

# DISCURRIR DE LO POLÍTICO DE UNA POLÍTICA DEL PADRE A POLÍTICAS DEL *SÍNTHOMA*<sup>1</sup>

Gabriela Mercadal

- La hipótesis del inconsciente –Freud lo subraya– es algo que no puede sostenerse más que al suponer el Nombre-del-Padre. Suponer el Nombre-del-Padre, por cierto, esto es Dios. Es en eso que el psicoanálisis, de tener éxito, prueba que el Nombre-del-Padre, se puede también prescindir de él. Se puede muy bien prescindir de él, a condición de servirse de él.

Jacques Lacan, 1976

## 1.

Alentados por tejer algunos hilos para un posible diálogo entre la filosofía y el campo lacaniano, recogemos el guante de un sugestivo decir: “Los psicoanalistas, por supuesto, serán quienes deberán dar cuenta de esta problemática. Mientras tanto, la filosofía debe aún salir de su atolladero. Un cambio antropotecnológico incesante y arrollador está sufriendo el globo y la especie llamada humana desde el advenimiento de la ciencia moderna.”; donde “esta problemática” remite al denominado “régimen del deseo” vertebrando un diagnóstico sobre el destino actual de la filosofía en el escenario así descripto<sup>3</sup>.

Para seguir su estela nos serviremos de dos de las hipótesis planteadas al respecto. Por un lado, la referida al “reflejo social” y no sólo individual de determinados “estados de deseo”. La misma nos dará la posibilidad de, ya adentrados en nuestros recorridos, avanzar hacia la distinción que consideramos fundamental; aquella que escindiré, definitivamente, *lo individual de lo singular*. De lo cual sólo adelantamos aquí que se tratará de situar, caracterizándola, la dimensión de lo singular desprendida de los planteos de Jacques Lacan, tanto en lo relativo a lo individual -semblante que quedará “disuelto”, podríamos decir, de allí en más- como en relación a lo colectivo<sup>4</sup>. Por otro lado, recurriremos a la segunda hipótesis

<sup>1</sup> Adelantamos desde ya que respecto del pasaje operado en la enseñanza de Lacan -a partir del año 1975- desde el término *symptôme* (síntoma) al término *sinthome*, que le “inyecta” al primero lo helénico y lo relativo al hombre, transformándolo, escogemos el término “*sinthoma*” -presente en las traducciones de Ricardo Rodríguez Ponte- por preservar tanto dicha inyección, como la transliteración -de inspiración joyceana- entre las lenguas (mientras que otras traducciones optan por conservar el término en francés en algunos casos, o en castellano pero igualándolo a síntoma, en otros).

<sup>2</sup> Ludueña Romandini, F. “Foucault con Sade”, en *NOMBRES: Revista de filosofía*, año XXII, N° 27, Córdoba, 2013, pp. 221-250.

<sup>3</sup> Lo cual entendemos como tributario de los planteos foucaultianos en torno a la relación saber-poder como política, afectando tanto la *reunión* como la *producción de pensamiento*.

<sup>4</sup> Al respecto, deseamos situar unas líneas que si bien funcionarán sólo como punto de partida, nos

en relación al decir escogido como disparador de nuestros análisis, aquella que plantea la “historicidad” de los estados de deseo como conviviente con invariantes morfológicas.

A través de ambos tópicos, intentaremos un recorrido que apunte a visibilizar diversos modos de practicar lo político, *i.e.*, modos de tratamiento del poder en el ser-en-común. *Para, en el mejor de los casos -y esta será nuestra apuesta aquí-, arribar a la posibilidad de*

---

orientarán en nuestros primeros recorridos, por localizar allí los índices de una configuración para ese “entre” que constituirá lo *singular*; si bien aquí apoyado en una topología de toros que más tarde habrá de replantearse por el recurso a una topología de cuerdas y nudos, cuyas implicancias habremos de abordar (y donde si bien se menciona “la terminación del análisis”, consideramos que aquí no se trata más que de un punto de “pase”, de pasaje, que diferenciamos de una facticidad o, en todo caso, justamente, relativa al orden del Acto y no de una “acción”; *i.e.* referencia a la creación de una novedad en la inmanencia: creación de un espacio para lo singular, y para nada relativa a alguna conclusión de tratamiento): “Decir que este sentido mortal revela en la palabra un *centro exterior al lenguaje* es más que una metáfora y manifiesta una estructura. Esa estructura es diferente de la espacialización de la circunferencia o de la esfera en la que algunos se complacen en esquematizar los límites de lo vivo y de su medio: responde más bien a ese grupo relacional que la *lógica simbólica designa topológicamente como un anillo*. De querer dar una representación intuitiva suya, parece que más que a la superficialidad de una zona, es a *la forma tridimensional de un toro a lo que habría que recurrir, en virtud de que su exterioridad periférica y su exterioridad central no constituyen sino una única región.* (...)”

Pero a la vez puede también captarse en él que la dialéctica *no es individual* y que la cuestión de la terminación del análisis es la del momento en que *la satisfacción del sujeto encuentra cómo realizarse en la satisfacción de cada uno, es decir, de todos aquellos con los que se asocia en la realización de una obra humana*. 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.* (...) *Mejor pues que renuncie quien no pueda unir a su horizonte la subjetividad de su época.* (...)”

*Que conozca bien la espiral a la que su época lo arrastra en la obra continuada de Babel, y que sepa su función de intérprete en la discordia de los lenguajes.* Para las tinieblas del *mundus* alrededor de las cuales se enrolla la torre inmensa, que deje a la visión mística el cuidado de ver elevarse sobre un bosque eterno la serpiente podrida de la vida”

Y es a partir de una concepción tal respecto de ese “entre” lo epocal, lo colectivo, y lo individual que constituirá lo singular, que tomamos otra reflexión de Lacan, esta vez en torno a la Escuela en psicoanálisis, por ubicar allí un *desprendimiento político* del planteo anterior (además de ponerlo en línea con la filosofía cuyo diagnóstico tomamos en primera instancia): “Pero me parece que esos términos no pueden sino esclarecerse con que se establezca su equivalencia en el lenguaje actual de la antropología, incluso en los últimos problemas de la filosofía, donde a menudo el psicoanálisis no tiene sino que recobrar lo que es suyo.

Urgente en todo caso nos parece la tarea de desbrozar en nociones que se amortiguan en un uso de rutina *el sentido que recobran tanto por un retorno a su historia como por una reflexión sobre sus fundamentos* (...).

Descuídesela y se obliterará el sentido de una acción que no recibe sus efectos sino del sentido, *y las reglas técnicas, de reducirse a recetas, quitan a la experiencia* todo alcance de conocimiento e incluso todo criterio de realidad. (...)”

Por eso también, ¿está acaso de acuerdo con una concepción de la formación analítica que sería la de una escuela de conductores que, no contenta con aspirar al privilegio singular de extender la licencia de conductor, imaginase estar en situación de *controlar la construcción* automovilística?” Lacan, J. (1953) “Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis”, en Escritos 1, Siglo Veintiuno editores, Buenos Aires, 1987, pp. 308-9 y 230 respectivamente (destacados nuestros).

*plantear dicho ser-en-común por la vía de una comunidad concebida en el punto de -aparente paradoja- lo a-social; extremando con ello la pregunta por la posibilidad de “otra política”. Una política que no excluya de su horizonte el resguardo, digámoslo de una vez, de lo singular, del goce singular, y con ello, la posibilidad de encuentro, de un lugar para ese punto de fuga de todo dominio -y fundante de otras perspectivas- que constituirá lo imposible. Esto es, una política que prescindiera del Padre, sirviéndose de él; una política más allá del Padre -y el linaje<sup>5</sup>.*

Y creemos que este punto concierne tanto a filósofos como a psicoanalistas, en tanto cada uno, desde sus perspectivas e intereses, cuentan con la posibilidad de producir una reflexión (en tanto operación de “flexionar” el espacio como apuesta a la producción de novedad) a partir de las cuales se genere un diálogo fecundo, aunque más no sea en relación a su imposibilidad<sup>6</sup>.

Ahora bien, antes de continuar avanzando, plantearemos dos aclaraciones. Por un lado, que en lo que sigue nos centraremos en lo que el término “régimen de deseo” ha evocado en una lectura *desde nuestro campo*, el campo lacaniano, en lo concerniente a las consecuencias ético-políticas extraídas de sus diversas modulaciones históricas.

