la primera erupción pulsional, la más originaria, prosigue inmutable y no experimenta desarrollo alguno. La oleada siguiente está expuesta desde el comienzo a una alteración, por ejemplo la vuelta a la pasividad, y se agrega con este nuevo carácter a la anterior, etc. Y si después se abarca con la mirada la moción pulsional desde su comienzo hasta un cierto punto de detención, la sucesión descrita de las oleadas proporcionará la imagen de un determinado desarrollo de la pulsión."²⁸ La lava, en efecto, es una "ola de piedra"; la solidificación de sus oleadas produce crea el efecto de una historia en la que se cuaja algo que su surgimiento fue perfectamente fluido y maleable. La petrificación de una primera oleada constituye el lecho duro por el que deberá discurrir una nueva oleada. Esta metáfora de Freud parece entonces seguir el pensamiento del calígrafo chino: si la tinta proviene de la piedra, recupera su condición lapidaria una vez que la mano del calígrafo ha seguido los movimientos de su cuerpo que le llevan a escribir el trazo adecuado.

Shi Tao fue primero calígrafo, y luego se hizo pintor. Los especialistas en arte chino suelen referirse a la continuidad que existe entre la caligrafía y la pintura chinas. El tratado de pintura

de Shi Tao fue escrito, según cuentan los eruditos, como una reacción contra el academicismo eclectista de la época Ming, anterior a él en un siglo. Lo que quiso dejar por sentado Shi Tao fue la naturaleza del origen de la escritura y de la pintura, y la necesidad para el artista, y para el arte también, cuando busca la excelencia, de un retorno a esos orígenes. Su libro tiene una gran influencia del libro del Tao; incluso se lo puede considerar como una aplicación de los principios del taoísmo a la caligrafía y a la pintura. Lo que aparece como fundamento de ambas es que el gesto creador del hombre no se puede separar del principio que preside a la creación del universo.

François Cheng publicó un libro que reproduce una buena colección de pinturas de ese Shi Tao, titulado *Shitao. La saveur du monde*.²⁹ Para referirse al arte de ese autor, Cheng habla de "pintura oracular". La pintura es como la escritura: no es reproducción más o menos artística de la realidad, sino que se presenta como una guía que, introduciendo una cierta cantidad de enigma, conduce a la mirada hasta que puede leer la realidad de una nueva manera.

El primer capítulo del tratado teórico de Shi Tao, que es muy conciso, tiene como título: "El Trazo Único de Pincel",³⁰ en el que hace la teoría de lo que Lacan denominó *le trait unaire*. Las primeras frases del tratado dicen así: "El Trazo Único de Pincel es el origen de toda cosa, la raíz de todos los fenómenos; su función es manifiesta para el espíritu, y escondida en el hombre, pero el vulgo lo ignora. La regla del Trazo Único de Pincel debe establecerse por sí misma. El fundamento de la regla del Trazo Único de Pincel reside en la ausencia de reglas que engendra la Regla; y la Regla así obtenida abraza la multiplicidad de los seres."³¹

Como hemos comentado, esto vale tanto para la técnica del calígrafo como para la del pintor. Vemos de qué manera, a partir de éste punto, la técnica es solidaria a un acto de creación del ser, al cual están convocados todos los seres. Ciertamente, lo primero que hay que aprender en el arte es el primer trazo, es decir, hay que aprender a fundamentarlo en la contingencia, para la cual el cuerpo da su apoyo; lo demás se seguirá de ese trazo. Prueba de ello es que cuando un crítico de arte estudia una pintura china, no parte de una primera visión del conjunto de la obra, sino de la forma singular del trazo. Ese trazo es lo más personal y original; es lo imposible de copiar, pues en el trazo mismo se condensa todo el arte de escribir o pintar. El trazo viene del cuerpo, de su singularidad; recoge la forma irrepetible del gesto de cada cual. El trazo recoge todo lo que cuenta del movimiento mismo de la creación. Es a partir de esa singularidad imprevisible que se abre entonces el espacio de la significación.