Por otro lado, atentos al anudamiento pasible de ser establecido entre dicho término (régimen de deseo) con las así denominadas antropotecnologías<sup>7</sup>, intentaremos establecer una distinción entre lo que por un lado denominaremos como *política del Padre*, y lo que, en una vertiente diferencial e inaugurada por Jacques Lacan, caracterizaremos como *política(s) del síntoma*. Dejando para las primeras la presentación del control zoopolítico sobre los cuerpos<sup>8</sup>, e intentando mostrar cómo, a partir de la(s) segunda(s), se abren otras vertientes para lo que aquí nos referiremos, provisionalmente, como sujeto<sup>9</sup> con-

<sup>5</sup> Nos apresuramos en este punto a adelantar lo que intentaremos ir situando a lo largo de nuestro recorrido: que dicho planteo no se enrolará (incluso en la cercanía con Derridá que abordaremos) en una “ateología” -como podría desprenderse de esta primera aproximación-, en tanto, coincidimos, “...la filosofía moderna y contemporánea [y el psicoanálisis mismo, agregamos] no ha dejado de ser, en buena medida, una *ancilla theologiae* siempre protestando contra el Nombre del Padre.” Ludueña Romandini, F. *La comunidad de los espectros I. Antropotecnía*, Miño y Dávila editores, Buenos Aires, 2010, p.11.

<sup>6</sup> Propuesta tramposa, lo sabemos, en tanto que dentro de nuestro campo, hacerle lugar, contar con lo imposible -única prescripción ética para el analista, podríamos decir- no lleva más que a una inexistencia (o ex-sistencia, habrá que precisarlo) que no es sin los más profundos efectos en lo humano en general, y en la posibilidad del lazo en particular.

<sup>7</sup> Definidas como aquellas técnicas del poder que “...operan sobre el individuo como subjetividad ética”, en particular, aquellas “técnicas mediante las cuales las comunidades de la especie humana y los individuos que la componen actúan sobre su propia naturaleza animal con el fin de guiar, expandir, modificar o domesticar su sustrato biológico con vistas a la producción del (...) ‘hombre’.” Ludueña Romandini, F. *La comunidad de los espectros...*, op. cit., p.11.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp.11 y ss.

<sup>9</sup> El uso de este término será, asimismo, cuestionado a lo largo del presente trabajo, y llegará el momento en que quizás tengamos derecho, ahí sí, a apropiarnos del término “hablanteser” como su punto de fuga

temporáneo. Entonces, nos serviremos del denominado “régimen del deseo” plasmado en una cierta erótica historizada, para extraer de allí algunos de los mecanismos -y sus consecuencias- rastreables en el pensamiento político contemporáneo. Ahora bien, creemos que esto sería improbable en su realización -si no queremos quedar presos del “giro en redondo” que Lacan denuncia en la amenaza de un idealismo siempre presente en el psicoanalista<sup>10</sup> si no consideráramos la dimensión que el *quehacer clínico*<sup>11</sup> introduce como política. Particular política (del ser) cuyo tratamiento del poder -si es viable nuestra propuesta- será regido por un modo diferencial de abordar la ética y la política.

## 2.

Por constituirse en un óptimo analizador para los fines propuestos, *i.e.*, caracterizar lo que denominamos como *política del Padre* para abordar la posibilidad de otra política, nos abocaremos aquí, en primer término, a una caracterización mínima de algunas de mismo.

<sup>10</sup> Hallamos una de las observaciones con la que Lacan se dirige a los analistas respecto del “giro en redondo de la filosofía” del cual siempre podemos caer presos, cuando plantea: “La filosofía, en efecto, en efecto de significante, es justamente eso a propósito de lo cual me esfuerzo en salvar el cuero. No creo hacer filosofía, pero siempre se la hace más de lo que se cree. Nada más resbaladizo que este dominio. Ustedes también la hacen, en su momento, y no es esto seguramente algo con lo que más se regocijan.” Lacan, J. (1976 - 1977). *Seminario 24 - L'insu que sait de l'une-beuve s'aile á mourre*. Texto establecido por J.A. Miller en *Ornicar?* 12 - 18. (tomamos la cuidada traducción de Susana Sherar y Ricardo Rodríguez Ponte para la Escuela Freudiana de la Argentina, versión digital).

Y en la misma línea, pero refiriéndose específicamente al “sentido”, esto es, a la amenaza de la construcción de una “cosmovisión psicoanalítica”: “El idealismo, ese cuya imputación todos repudian, acecha allí detrás. La gente no pide otra cosa, es lo que les interesa, dado que el pensamiento es lo más cretinizante que hay con su dale que dale al cascabel del sentido.” Lacan, J. “La Tercera”, en *Intervenciones y Textos 2*, Manantial, Buenos Aires, 2001, p. 78.

Tomamos estas referencias para dar cuenta de una posición que, como gesto antifilosófico (en línea con el “contrapsicoanálisis” o el “ir más allá del inconsciente” sostenido por Lacan en sus últimos años de enseñanza), no sólo no implica un simplista oposicionismo, sino todo lo contrario, más bien, la posibilidad misma de producción de pensamiento -propio de cada campo que contiene, a la vez, la potencialidad del diálogo. Producción de pensamiento, eso sí, con características bien peculiares (ahondar en este punto excedería nuestros objetivos aquí, pero remitimos para ello al Seminario que Jacques Lacan dictara en el año 1980, *D'Ecologie*, del cual para esta cuestión, desprendemos particularmente el término *Delenda est* -en consonancia con el de “disolución”- como marca de una posición respecto de la formación, *i.e.*, de la formación del analista y de la formación de un tipo particular de pensamiento, producido en su disolución y diseminación misma. En efecto, el verbo del que proviene *delenda* es *deleo* -destruir-, y se trata de un gerundio que es participio pasivo con matiz de obligación y que forma una frase verbal con el verbo *sum*, que podríamos traducir como “debe ser destruida”, y nos evoca la frase célebre atribuida a Catón en las guerras púnicas: “*Delenda est Carthago*”, y que podemos significar como “Carthago debe ser destruida”. Destrucción, disolución, entonces, como gesto antifilosófico que abrirá paso a un nuevo modo del pensar.

<sup>11</sup> Hacer referencia al “quehacer clínico” no apunta sólo ni necesariamente al ejercicio de la práctica analítica en el consultorio; nos referimos entonces a un “hacer” sostenido en sus principios pero que lo excede largamente. Nos acercamos así a la dimensión de un hacer que será -como puntualizaremos más adelante- caracterizado por la vía del Acto como política.

las dimensiones presentes en la figura jurídico-política ubicada fundamentalmente en el derecho romano, el *ius exponendi*<sup>12</sup>.

Inauguramos desde ya la interrogación que orientará esta parte del recorrido ¿Qué “régimen del deseo” puede rastrearse en relación a dicha figura como paradigmática? Para ello, deberemos dar un paso -lógicamente previo en rigor- y plantear otro interrogante ¿Por qué ubicar en relación a una figura tal, algo relativo al orden del deseo, cuando en una primera aproximación, aparentemente, nada de ello podría rastrearse allí? Es decir, deberemos esclarecer con qué concepción del deseo nos encontramos trabajando.

Pero es que, justamente, bajo la hipótesis que nos lleva a ubicar las prácticas eugenésicas (ya se trate de la selección para la “mejora” de la especie, cuanto la segregación y/o eliminación de lo “diferente” -y más precisamente, de la diferencia misma) dentro de un orden específico del deseo, intentaremos seguir lo relativo a dicha figura jurídica para dar cuenta de la política que con ella se instaura y sostiene o, mejor dicho, que ella porta.

Claramente nos alejamos en este punto de una posición que consideraría al “deseo” como liberador de vaya a saber qué represión. Intentaremos ir demostrando cómo es por la vía de una moralizante concepción en torno al deseo, justamente, que se cae en la ilusión liberadora de un cierto humanismo; en la búsqueda de la salida superadora de una supuesta “autoculpable minoría de edad”<sup>13</sup>. Quizás, aparente paradoja, la más descarnada: “...esta esfera (...) donde tiene su hogar nativo el mundo de los conceptos morales, ha estado salpicado profunda y largamente con sangre. ¿Y no sería lícito añadir que, en el fondo, aquel mundo no ha vuelto a perder nunca del todo un cierto olor a sangre y tortura? (ni siquiera en el viejo Kant: el imperativocategorico huele a crueldad...)”<sup>14</sup>. Y donde esa supuesta salida iría al lugar de, como decíamos, un humanismo<sup>15</sup>. Del iluminismo al humanismo -incluso pasando por Freud-, las concepciones en torno al deseo, si bien se irán modulando, conservarán en su matriz ese *punto moralizante* como último velo de lo absoluto, que como tal llama tanto a ser o *abolido o idolatrado*. Apoyados en un trasfondo así pincelado, retomamos ahora nuestro eje comenzando a cernir entonces algunos rasgos de la figura jurídico-política que nos interesa para llegar a rastrear el “régimen de deseo” que lo comanda: “La existencia del *ius exponendi* es incontestable en Roma. Éste tiene su punto de partida en el mundo del derecho arcaico pero, a diferen-

<sup>12</sup>Al tomar esta figura del derecho clásico, se torna necesaria una aclaración respecto de la extrapolación temporal realizada, en tanto apuntamos a señalar cierto isomorfismo, entre la modalidad del deseo pesquizable a través de dicha figura -que analizaremos a continuación en torno a la filiación y el linaje- con ciertas modalidades del deseo contemporáneo. Para este tramo del recorrido, seguimos los planteos presentados en Ludueña Romandini, F. *La comunidad de los espectros...*, *op. cit.*

<sup>13</sup>Cf. Kant, I., “Respuesta a la Pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, en *¿Qué es la Ilustración?*, Tecnos, Madrid, 1988.

<sup>14</sup>Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1978, p. 74.

<sup>15</sup>Cf. Heidegger, M. *Carta sobre el humanismo*, Alianza, Madrid, 2000.

cia de otras instituciones como el *Homo sacer*, tenemos la ventaja de que se trata de una práctica jurídico-política que por ser tan consustancial al nacimiento mismo del derecho y la política, persiste todavía en las codificaciones maduras y se extiende a lo largo de toda la historia romana. Por lo tanto, en este punto, podemos tratar con una verdadera institución arcaica que sobrevive a su pre-historia jurídica y se abre paso en la historia política de Occidente. [Y en cuanto a su función,] en efecto, *la exposición en su forma más pura implicaba la potestad de los padres para disponer de la vida de sus hijos al nacer...*<sup>16</sup> Varias cuestiones a extraer de ello. Por un lado, vemos que la exposición pone en juego la *decisión -entendida como voluntad autoconsciente y programada- paterna* de introducir o no a la descendencia dentro de un linaje. En el linaje de los así creados “seres humanos” y lo humano en general (si se deja vivir al vástago), y en la vida política en particular: “...el niño sólo formaba parte de la comunidad política el día en que una declaración formal del padre lo hacía entrar en ella”<sup>17</sup>.

Nos interesa subrayar para nuestros objetivos aquí que cuando se dice “paterna” no se hace referencia exclusivamente a la figura del padre; en diferentes circunstancias dicho poder decisional ha sido detentado por diversas instancias que podrían rastrearse tanto en las figuras parentales, como hasta en el Estado soberano mismo.

A partir de ello, extraemos un segundo rasgo a destacar. Claramente el exponer al niño -y el consecuente destino mortífero como posible cuando se decidía no “levantarlo”- no sólo *no se constituía en delito*, sino que, por lo contrario, al estar legitimada, “la disyuntiva, siempre presente, de dejar morir a los niños expósitos en las tierras salvajes o bien adoptarlos y llevarlos al mundo humano: [se trataba de] *una opción ético-política...*”<sup>18</sup>.

Al respecto -y para lo que sigue- resulta interesante observar entonces cierto carácter biface, podríamos decir, de esta figura en relación a la ley. En tanto práctica relativa al orden privado, el padre (recordémoslo, en tanto función) ejerce su potestad sobre su descendencia; y en tanto perteneciente al orden público también -cuestión que no va de suyo, sino que es en las diversas configuraciones históricas, culturales y políticas que este hecho toma forma-, la exposición se legitima normativamente como práctica aceptada e instituida públicamente.

Engarce entre lo público y lo privado (en tanto aquí “lo individual” queda indisolublemente sellado a “lo social”) que, por ello, admite un particular modo de “regulación”. Engarce entre ética y política que constituye, desde entonces, una particular configuración en

---

<sup>16</sup> Ludueña Romandini, F. *La comunidad de los espectros...*, op. cit., p. 61 (destacados nuestros).

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 52 (destacados nuestros).

relación al linaje, la descendencia, y su entrada en el orden social y político (cuestión que nos interesa particularmente aquí).

De hecho, aunque la exposición no se trata de una prescripción, deberíamos tener presente que “La ley no tiene necesidad de proclamar un derecho privado por medio de una disposición explícita. Ella no lo prohíbe, ella no lo limita: por ello mismo, ésta lo admite explícitamente y sin restricciones”<sup>19</sup>, encontrando en ello una legitimación como práctica instituida. La decisión del padre sobre la vida y muerte -ergo, sobre el destino del cuerpo- de su descendencia se erige entonces como pilar de la constitución del espacio público. La gestación y la reproducción no constituyen, desde esta perspectiva instaurada en Occidente, más que la consolidación de la función paterna como operador de la regulación poblacional.

Conjunción entre ética-ley-padre-soberanía entonces, a la que si como adelantáramos, engarzamos un concomitante tratamiento del cuerpo, nos permite vislumbrar el “nivel de la *ratio* que explica la exposición, esto es, el modo en el que cierto conjunto de series discursivas constituyen un paradigma que, sin ser universal, da cuenta de los principios de organización de las *praxes* concretas de la exposición como *modus essendi* originario de la zoopolítica occidental”<sup>20</sup> Retenemos de aquí, para futuros análisis, la constitución de prácticas concretas (en este caso, la práctica de la exposición) a partir del carácter performativo del discurso. *Nominación que, en tanto tal da existencia, crea determinadas prácticas*, y no a la inversa. Operación fundante de la nominación. Fundante de determinadas prácticas, en este caso, calculadas, con objetivos y fines previstos, esperables, buscados; prácticas sostenidas en la voluntad soberana de las diversas figuras del Padre. Y como veremos no será sin consecuencias políticas una concepción tal.

Respecto del segundo rasgo que extraíamos, el referido a la concepción y el concomitante tratamiento del cuerpo, nos encontramos con que en tanto sobre el mismo recae la potestad de su supervivencia o muerte, el régimen de deseo allí plasmado, podríamos denominarlo como el de la primacía del TODO, de lo abosluto. Y ello, establecido ya desde el comienzo mismo de la vida entanto “...la mujer en cinta se halla escindida por una ficción jurídica que hace de ella una especie de ser doble: su cuerpo propiamente dicho y el vientre o matriz como sujeto de la policía del linaje paterno.”<sup>21</sup>

Es en la carne de un cuerpo normativizado, *sin lugar para ningún espacio decisional*, donde se jugará el destino del viviente. Y será en la indisoluble consagración del cuerpo a la ley -más tarde sostenido y profundizado por el cristianismo- donde asistiremos a la definitiva

<sup>19</sup> Glotz, G. (1892). “Expositio”, en Daremberg, Ch, y Saglio, E.D.M., *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, tome 2, 1<sup>o</sup> partie, París, en Ludueña Romandini, F. *La comunidad de los espectros... op. cit.*, p. 48.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>21</sup> Ludueña Romandini, F. *La comunidad de los espectros... op. cit.*, p. 64.

consolidación del cuerpo consagrado al Otro. Otro constituído -en el marco del cristianismo- en el sacrificio del cuerpo del hijo en su muerte y resurrección corporea.

En este sentido, si bien el cristianismo (en el cual no nos detendremos más que brevemente en tanto nos auxiliaremos de lo acontecido en su seno para signar definitivamente -aunque bajo formas profundamente modificadas- el sentido de la exposición, pero *sosteniéndose allí, podríamos decir, la presentación más radical del régimen de deseo presente en aquel*) “...se erigirá como un dispositivo jurídico cuya novedad consistirá en oponerse al tipo de poder eugenésico ejercido en la ciudad antigua mediante el *ius exponendi* (...), como veremos, el intento cristiano de eliminar la exposición eugenésica abrirá las puertas a una nueva e inaudita ‘política de la vida’”.<sup>22</sup>

De hecho, será en el cuerpo del Mesías donde coincidirán, indisolubles, Padre, carne, espectro y ley: “La vida del Mesías, quien ha podido ser definido como *lex animata*, es el resultado de un inusitado experimento zoopolítico en el cual Dios, por medio de un espectro, fecunda a una virgen a los fines de producir un ángel mesiánico [hecho carne en el cuerpo de Cristo] llamado a otorgarle un nuevo espacio de soberanía sobre la vida y la muerte.”<sup>23</sup>

Espectralidad que permanecerá reinando en el mundo humano, sirviéndose de la religión como su poder sobre la tierra. Presentación de un tratamiento inédito del cuerpo en su *consagración plena* al Padre, en su resurrección que le gana a la muerte. Es en el seno del sacrificio mismo que el espectro del hijo hecho carne se consagra íntegramente al Padre. Otro del linaje espectral y humano que consolidarán, desde entonces, una política. Y con ello, un régimen del deseo en “...la inédita coincidencia entre vida y ley en el cuerpo del Mesías.