La idea que nos interesa aquí es que la creación no es "ex-nihilo". La nada no preexiste al ser que aparecerá cuando se produzca el gesto del artista. Antes del trazo único no hay nada, ni siquiera el papel, ni siquiera la nada. Es el primer trazo, el rastro único e irrepetible, el rasgo unario, lo que hace aparecer la nada, el vacío que lo separa de todos los demás trazos. En esta concepción, el vacío no se presenta pues como algo originario, sino que es un vacío obtenido a partir de la creación. Es lo que Shi Tao denomina el vacío-mediano, el que se inscribe entre el primer trazo y todos los demás.

Traducido a los términos de la estructura, es el vacío que se instala de manera irreparable entre S_1 y S_2 . Más aún: es precisamente ese vacío el que hace pasar del rasgo o trazo unario al segundo; con lo que el trazo primero deja de serlo para pasar a ser un significante. Dicho de otro modo, el S_2 es el Otro, lo que se precipita a llenar el vacío que crea la aparición del S_1 ; pero S_2 nunca podrá rellenarlo. Siempre quedará un resto; y eso es lo que hace de S_2 una serie que debe continuar.

Lo que detiene la continuación de la serie de los S_2 es el sujeto del deseo. En la pintura, ese deseo se materializa en la captura de la mirada del espectador: ese es un punto de detención. En el lenguaje, la serie continúa hasta el resto de fantasma que llamamos síntoma -función

individual- o la regla directriz adoptada por un sujeto para su conducta.

El reverso de la repetición

A partir de ahí, volvamos a lo que Lacan introduce, sobre la repetición, en el seminario *El reverso del psicoanálisis*.

Partimos de la alusión que hace Lacan, ya en la primera lección del Seminario, a un párrafo de sus *Escritos*. Se trata de unas frases que se encuentran en uno de los textos redactados por Lacan hacia 1966, cuando preparaba sus escritos para su publicación en libro. El texto, al cual alude también Jacques-Alain Miller, se titula "De nos antécédents". En él encontramos precisamente los antecedentes del término de "reverso" de ese Seminario.

Dice así Lacan: "Freud en su 'Más allá' da cabida al hecho de que el principio de placer, al que dio en suma un sentido nuevo al instalar en el circuito de la realidad, como proceso primario, la articulación significativa de la repetición, viene a tomar uno más nuevo aún por facilitar el derribo de su barrera tradicional del lado de un goce - cuyo ser entonces se reviste con el masoquismo, o incluso se abre sobre la pulsión de muerte. ¿Qué resulta en estas condiciones de aquel entrecruzamiento por el cual la identidad de los pensamientos que provienen del inconsciente ofrece su trama al proceso secundario, permitiendo a la realidad establecerse a *satisfacción* del principio de placer? He aquí la pregunta en que podría anunciarse ese modo de abordar por su reverso el proyecto freudiano, tal como hemos caracterizado recientemente nuestro modo de hacerlo."³²

Intentemos una explicación de este párrafo complicado. Partimos del hecho de que Freud dio un sentido nuevo al principio de placer: instaló la realidad en el circuito que responde a ese principio. Pero esa realidad no la instaló como algo secundario, algo que estaría en el mundo y respecto de lo cual el sujeto hubiera de negociar sus posiciones. La realidad de la que se trata es la del proceso primario, que hay que entender como la articulación significativa de la repetición.

Quizá nos acostumbramos a tomar la repetición como una operación significativa, tal como la podemos encontrar recogida en el texto de Lacan sobre "La carta robada".³³ Lo importante del Seminario XVII es que la repetición viene a tomar un sentido nuevo, más allá de la repetición significativa. El sentido de la repetición hemos de buscarlo en el forzamiento de su barrera tradicional, la que el placer induce del lado del goce. El ser del goce, entonces, de un lado se prende a partir del masoquismo y, del otro, se abre sobre la pulsión de muerte.