El mesianismo de Jesús es una forma de antropotecnología jurídica tanto como lo era el *ius exponendi* antiguo; pero si en el mundo antiguo aún era posible establecer una diferencia entre la ley la vida, ahora ambas dimensiones entran en una fusión inédita que lleva a borrar la distinción misma entre una y otra.”<sup>24</sup> Siendo así, podemos afirmar que en lo que el mundo antiguo se presenta como una suerte de “ensayo” podríamos decir, será en el cristianismo donde aquello que la figura del *ius exponendi* nos presentaba, tomará su forma más acabada, esto es, la realización más absoluta, o la absolutización más radical de un régimen que “va por todo”, que constituye, quizás, el TODO más profundamente consagrado a la política de la vida y la muerte. Ley y cuerpo -y el lenguaje a su servicio- en una unidad indisoluble que “llama” a su consagración plena a una determinada política; volviendo, a una política del Padre: “Supremo gobernante del cosmos, Dios decide entonces realizar aquel experimento biotecnológico que consistió en crear

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p.104.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 108.

al Cristo para ganar un nuevo poder sobre la vida y la muerte. Si los ángeles habían introducido la muerte en la creación, también habían logrado crear un verdadero espacio *ingobernable* para la jerarquía de la burocracia divina. ¿Cómo penetrar en ese territorio virgen? El Cristo como experimento antropotecnológico estuvo llamado a cruzar esa frontera constituyéndose en un ser híbrido, un cuerpo sacro, es decir, en *prototipo y figura de toda la humanidad futura*. (...) Para vencer la muerte Dios tiene que permitir la crucifixión de su Hijo -una consecuencia necesaria y buscada de la antropotecnia practicada sobre el cuerpo mesiánico-, y luego debe hacer que éste *retorne* de esa muerte. (...) Sólo mediante la experiencia de la *negatividad* de la muerte Dios puede ejercer ahora un poder *afirmativo* sobre la vida. Esto implica, sin embargo, cambiar la condición ontológica de toda la humanidad a partir del éxito biotecnológico obtenido con su Hijo.”<sup>25</sup> Por último, en esta parte del recorrido que intenta situar un determinado régimen de deseo situable en estos modos de concebir la política, resulta insoslayable un último anclaje que encontramos en las palabras de Pablo de Tarso referidas al pecado de la carne, más precisamente, a la carne como la sede de los desarreglos del deseo y su particular articulación con la ley: “¿Qué decir entonces? ¿Que la ley (*ho nómos*) es pecado (*amartía*)? ¡De ningún modo! Sin embargo, yo no conocí el pecado sino por la ley (*diá nóμου*) (...) pero en cuanto sobrevino el precepto, revivió el pecado y yo morí (*apéthanon*); y resultó que el precepto (*he entolè*), dado para vida (*eis zoén*), me causó muerte. (...) Efectivamente, los que viven según la carne (*katá sárka óntes*) desean lo carnal, más los que viven según el espíritu (*katá pneûma*), lo espiritual. Pues las tendencias de la carne son muerte (...). Y si el Espíritu de Aquel que resucitó de entre los muertos (*ek nekrôn*) tiene casa (*oikeî*) en vosotros, Aquel que resucitó (*egeíras*) al Mesías de entre los muertos dará también la vida (*zoopoiései*) a vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que habita en vosotros. Así que, hermanos míos, no somos deudores de la carne para vivir según la carne, pues, si vivís según la carne, moriréis, pero si con el Espíritu (*pneúmati*) hacéis morir las obras del cuerpo (*práxeis tou sómatos*), viviréis (*zésthe*).”<sup>26</sup>

Ley y deseo en su presentación más radical y absolutamente incompatibles; la primero dando a conocer (y no siendo el origen de) lo segundo, en la carne. Y si la carne es la sede de los deseos, será sobre ella que recaerá todo el peso de la ley, en tanto “...la ley espiritual es el resultado de la modificación de la ley por la intromisión del Espectro divino en la carne”<sup>27</sup>. El resultado, cuerpos normativizados para la conformación de una sociedad de “muertos vivos”<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 120 (destacados en el original).

<sup>26</sup> Epístola a los Romanos, 7, 7-8, 13, en Ludueña Romandini, F. *La comunidad de los espectros...*, *op. cit.*, pp. 123-124.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 126.

Régimen de deseo absolutizado, aunque resulte paradójico, en su destrucción misma (vía la destrucción -dominio- de la carne).

A partir de estos elementos, que mostrarían la “realización” de tan particular política, podemos volver a nuestro punto anterior para caracterizar la figura del *ius exponendi* entonces, por la vía de una *política del Padre*, apresurándonos a destacar que con ello no hacemos referencia a formas de organización “patriarcales” (si bien también en ellas puede plasmarse), al menos en los que a sus fundamentos respecta. Mientras que en éstos (los patriarcados) la referencia al padre hace a la figura del padre mismo, en el otro, la referencia al padre es, como mencionáramos, en tanto *operador*, en tanto “*función*”. Así, como dijéramos, en el marco de una política del Padre, tanto desde las figuras parentales, un agente filiatorio diferente del biológico, hasta el Estado o el Dios cristiano mismo -en tanto genitor del Mesías- (sin desconocer las fundamentales distinciones antes planteadas) pueden portar y ejercer la función asignada; esto es, erigirse en el *agente de un poder decisonal sobre el destino ya sea tanático, ya sea vital, de la descendencia*, y la constitución de un pautado modo de hacer con el linaje como modo del ejercicio de un poder para la puesta en acto de comunidad.

En síntesis, “...los objetivos políticos del *ius exponendi* que, si bien se concentra y toma su forma institucional más acabada en el derecho, supone un verdadero gesto antropotecnológico fundacional por medio del cual el hombre toma a su cargo su propia animalidad para colocarla en el centro mismo de la *polis* y hacer de ella una sustancia politizable. La *expositio* designa, entonces, la tecnología de poder por medio de la cual Occidente [a través de la *función paterna* como su operador, agregamos] toma a su cargo el destino de su propio sustrato biológico. Esta herencia será, como veremos, determinante para el pensamiento político clásico.”<sup>29</sup> Y el mesianismo cristiano como la máxima expresión de lo que en aquel (en el *ius exponendi*) comenzara ya a delinearse.

### 3.

Constituyendo quizás un punto de inflexión en cuanto a la concepción de “lo mesiánico”<sup>30</sup>, encontramos en algunas observaciones de Jacques Derrida, esclarecedores planteos. Nos interesa particularmente extraer algunos de ellos por considerarlos un “puente” posible hacia lo que intentaremos situar en torno a los *confines del lenguaje* (lo que indefectible y definitivamente torcerá el tiempo y el espacio) y la particular “herejía”<sup>31</sup> en algunos de los

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>30</sup> Puntualizamos la elección derridiana del término “mesiánico”, en lugar de “mesianismo” en tanto que con el primero subraya el carácter “más de una estructura de la experiencia que una religión”. Derrida, J. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Trotta, Madrid, 1995, p. 188 (destacados nuestros).

<sup>31</sup> Respecto de la “herejía” producida en el campo del lenguaje (y no en el de la religión), vía la homofonía

planteos presentes en Jacques Lacan, como condición de posibilidad para desprender otra política que la del Padre.

Así, Derrida refiere la “enorme apuesta” de Marx -en su tránsito entre *La ideología alemana* y *El Capital*- en el establecimiento de una relación entre el fetichismo de la mercancía<sup>32</sup>, la ideología y la religión, a partir de lo cual se podrá rastrear la caracterización de su *espectro-política*: “Esta descripción del proceso fantasmapoético o fantasmagórico va a constituir la premisa del discurso acerca del fetichismo, en la analogía con el ‘mundo religioso’”<sup>33</sup>. Y más radicalmente (tomando *El Capital*): “...sólo la analogía religiosa, sólo la ‘nebulosa región del mundo religioso’ (*die Nebelreligion der religiösen Welt*) puede permitir comprender la producción y la autonomización fetichizante de esta forma. Marx presenta la necesidad de volverse hacia esa analogía como una consecuencia de la ‘forma fantasmagórica’ cuya génesis acaba de analizar. Si la relación objetiva entre las cosas (lo que hemos denominado el *comercio entre las mercancías*) es, en efecto, una forma fantasmagórica de la relación social entre los hombres, entonces tenemos que recurrir a la *única analogía posible*, la de la religión...”<sup>34</sup>

Pero es a partir de allí que en su recorrido presenta un fundamental giro -que interesará en nuestro posterior abordaje de Lacan- bajo la forma de interrogante: “¿Puede concebirse una *herencia ateológica* de lo mesiánico?”<sup>35</sup>

Planteando en relación a ello que “La ascesis despoja la esperanza mesiánica de todas las formas bíblicas e, incluso, de todas las figuras determinables de la espera, se desnuda de ese modo con vistas a responder a lo que debe ser la hospitalidad absoluta, el ‘sí’ al (a la) arribante, el ‘ven’ al *porvenir inanticipable* (...) Lo mesiánico, incluso bajo sus formas revolucionarias (y lo mesiánico siempre es revolucionario, debe serlo), sería *la urgencia, la inminencia*, pero, irreductible parajdoja, *en espera sin horizonte de espera*. Siempre puede considerarse la *sequedad casi atea de ese mesiánico* como la condición de las religiones (...) siempre puede reconocerse ahí el árido suelo sobre el que brotaron y pasaron las figuras

---

producida en el idioma francés, entre dicho término y sus tres registros: Real, Simbólico e Imaginario, ver Lacan J. (1974 - 1975). *Seminario 22 - R - S - I*, inédito (versión digital traducida por Ricardo Rodríguez Ponte para la Escuela Freudiana de Buenos Aires).

<sup>32</sup>Para lo cual nos adentra en un lúcido recorrido en torno al valor de uso y el valor de cambio, cuyos análisis, si bien exceden nuestros objetivos aquí, no podemos dejar de mencionar. En particular, su peculiar modo de caracterizar el fetichismo de la mercancía: “La mercancía asedia de ese modo la cosa, su espectro trabaja el valor de uso.” y toma las palabras de Marx para mostrar que en él “La autonomía que se les presta a las mercancías responde a una proyección antropomórfica. Esta inspira a las mercancías, les insufla el espíritu, un espíritu humano, el espíritu de un *habla* y el espíritu de una *voluntad*.” Derrida, J. *Espectros de Marx...* *op. cit.*, pp. 170 y 176 respectivamente (destacados en el original).

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 185 (destacados en el original).

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 188 (destacados nuestros). E insistimos aquí sobre lo planteado en la nota 6 del presente artículo, en tanto este interrogante será utilizado aquí como “disparador”, y no como analogía o isomorfismo con los planteos lacanianos.

vivas de todos los mesías, ya fuesen éstos anunciados, reconocidos o siempre esperados. También se puede considerar esta *compulsiva oleada, y la furtividad de ese pasaje, como los únicos acontecimientos desde los cuales nos aproximamos a, y ante todo nombramos, lo mesiánico en general, ese otro fantasma del que no podemos ni debemos prescindir*. Se podrá juzgar extraña, extrañamente familiar e inhospitalaria a la vez (*unheimlich, uncanny*), esa figura de la hospitalidad absoluta cuya promesa se querría confiar a *una experiencia igual de imposible...*<sup>36</sup>

Tomamos esta extensa referencia por considerar que allí se condensa lo que se irá desplegando en torno a un *espacio y tiempo* que se diferencian de los pensables en una “ontología de la presencia” -no sin Heidegger y Freud en Derrida. A través de términos como *lo imposible*<sup>37</sup>, *acontecimiento, pasaje, inminencia, espera sin espera*, se sientan las bases necesarias para esa operación de pasaje hacia otra ontología, y en consecuencia, la posibilidad de ir hacia otra política. No es nuestra tarea aquí dilucidar si dicha empresa accede a su realización en Derrida, ni sus controvertidas implicancias; simplemente nos servimos de algunos de sus planteos para avanzar hacia nuestros objetivos; *i.e.*, aislar algunas de las condiciones de posibilidad para pensar lo político por la vía de un *acontecer* más que por la de una construcción previsible y la concomitante tecnología de dominación a su servicio.

Asimismo esto será viable a partir de la apertura hacia una *ontología negativa*, es decir, de un modo de pensar el ser desde la ausencia o vacío de fundamento, esto es, haciendo estallar la concepción de un sujeto como inmanente. Y será en ese marco que será posible concebir una *política como acontecimiento* en la que se des-sustancializa toda lógica del intercambio y de la producción (sostenida en una matriz mercantilista), en donde si lo posible es aquello que puede ser calculado en el intercambio, “someter a juicio la noción misma de reciprocidad, invita a pensar una política de lo imposible, en donde el encuentro con el otro es un encuentro contingente *y la política un accionar sin resultados programables*”<sup>38</sup>. Ubicamos con esto entonces, posibles “caminantes de senderos próximos” desde la filosofía para las formulaciones lacanianas (en particular sobre algunos de los términos para pensar en una política más allá del Padre) que quizás abonen nuestra mirada sobre las mismas.

Es que estos planteos derridianos nos sitúan, necesariamente, en un tiempo y un espacio diferenciales, en la “dis-locación general a la que está abocado nuestro tiempo”. Habitar esa

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 188 (destacados nuestros).

<sup>37</sup> Acerca de desarrollos específicos sobre el término “imposible” en Jacques Derrida, cf. Derrida, J. “Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento”, en *Seminario Decir el acontecimiento ¿es posible?*, dictado en el Centro Canadiense de Arquitectura (traducción de Julián Santos Guerrero), 1977; y Derrida, J. (1975). *La Diseminación*, Fundamentos, Madrid, 2007.

<sup>38</sup> Collazo, C. “La morada política del subalterno. La subalternidad como comunidad del silencio y la política como positivización de lo imposible”, en *Actas de las Terceras Jornadas Debates Actuales de la Teoría Política Contemporánea*, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2012 (destacados nuestros).

“vacilación” (ontológica) nos da la posibilidad de concebir el “instante” del acontecimiento haciendo surgir otro tiempo. Ya no el tiempo lineal, programable, progresivo, sino producido en una hendidura, en el quiebre mismo de un transcurrir. Espacio sin locaciones, no-lugar en donde “lo mesiánico tiembla al borde de ese mismo acontecimiento”<sup>39</sup> y la pregunta por aquello que lo torne habitable trae a la luz la necesidad de la “vacilación”.

Vacilación que no será espera, cálculo, programación, o -su pariente cercana- duda en la nominación, sino justamente la ocasión misma de, apartándose de ella como *imposición anaticipatoria y anticipada*, concebir un espacio para la *decisión*, para lo singular: “Esa vacilación mesiánica no paraliza ninguna decisión, ninguna afirmación, ninguna responsabilidad. Por el contrario, les brinda su condición elemental. Aquélla constituye la experiencia misma de éstas.”<sup>40</sup> Vacilación des-esperante con “sabor a muerte” dirá Derrida, evocando en nosotros el término *zugrunde gehen* tan frecuentemente hallable en los textos freudianos. “Muerte fundante” del nacimiento de otro tiempo y otro espacio<sup>41</sup>; “acontecimientos sísmicos [que] vienen del porvenir, vienen dados desde el fondo inestable, caótico y dis-locado de los tiempos. De un tiempo disyunto o desajustado sin el cual no habría ni acontecimiento ni historia ni promesa de justicia.”<sup>42</sup>

Y si previamente extraíamos la operación de *nominación* -en tanto inaugural de determinadas prácticas zoopolíticas sobre los cuerpos-, ubicamos en este modo de pensar la decisión, como su contracara misma. El tiempo aquí ya no es el resultado de una progresión lineal y calculada hacia determinados fines siempre hallables por delante, y al servicio de la imposición, del dominio. El tiempo es el del “sismo” que “llega” del futuro. Acontecimiento. Corte. Se sirve del mesiánico, podríamos decir parafraseando a Lacan, prescindiendo del Mesías. Su llegada será pura contingencia; ni espera, ni promesa. Contar con esa posibilidad. Pero será necesario retomar lo que en Derrida queda apartado (aunque abierto a partir de su “pensamiento de la no presencia, que no es forzosamente su contrario, ni necesariamente una meditación de la ausencia negativa, o lo que es igual, una teoría de la no presencia como inconsciente”<sup>43</sup>) para dar un paso más. Ese punto de puro quiebre, de hendidura, se producirá *en el habla, en el decir*.

<sup>39</sup> Derrida, J. *Espectros de Marx*, *op. cit.* p. 189.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>41</sup> Para un recorrido en torno al término *zugrunde gehen* y sus implicancias en Freud, cf. Mercadal, G. “La decisión por la causa”, en *Revista Universitaria de Psicoanálisis*, N° 12, noviembre de 2012, Buenos Aires, pp. 313-334.