El problema a resolver es el siguiente: ¿qué llega a ser en estas condiciones el entrecruzamiento de las cadenas significantes por el cual la identidad de los pensamientos que provienen del inconsciente ofrece su trama al proceso secundario, permitiendo así que la realidad se establezca dando satisfacción al principio de placer? Ese "dar satisfacción" tiene un doble sentido.

Es a partir de esta pregunta que se podría anunciar una retoma por su reverso del proyecto freudiano. Partamos para ello de una secuencia en dos tiempos en la obra freudiana. En el primer tiempo, tenemos el inconsciente como aquello que permite situar el deseo. El deseo se presenta así como deseo del Otro. Ahora bien, siguiendo la vena de ese primer descubrimiento, Freud se ve llevado a formular algo que no parecía imponerse en el primer tiempo, lo que denomina la repetición. En el segundo tiempo del proyecto freudiano encontramos entonces la repetición descrita como un retorno de la vida a lo inanimado, y ésto siguiendo unos caminos que siempre son los mismos, trazados de una vez. Esto significa que los ciclos en los cuales la vida se conserva y se reproduce no son solamente los que dicta una

bionecesidad y la satisfacción que se produce en los órganos que responden a ella, sino que incluyen algo diferente, algo que arrastra la vida hacia un retorno a lo inanimado.

El límite ideal, el horizonte del ciclo de la repetición es el goce. Y el análisis de la estructura del goce enseña que, en tanto que el ser hablante goza, quiere morir. El goce requiere la repetición; la estructura del goce es la repetición, entendida como aquello que lleva a la muerte. Ahora bien, si es así, ¿por qué subsiste el ser hablante?

En primer lugar, por el principio de placer, en tanto que la obtención del placer pone un límite al goce. El principio de placer es aquél por el cual el sujeto dice "no quiero más goce"; es el principio de la mínima tensión. Cuando las cosas van bien, esa tensión corresponde con la mínima necesaria para que la vida subsista. Pero esto quiere decir que, del goce, nunca se obtiene nada más que un plus: un plus-de-gozar. Y también que, en el nombre del principio del placer, hay una pérdida de goce. Es lo que Freud teoriza como el objeto perdido.

En segundo lugar, si el ser hablante subsiste es porque el saber también pone un límite al goce. Y si el saber es lo que hace que la vida se detenga en un cierto límite hacia el goce, es porque el saber proviene de una relación primitiva con el goce. Después del comentario sobre el trazo, podemos ver de qué manera el saber se origina en el rasgo unario, y en qué medida ese mismo rasgo que es un trazo de goce solidificado, imborrable, convoca al cuerpo más allá de sus funciones vitales.

Habría una tercera respuesta: es el masoquismo lo que mantiene en vida al ser hablante. Pero es porque en ese "masoquismo" vienen a coincidir los límites del placer y del saber. Lacan nos invita a leer en el escrito de Freud *Pegan a un niño*³⁴ la lógica del plus-de-gozar en tanto que éste se liga al saber. En cualquier caso, parece paradójico que el masoquismo se presente como una preservación de la vida; pero Lacan nos advierte de que el forzamiento del masoquista es en general muy pequeño si lo comparamos con el límite al que podría llegar. Además de eso, señala dos detalles en el masoquismo que hay que tomar en cuenta. El primero es el contrato cifrado que antecede al acto masoquista. Gilles Deleuze, en su presentación de Sacher Masoch³⁵ lo detectó de manera brillante, y por primera vez en la historia del psicoanálisis: lo que importa en la perversión masoquista es el contrato. Y ese contrato no es ni más ni menos que una forma de saber organizado, y escrito. El segundo detalle es el valor del latigazo como tal. Los azotes se cuentan, sí; pero es que además son en ellos mismos una escritura: son un rastro de goce, un trazo unario marcado sobre la piel; son el rasgo del masoquista. De hecho, el latigazo es la forma más simple de la marca sobre el cuerpo; y a partir de ahí es origen del significante, en tanto que por el significante el sujeto se muestra como objeto de goce.