<sup>42</sup> Derrida, J. *Espectros de Marx*, *op. cit.* p. 190. Y si bien los derroteros en torno a estas cuestiones llevan a Derrida hacia la distinción entre ontologías de la presencia, ontologías críticas y ontologías deconstructivas, para nuestros objetivos avanzaremos sólo en la demarcación de aquello que hace posible tales diferencias, para desde allí avanzar hacia Lacan; i.e., la “torcedura” producida sobre el espacio y el tiempo.

<sup>43</sup> Derrida, J. *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Pre-Textos, Valencia, 1995.

Si en nuestra propuesta *la decisión* (presente en la noción de Acto que mencionáramos) será la contracara de *la nominación como imposición*, deberemos dar cuenta del pasaje producido en las prácticas discursivas para que ese pasaje sea concebible. Una operatoria sobre “lalengua”<sup>44</sup> distintiva de la propia de ese nominar. *Herejía* de Lacan sobre la que volveremos. Con ello nos acercamos a lo que podríamos ir situando como una erosión del “espíritu del Padre” como poder organizador sobre la vida y la muerte. “Decisión responsable” entonces como una oportunidad de otro hacer, de otras prácticas. Erosión que, insistimos, posibilita prescindir del Padre, pero fundamental distinción de todo planteo que pretenda consolidar la caída de sus estandartes en la modernidad, *a condición de servirse de él*.

En consecuencia, un régimen de deseo, el más radical, que abre hacia otra ontología (que en rigor, como intentaremos demostrar, ya no portará al deseo como su horizonte). Imposibilidad lógica de cualquier existencia como consistencia, de la cual Lacan se servirá -prescindiendo- de aquel espíritu del Padre que mencionáramos. Imposibilidad lógica pero con la eficacia de abolir todo régimen de previsión, de control y sus técnicas. Su disolución en una ex-sistencia posible.

#### 4.

Si quedamos a las puertas de otra ontología, de aquella que porta en su seno el orden de la imposibilidad como su genitor, es este el punto a partir del cual interrogar el así llamado “régimen de deseo”. Constatamos así que la salida planteada por Lacan será la del goce.

Si ya desde 1953, pese a su adhesión al estructuralismo, Lacan recurría a una topología de toros para concebir su hacer en los bordes de lo humano -en su agujereado mismo como soporte-, será en el trabajo con las cuerdas y sus anudamientos que accederemos a la realización más radical de su pensamiento pero, sobre todo, de su política.

Por eso recurre a Joyce, a su obra, a su creación, a su hacer, pero en el punto en que con ello, el poeta, hace estallar la *lalengua*. Lacan se deja enseñar por “el artista”<sup>45</sup> en su hacer con otra legalidad.

Hacer que agujerea la consistencia misma de la lengua materna/paterna y, por ello, posibilita el advenimiento de otro modo de la *nominación*. *Joyce-el-sinthome* como el nombre

---

<sup>44</sup> Neologismo con el que Lacan designa, a partir del '71, el carácter de “aparato” de la lengua, en tanto portadora de la implacable fijeza de la gramática y sus imposiciones, su dominio, como radicalmente diferenciados de la posibilidad de “invención/creación”. Al respecto, cf. Lacan, J. (1971). *Seminario 19 (bis)... Ou pire. El saber del psicoanalista (charlas en Ste. Anne)*, inédito (versión digital para la Escuela Freudiana de Buenos Aires).

<sup>45</sup> No referido a su acepción corriente como el arte y/o los artistas en general, sino como la expresión más singular en Joyce -en la lectura de Lacan- y su producción de una nominación-creación a partir de “A portrait of the artist as a young man”. Al respecto, cf. Lacan, J. (1975 - 1976). *Seminario 23 - El sinthoma*, inédito (versión digital traducida por Ricardo Rodríguez Ponte).

producto de *otro modo de la nominación. Ya no la impuesta. La creada*. Creación desde el agujero como ex-sistencia respecto de la cuerda como consistencia, trenzados en la trama joyceana como singularidad que nos enseña. Que resiste, que no nos permite la generalidad. La trama, entonces, de cada quien. Y será la de Joyce la que hará estallar, de ese modo, con su escritura, la lengua inglesa, la gramática, en fin, el aparato del lenguaje mismo. Allí su enseñanza. Ya no estamos, entonces, en el campo del *bios*, del sujeto como esfera, como consistencia sobre el cual es posible que el poder opere; el *hablanteser* se crea en la escena de la historia como el producto mismo de ese agujero. Otra ontología. ¿Para pocos? ¿Por instantes? ¿Que sólo la contingencia imprevista e imprevisible del encuentro en lo in-mundo hace posible? Pero concebible como salida, entonces, como política.

“Agujero torbellinante” que cual relámpago se constituye, llega, irrumpe, se presenta: “Nos imaginamos ser una sustancia. Es evidentemente muy difícil sacarles eso de la cabeza, aunque todo demuestre que cada uno de ustedes no es más que un pequeño agujero, un agujero en verdad complejo y torbellinante...”<sup>46</sup> y “Si no hubiera agujero, no veo que tendríamos que hacer en tanto analistas, y si ese agujero no es al menos triple no veo cómo podríamos soportar nuestra técnica que refiere esencialmente a algo que es triple, y que sugiere un triple agujero.”<sup>47</sup> Otra trinidad.

Engarce RSI vía el *síntoma* cuando el lenguaje se reduce a él. Cuarto que posibilita el tres. Allí el sentido, lo previsible, lo anticipable “sale perdiendo”<sup>48</sup>. Ningún aparato, ninguna medición, ningún dominio allí. El lenguaje reducido a su máxima-mínima expresión en lo inefable de la creación singular, en consecuencia, lenguaje *al servicio* de la invención.

Ahora, ¿qué implicancias respecto del Padre -y la política- podemos desprender de allí? Avanzar por la vía de este interrogante nos lleva a detenernos por un momento en un paso anterior. En el momento de la “decisión” de Lacan respecto de “su” cuarto, podríamos decir, que no será ni el de Freud, ni el del psicoanálisis, menos aún, el de su “persona” o de su reflexión universitaria; clarmanente, advendrá desde su arte, aunque no se reconozca “lo suficientemente poeta”<sup>49</sup>. Es que justamente en relación al psicoanálisis y al inconsciente ubicará el cuarto respecto del cual su obra presentará un giro: “No es esto lo bastante extraño como para sugerirnos que después de todo lo que *Freud preserva de hecho, sino de intención, es precisamente lo que designa como lo más substancial de la religión: la idea de un padre todo amor*. Y es precisamente lo que designa la primera forma de las tres que él aísla en el artículo que yo evocaba hace un rato de ‘La Identificación’ la identificación”<sup>50</sup> de puro

<sup>46</sup> Lacan, J. “*Journées des cartels*” [12 y 13 de abril de 1975] - “*Séance de clôture*”, en *Lettres de l’École freudienne*, N° 18, 1976, p. 263-270.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> Cf. Lacan, J. “Joyce el Síntoma I”, en *Uno por Uno. Revista mundial de psicoanálisis*, Edición Latinoamericana, N° 44, 1997, Buenos Aires, pp. 7-16 .

<sup>49</sup> Lacan, J. *Seminario 24 - L’insu... op. cit.*

<sup>50</sup> Cuestión que será retomada por Lacan justamente en el mismo *Seminario 24* para una segunda vuelta

amor al padre. El padre es amor, y lo primero que hay a amar en este mundo es el padre. Extraña supervivencia de algo con lo que Freud cree que va a evaporar la religión, cuando en realidad es la substancia misma lo que él conserva con ese mito bizarramente compuestos del padre.”<sup>51</sup> Y allí Lacan sitúa al cuarto de Freud, *i.e.*, en la realidad psíquica, en el Edipo, en fin, en el Padre<sup>52</sup>. Allí donde Freud -y el psicoanálisis- sostienen al Padre, Lacan inventará, creará el sínthoma. Y no para proclamar su caída, sino más bien, situando su decisión.