Una escritura condensa pues en sí misma el factor de plus-de-gozar y el factor de marca generadora del significante, del saber articulado.

Vuelta a empezar

Volvamos al comienzo: tenemos el discurso, que gira, que mantiene el runrún del placer en el que se acomodan como pueden los sujetos. De esa circulación, cada sujeto obtiene un plus-de-gozar, y ahí se detiene. Pero con ello se ha generado una pérdida, porque el significante nunca es el adecuado. Luego, hay que recuperar esa pérdida; y eso hay que hacerlo, por supuesto, en el discurso. Con lo que hay que volver a empezar.

Pero hay que volver a empezar de una manera especial: no como una rememoración, ni como una conmemoración, ni siquiera como un retorno de lo reprimido. La lógica del goce, que es lo que busca describir Lacan, impone una lógica de la repetición de nuevo cuño. Según esta

lógica, se trata de realizar lo que habíamos encontrado descrito en Kierkegaard: la repetición tal como ella puede traer, de nuevo, una primera vez. Eso es lo que significa el rasgo unario: que cada rasgo es tomado como el primer y único trazo.

Un significante solo no es nada: sólo es aquello que representa a un sujeto para otro significante. Por su lado, el trazo, el rasgo unario, se presenta por lo que es, vale por sí mismo. Esto quiere decir que, a diferencia del significante, no es una función de representación. El trazo no representa a un sujeto para otro significante. Es por esto que siempre es el primero, el que se empieza a contar como uno. Y es también por eso que se lo puede considerar como anterior -al menos lógicamente- a la estructura del lenguaje.

Más aún: es de ese rasgo que surge la estructura del lenguaje, en una inversión del orden lógico del estructuralismo clásico. Primero está la letra, bajo la forma del rasgo, del trazo, del azote, de la marca; y, ésto, en silencio.

Para el animal no hay distancia entre el goce y el cuerpo. En cambio, para el ser hablante, el goce es correlativo de la entrada en juego de la marca, del rasgo unario, del trazo, esto es, de aquello que lo marca para la muerte. Esto es la pulsión de muerte, la del ser hablante: la inscripción del goce provoca una separación entre el goce y el cuerpo.

Tenemos pues que el lenguaje nos marca para la muerte. Y sin embargo, el rasgo unario no es el "origen" del lenguaje: no hay que preguntarse por el origen del lenguaje. Recordemos que el efecto del trazo en los discursos se encuentra en dos lugares: en primer lugar, en el S_1 , tomado como "dicho primero", como imposición de un uno y del vacío que lo acompaña; y con la exigencia supuesta del S_2 que vendría a rellenar. En segundo lugar, el efecto del trazo se encuentra en el objeto a , como rastro de goce, como una pérdida que, en la lógica propia del fantasma, es equivalente a un plus de gozar.

Este es el origen; este es el lugar donde Freud se esforzaba por poner a un padre.

La lección de Lacan en este seminario es, por tanto, que el comienzo no es un acto. El acto sólo lo es de un discurso ya constituido.