Y consideramos que es ese mismo padre que se conserva en Freud y pese a su “revolución copernicana”, el que demarca también una política contenida dentro de esos márgenes. Y es que su redefinición del deseo en el devenir del pensamiento, pese a dejarnos a las puertas del agujero del no-todo, aún conserva el falo como su par (falo-castración), no alcanzando por ello ese otro registro que es el del abismo mismo. Freud se detiene ante su “roca viva”. Lacan atravesará el “agujero torbellinante”, su Maelström robado a Poe: “Es que no hay más que un borde para definir el agujero en el cual somos todos aspirados; ese borde, es el lenguaje, y, se entiende, yo me mantengo (aferro) en el borde, pero entiendo sostener así el borde real, aquel gracias al cual existe el Maelström en cuestión.”<sup>53</sup>

Y es por ello que el denominado deseo ya no podrá volver a ser el mismo. Su afectación por el anudamiento RSI lo dejará en otro lugar, su erosión misma en el así creado hablanteser; puro agujero: “El deseo no me parece ligarse únicamente a una noción de agujero, y de agujero donde muchas cosas vienen a torbellinar (*tourbilloner*) de forma de ser englutidas allí, pero ya con esto, al alcanzar la noción de torbellino, hacemos múltiple a ese nudo (...), vuelvan a mi nudo en cuestión, son necesarios al menos tres para que haga agujero torbellinante. Si no hubiera agujero, no veo que tendríamos que hacer en tanto analistas, y si ese agujero no es al menos triple no veo cómo podríamos soportar nuestra técnica que refiere esencialmente a algo que es triple, y que sugiere un triple agujero”<sup>54</sup>

Y si aquella puerta en Freud será *das Ding* (en tanto lo diferencia definitivamente de *Sache*), y será atravesando la misma que Lacan arribará a su *objeto a*<sup>55</sup>, el campo mismo delimitado por su puesta en función creará el camino que nos sitúe en otra dimensión, la de la letra. *Del a como objeto, al a como letra*. Cuarto entonces que implica el desprendimiento,

---

(o segundo corte) en torno al término “identificación”.

<sup>51</sup> Lacan, J. (1969 – 1970). *Seminario 17 - El reverso del psicoanálisis*, inédito (versión digital traducida por Ricardo Rodríguez Ponte) (destacados nuestros).

<sup>52</sup> Cf. Lacan, J. (1974 – 1975). *Seminario 22 - R - S - I*, op. cit.

<sup>53</sup> Lacan, J. “Sesión de trabajo sobre *Le dictionnaire*”, en *Lettres de l'École freudienne*, N° 15, 1975, pp. 206-210.

<sup>54</sup> Lacan, J. *Journées des cartels*, op. cit.

<sup>55</sup> Para un recorrido desde el “Proyecto de una psicología” freudiano y *das Ding*, hasta la delimitación del objeto a en Lacan, ver Mercadal, G. “Una ley con otras leyes. La recepción de la ética kantiana en la teoría del sujeto de Jacques Lacan”. Texto de Cualificación de Tesis de Maestría, Universidad Estatal de Campinas, San Pablo, Brasil, 1998, inédito.

el agujereado de una trama en cuyo seno, podríamos decir, la letra comienza, en su torbellinar, a deletrear lo más singular, el goce singular.

Si el cuarto freudiano sostiene al Padre y en tanto consistencia hace concepto, esto es, consistencia del *síntoma*, la letra con Lacan posibilita equivocarse el mismo para constituir lo más singular, creando, entonces, el *síntoma*.

Otra ontología en tanto la letra es planteada como "...algo que *no es esencial* a la lengua, que es algo *trenzado por los accidentes* de la historia. Que alguien haga de ello un uso prodigioso, interroga en sí a lo que sucede con el lenguaje."<sup>56</sup> Pura contingencia en el devenir. Así, el cuarto, el *síntoma*, es con Lacan tomando a Joyce, una transformación de la ortografía, una "equivocación"<sup>57</sup> del uso de las letras en la palabra, que inyecta, arroja dentro de la palabra, otras letras y que produce un resto excedentario: Joyce convierte la *letter* en *litter* a través de una elación, una hinchazón del estilo del lenguaje que conduce a equivocarse el sentido, la razón, el entendimiento, el significado en el decir, y posibilita hacerle lugar al "torbellino" de la significancia.

Una nueva dimensión se abre entonces. Ni condensación ni desplazamiento (o sea, el *síntoma* en Freud); errancia de lo Real en los intersticios del decir. Otro hacer con el lenguaje que no lo rechace. Significancia como creación, y resulta sumamente interesante que en su referencia hallemos nuevamente al Padre... Más bien, la entrada hacia otro modo de concebirlo: "Porque por supuesto, luego, desde que hemos visto las gametas podemos escribir en el pizarrón: 'hombre=portador de espermatozoides', lo que sería una definición poco graciosa porque no es sólo él quien los lleva, hay montones de animales; de esos espermatozoides, espermatozoides de hombre, *entonces comencemos a hablar de biología*. Porque los espermatozoides de hombre son justamente aquellos que lleva el hombre, porque, como son espermatozoides de hombre que hacen al hombre, estamos en un círculo que da

vuelvas ahí. Pero qué importa, se puede escribir eso. Sólo que *no tiene ninguna relación con lo que sea que pueda escribirse si puedo decir atinado, es decir que tenga una relación a lo Real*. No es porque es biológico que es más Real: *es el fruto de la ciencia que se llama biología*. Lo Real es otra cosa: *lo Real es lo que comanda toda la función de la significancia*. Lo Real es lo que ustedes encuentran justamente por no poder, en matemática, escribir cualquier cosa. Lo Real es lo que interesa a esto en lo que es nuestra función más común: ustedes nadan en la significancia, y bien, no pueden atraparlos todos al mismo tiempo, los significantes, ¡eh! Está interdicto por su estructura misma: cuando tienen algunos, un paquete, no tienen los otros, están reprimidos. Esto no quiere decir que ustedes no los digan de todos modos: justamente *ustedes los dicen 'inter'*. Están prohibidos (interdictos) eso no les impide decirlos,

<sup>56</sup> Lacan, J. "Joyce el Síntoma I", *op. cit.* (destacados nuestros).

<sup>57</sup> En términos del Seminario 24 - *Linsú...*, *op. cit.*

pero los dicen censurados. O bien todo lo que es el psicoanálisis no tiene ningún sentido, hay que tirarlo a la basura; o bien lo que les he dicho debe ser vuestra verdad primera.”<sup>58</sup> Real y síntoma por la vía de la forclusión del sentido, del estallido de lo general, de los enlaces significantes, ergo, de la interpretación y, en consecuencia (y fundamental para nuestros objetivos aquí) del dominio de la ciencia, de la biología, pero también de la lengua y el significante<sup>59</sup>, esto es, del Nombre del Padre<sup>60</sup>, abriendo paso así a lo más singular en el hablanteser. Entonces, si ya no nos encontramos en el campo del *bios*, si el cuerpo ya no se corresponde tampoco con *zoè*, ya no nos situamos en el campo del deseo. Nos adentramos así en el inefable campo de lo imposible, en los senderos del goce. Goce singular. El goce como lo más singular. Creación. Entonces, el padre que nombra, que crea, que inventa lugares: “el nombre del padre [NP] y el padre que nombra [PN] no son la misma cosa”<sup>61</sup>. Padre que en tanto agujereado posibilita servirse, prescindiendo de él. Creación que como operación de “nominación”, *ahora derivada del anudamiento RSI y no referida sólo a lo Simbólico*, será la que agujeree, la que cree espacio, la que produzca un lugar: “La cuestión del creador que nombra las cosas y que las vuelve reales se plantea a través de la dificultad de sostener un Nombre-del-Padre como nombrante (...) [se plantea entonces] *un creador que interviene en un lugar del que ha desertado Dios...*”<sup>62</sup>

Y es en el seno de la *creación* que vuelven a resonar los términos que se han ido configurando, bordeando hasta aquí, y por los que será necesario transitar: *los confines -interiores-exteriores- del lenguaje, en su silente torbellinar*. Y para ese transitar nos servimos de una bella pregunta inaugural: “¿Qué es aquello que encontramos más allá de la voz? ¿qué se revela en los ‘bordes mudos de la palabra?’”<sup>63</sup>

<sup>58</sup> Lacan, J. (1971 – 1972). *Seminario 19 - Ou pire*, inédito (versión digital traducida por Ricardo Rodríguez Ponte) (destacados nuestros).

<sup>59</sup> “Toda dimensión del ser se produce en la corriente del discurso del amo, de aquel que, al proferir el significante, espera de él lo que es uno de sus efectos de vínculo, que no hay que descuidar, y que depende del hecho de que el significante manda. El significante es ante todo imperativo” dirá lapidariamente Lacan en 1973. Lacan, J. (1972 - 1973). *El Seminario. Libro 20 - Aún*. Paidós, Buenos Aires, 1995, p. 43 (destacados nuestros).

<sup>60</sup> Por lo demás, padre “*verissimum*” y “*entissimum*” como referencias al “Dios-Padre” rastreable en el pensamiento humano desde Descartes y respecto al cual Lacan planteará su envés: “El Dios del que se trata aquí que hace entrar a Descartes en ese punto de su temática, es ese Dios que debe asegurar la verdad de todo lo que se articula como tal. Es lo verdadero de lo verdadero, el garante de que la verdad existe y tanto más garante como que esta verdad como tal podría ser otra, nos dice Descartes, si ese Dios lo quisiera (...) ¿Qué quiere decir? Sino que nos encontramos ahí en todo lo que puede llamarse la batería de significantes (...) [y] soportar esta cadena por sí sólo, y simplemente por ser siempre el mismo. Lo que encontramos en el límite de la experiencia cartesiana del sujeto evanescente como tal, es la necesidad de ese garante...” Lacan, J. (1961 - 1962). *Seminario 9 - La identificación*, inédito (versión digital traducida por Ricardo Rodríguez Ponte) (destacados nuestros).

<sup>61</sup> Lacan, J. “Joyce el Síntoma I”, *op. cit.*

<sup>62</sup> Simonney, D. “El síntoma (1976-1976)”, en Safouan, M. (comp.) *Lacaniana*, Paidós, Buenos Aires, 2008, p. 298 (destacados nuestros).

<sup>63</sup> Taub, E. *Mesianismo y redención. Prolegómenos para una teología política judía*, Miño y Dávila editores, Buenos Aires, 2013, p. 376.

Es que al situar “la voz” -no en su vertiente empírica, sino en tanto vibración de un *vacío creacional*<sup>64</sup>- ya contamos con la posibilidad de plantear al lenguaje por la vía del habla, del decir. Ya no el “aparato del lenguaje” que redundaba en la búsqueda de conocimiento, en un maquinal pensar, en dominación, en aquel modo de la nominación que no será el propio de la creación. Nominación desde lo Real.

Bordes del lenguaje, que en sus límites abrirán a otro mundo, más precisamente, a lo in-mundo<sup>65</sup>; el mundo del “...ser en el límite del umbral de la existencia”<sup>66</sup>. Salida del “demasiado humano” lenguaje. Lo inefable; “...aura’ de vida que reposa entre el rostro y el alma.”<sup>67</sup> Lo sensible. El goce singular.

Y es en ese punto donde podremos situar la salida de lo humano en su “dirigirse hacia lo divino”<sup>68</sup>, pero “lo divino” ya no regido por el Dios-Padre de la religión y su poder terrenal; punto de encuentro con el “servirse de él” que venimos planteando en relación al Padre: salida de “...el hombre [que] nombra (...) y se transforma en un ser del lenguaje al apropiárselo y transformarlo en un “instrumento”, ahí justamente el pecado original y el surgimiento del juicio (...) Pero hay que regresar al sentido de la mudez de la naturaleza, porque en su *imposibilidad de lenguaje* -para el entendimiento humano- se halla el reflejo de lo divino...”<sup>69</sup> Aura entonces en tanto “una trama particular de espacio y tiempo: la *aparición irrepitable* de una lejanía por cercana que ésta pueda hallarse”<sup>70</sup> Lo singular de una aparición irrepitable, que llega, que no se calcula, que no se busca, que irrumpe, surcando el espacio-tiempo terrenal. Y en esta vertiente benjaminiana, en la cual se enrollará al poeta Paul Valéry y su escritura poética, se comienzan a dibujar las consecuencias políticas de tal fecunda “imposibilidad”: “...dicha general intervención del mundo tiene más consecuencias y es más capaz de modificar la vida, y modificarla en el futuro, que los acontecimientos

---

<sup>64</sup> Cf. Lacan, J. (1962 - 1963). *Seminario 10 - La Angustia*, inédito (versión digital para la Escuela Freudiana de Buenos Aires, traducción de Irene M. Agoff con la supervisión técnica de Isidoro Vegh y Juan Carlos Cosentino).

<sup>65</sup> Cf. Lacan, J. (1974 - 1975). *Seminario 22 - R - S - I*, *op. cit.*

<sup>66</sup> Taub, E. *Mesianismo y redención...*, *op. cit.*, p. 382.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 386.

<sup>68</sup> Benjamin, W. *The correspondence of Walter Benjamin*. 1910-1940, Edited by G. Scholem and T.W. Adorno, trad. M. R. Jacobson and E. M. Jacobson, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994, p. 80, en Taub, E. *Mesianismo y redención...*, *op. cit.*, p. 380. Si bien tomamos dicho término según el tratamiento benjaminiano, creemos su modo de acercamiento totalmente solidario con el espíritu que al respecto podemos leer en Lacan.

<sup>69</sup> Taub, E. *Mesianismo y redención...*, *op. cit.*, p. 380 (destacados nuestros).

<sup>70</sup> Benjamin, W. “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, en *Obras*: libro I/vol. 2, Edición española al cuidado de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero, trad. Jorge Navarro Pérez, Madrid: Abada Editores, 2009, p. 16 (destacados nuestros), en Taub, E. *Mesianismo y redención...*, *op. cit.*, p. 387.

‘políticos’ sucedidos...”<sup>71</sup> Y su resguardo entonces, quizás pueda erigirse en nuestra tarea política primordial.

Acto político en la escritura poética y su resguardo, en tanto “...a diferencia de la palabra humana que da nombre -el hombre en el lenguaje-, *el poema no nombra sino que llama a la existencia*. El poema implora al rostro para que se haga presencia. Lo obliga a salirse, violenta la huella que es recuerdo de lo que nunca estuvo.

El poema se halla entre el lenguaje del hombre (que da el nombre) y el lenguaje indecible de Dios (lenguaje que *crea através del decir*).”<sup>72</sup>

Deserción de Dios, a condición de servirse de él. Salto (*Kehre*) al -o “en el” “ex”: exterioridad que hace ex-sistencia; torsión del espacio-tiempo que no va a la secularización. Acontecimiento de lo singular en el agujero -triple- de una trama. Sínthoma en tanto el lenguaje, en ese instante -nos repetimos-, “se reduce a él”. Política del sínthoma entonces, que en tanto creación poética podríamos decir, no se dejará tomar por lo programable, lo ecuacionable, lo calculable, en fin, por lo burocratizable en el dominio.

Creación, invención, acontecimiento, que llega. Y es que ya no hay lugar allí, entonces, para ninguna técnica que opere en aquello que se cree poseer en tanto cuerpo. Porque en rigor, allí, en lo sensible del goce, no hay cuerpo como consistencia, cuerpo sobre el que operar. *Sólo cuerpo del nudo que en el abrazo de sus cuerdas alcanzan la ex-sistencia; instante del hablanteser.*

Un más allá que “tuerce”, que agujerea -sirviéndose- el espacio-tiempo del Padre. Y el resguardo de ese espacio como una política. *Una otra política del ser.*

Y si bien “Es imposible pensar en escapar a algún tipo de tecnología de poder, pero es posible, en cambio, pensar en alternativas a las tecnologías de dominación”<sup>73</sup>; y si bien las mismas no se hallarán al pretender sostener “...una ética que garantice la imposibilidad de todo dominio sobre la *zoè*”<sup>74</sup>, nos permitimos parafrasear a quien nos ha venido orientando en este camino, para volver con lo recorrido aquí a nuestro planteo inicial respecto de los agentes y destinos de la transmisión y los concomitantes regímenes de deseo instaurados en Occidente: *la posibilidad de gozar como única herramienta de acceso, temporario y*

---

<sup>71</sup> Referencia al personaje de Paul Valéry, Monsieur Teste, tomado por Benjamin. Benjamin, W. “Paul Valéry. Con ocasión de su sexagésimo aniversario”, en Obras: libro II/vol.1, op. cit., p. 408, en Taub, E. *Mesianismo y redención...*, op. cit., p. 381.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 387 (destacados nuestros).

<sup>73</sup> Ludueña Romandini, F. *La comunidad de los espectros...*, op. cit., p. 218.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 224.

*fragmentario, a algún tipo de afuera del poder (...) en un espacio no-antrópico. Ese espacio, tan del instante, efímero y sin garantías, como potente y fecundo en la construcción de una exterioridad respecto de la dominación, el espacio del hablanteser.*<sup>75</sup>

---

<sup>75</sup>Y tanto la *función de lo Escrito como las fórmulas de la sexuación*, creadas por Lacan a partir del *Seminario 20*, dan cuenta de la lógica del *No-Todo*, subyacente aquí, necesarias para estas formulaciones. Cf. Lacan, J. (1972 - 1973). Sólo lo dejamos planteado para futuras aproximaciones.