Notes

1. J. Lacan, "Función y campo de la palabra y del lenguaje", en *Escritos*, México, Siglo XXI, 1984, pág. 241.
2. J. Lacan, "Allocution sur les psychoses de l'enfant", en *Autres écrits*, París, eds. du Seuil, 2001, pág. 371.
3. J. Lacan, *Seminario XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Barcelona, Paidós, 1987, pág. 34: "¿Dónde está el fondo? ¿Es la ausencia? Pues no. La ruptura, la hendidura, el trazo de la apertura hace surgir la ausencia - igual como el grito no se perfina de ningún modo sobre un fondo de silencio, sino que al contrario lo hace surgir como silencio."
4. Lección del 10 de marzo de 1965, inédita.
5. "Conférence du mercredi 19 juin 1968", en *Bulletin de l'Association freudienne* n° 35, pág. 9. Los añadidos entre corchetes son míos AV.
6. J. Lacan, *Le Séminaire livre XVI, D'un Autre à l'autre*, París, eds. du Seuil, 2006, pág. 11.
7. Pérdida de goce significa también el significante que se pierde en el goce. El político apuesta por el goce contra la memoria: gozad, dice, no recordéis. El discurso del amo es también el discurso del inconsciente; y el inconsciente es la política.
8. J.-A. Miller, "Los seis paradigmas del goce", en *Freudiana* 29, págs. 15 a 50.
9. En la lección del 10 de mayo de 1957 del seminario *La logique du fantasme*, inédita.
10. Cf. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, París, Gallimard, 1947.
11. J. Lacan, *Seminario XVII, L'envers de la psychanalyse*, París, eds. du Seuil, 1991, pág. 59.
12. C. Lévi-Strauss, "La estructura de los mitos", en *Antropología estructural*, Buenos Aires, 1977, págs. 186 a 210.
13. A. L. Kroeber, "Totem and Taboo: An Ethnologic Psychoanalysis" (1920), y "Totem and Taboo in Retrospect" (1939) en *The Nature of Culture*, The University of Chicago Press, 1968, págs. 301 a 305 y

306 a 309.

14. Esta frase condensa de dos sueños: el sueño "Padre, ¿que no ves que estoy ardiendo?", relatado por Freud en *La interpretación de los sueños* (cf. *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1978, vol. V, págs. 504-506) y el sueño "El padre estaba muerto, sólo que no sabía" (cf. "Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico", vol. XII, págs. 230-231).
15. J.-A. Miller, "La psychanalyse mise à nu par son célibataire", en *Les Cahiers de la Clinique Analytique*, Section Clinique de Bordeaux, 1992, págs. 11-22.
16. J.-A. Miller, op. cit., pág. 20: "(...) effet général que Lacan dispose dans ce séminaire, à la fois le signifiant producteur de jouissance et le signifiant effaceur d'une jouissance originelle dont nous il faut dire que nous ne savons rien."
17. Cf. S. Freud, *Más allá del principio de placer* (1920), en las citadas O.C., vol. XVIII, págs. 12-23.
18. Cf. Ibid., la nota 7 de la pág. 16.
19. Ibid., pág. 12.
20. Ibid., pág. 23.
21. S. Freud, "Recordar, repetir y reelaborar", en O.C., op. cit., vol. XII, págs. 145-157.
22. S. Freud, op. cit., pág. 35.
23. Cf. nota 14.
24. S. Kierkegaard, *La repetición*, Madrid, Guadarrama, Ediciones de Bolsillo, 1975, pág. 161.
25. Ibid. pág. 274.
26. François Cheng, "Le docteur Lacan au quotidien" redactado por Judith Miller, en *L'Ane*, núm. 48, págs. 52-54. Cf. también, F. Cheng, *Vide et plein. Le langage pictural chinois*, París, eds. du Seuil, 1991.
27. P. Ryckmans, "Les propos sur la peinture de Shi Tao. Traduction et commentaire", en *Arts Asiatiques*, tome XIV, 1966, págs. 79-150.
28. S. Freud, "Pulsiones y destinos de pulsión" (1915), en O.C., op. cit., vol. XIV, pág. 126.
29. París, Phébus, 1998.
30. "L'Unique Trait de Pinceau".
31. "L'Unique Trait de Pinceau est l'origine de toutes choses, la racine de tous les phénomènes; sa fonction est manifeste pour l'esprit, et cachée en l'homme, mais le vulgaire l'ignore", op. cit., pág. 81.
32. J. Lacan, "De nuestros antecedentes", en *Escritos*, op. cit., págs. 61-62; trad. modificada.
33. J. Lacan, "El seminario sobre La carta robada", en *Escritos*, op. cit., págs. 5-55.
34. S. Freud, "Pegan a un niño", en O.C., op. cit., vol. XVII, págs. 173-200.
35. G. Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch*, París, Minuit, 1967.