

Colette Soler

UN DIAGNÓSTICO ORIGINAL

pp. 73 a 96 de *Lacan, lecteur de Joyce* (PUF, Paris, 2015)

Traducción de Pablo Peusner

“Joyce el síntoma, a entender como Jesús el palomo: es su nombre” (J/L., 31). Sin embargo, es un nombre lo que lo distingue de *Jesús el palomo* y más ampliamente de cualquier otro. *Jesús el palomo* es el nombre de un personaje de la novela de Francis Carco de 1914, a la que da su título. “Jesús”, a finales del siglo XIX en París, designaba a los prostitutas masculinos, quienes se llamaban entre ellos con diversos nombres femeninos, de donde surge *Jesús el palomo*, retenido por Francis Carco. De este modo es nombrado por su síntoma de goce. Es que el nombre propio, el verdadero, el que solo vale para uno y uno solo, ese que no tiene homónimos y que debe distinguirse del simple patronímico, no puede ser en efecto sino el nombre de una singularidad, ya sea de deseo o de goce –dicho de otro modo, el nombre del síntoma. Así decimos “el Hombre de las ratas” y “el Hombre de los lobos” para los casos de Freud, pero también “M. el maldito”, “el Zorro justiciero”, etc. Vemos la diferencia con Joyce: el síntoma es su nombre, pero es un nombre que no dice el nombre de su singularidad de goce, o sea del síntoma que él porta. Lacan no ha dicho, por ejemplo, “Joyce *l’élanguages*¹”, según una expresión de Philippe Sollers que cita al inicio de su seminario. Y sin embargo no hay ninguna duda de que Joyce no haga de la lengua un uso de goce muy singular, y que no está lejos de evocar la elación de la manía. Él es síntoma y también, dice Lacan, *sínthoma*, incluso *sintomatología* –además– herética. Se trata de un diagnóstico de estructura. Se distingue claramente de todo lo que sería un diagnóstico de neurosis, pero ¿es por eso un diagnóstico de psicosis? La cosa es más compleja de lo que se dice a menudo, ya sea que se responda por la afirmativa, como es el caso frecuente entre los lacanianos, o *a priori* por la negativa, como lo sugería Michel Foucault para quien una obra, por sí sola, excluía el diagnóstico. Ciertamente, Lacan planteó la cuestión de saber “si Joyce estaba o no loco” (Le S., p. 87), pero al releer el seminario que le dedicó, *El Sínthoma*, se verifica que se cuida bien de resolver con un sí o un no el epíteto, luego de haber señalado, por otra parte, que “los epítetos impulsan al sí o al no” (Le S., p. 120).

El sínthoma, no el delirio

¹ [*l’élanguages*, que por una parte es homofónico al plural *les langues*, las lenguas, por otra parte resulta de la condensación de *langues*, lenguas, y, como lo señala inmediatamente Lacan, *élation*, elación. Pero obsérvese que también contiene el significante *élan*, que significa esfuerzo, arrojío, arranque, que figuradamente lleva a vehemencia, calor, entusiasmo -lo que vuelve a conectar con la elación y la manía].

Lo que propone, tal como lo formula, es abordar “el caso de Joyce como respondiendo a una manera de suplir un desanudamiento del nudo” (Le S., p. 87). Pero, en el esquematismo del nudo borromeo que Lacan utiliza en esa época y con el cual retraduce las antiguas categorías de la clínica, neurosis y psicosis son abordadas en términos de anudamiento y desanudamiento. Así es que hablando de suplencia Lacan excluye la respuesta binaria en términos de sí o no, e introduce la idea de otro anudamiento distinto al que asegura el Padre-sínthoma. Ciertamente, postula que la denominada condición mayor de la psicosis estaba allí, a saber: la carencia –es el término que utiliza– del sínthoma-Padre, pero que una suplencia ha sido producida, forjada por el saber-hacer de artista. Por eso me vi justificada a formular anteriormente que Joyce ilustra de forma precisa la fórmula de Lacan presentada al final de *El Sínthoma*, en la que afirma que se puede “pasar del padre a condición de servirse de él” (Le S., p. 136).

En cualquier caso, Lacan no emplea el término de psicosis durante el seminario. Solo se preguntó si Joyce estaba loco, pero el loco y el psicótico no son lo mismo. En 1946, en su texto “Acerca de la causalidad psíquica” donde ubica la imago inconsciente en posición de causa y aborda entonces la locura mediante el fenómeno imaginario de la creencia, Lacan define al loco como aquel que “se cree”, al modo de dandy de buena familia. Agrega que “conviene destacar que si un hombre que se cree un rey está loco, un rey que se cree un hombre que se cree rey, no lo está menos” (E., p. 170). De hecho, el caso común es que se lo crea, como el loco, pero entonces en el común de los casos se cree más bien el Otro. “Crear allí” en el Otro, no es menos delirante que “creerse”, son en efecto dos casos de dominancia de las fraguas imaginario-simbólicas sobre lo real; pero, como el Otro del lenguaje es inherente a nuestra realidad, se lo puede desconocer. Lacan lo dice al final: “todo el mundo delira” y él que había dicho “no es loco el que quiere” –en el sentido de la psicosis– precisa, cuando se pregunta si Joyce estaba loco, que eso no sería un privilegio. El loco aquí, entonces, es el delirante y si todo el mundo delira, se comprende que la pregunta no sea diagnóstica, sino que lleve hacia lo imaginario. No es fácil decirlo, evidentemente, cuando no contamos con la palabra del sujeto sino solamente sus escritos, porque, “cuando se escribe, se puede tocar lo real, pero no a la verdad” (Le S., p. 80). ¿Con qué contamos respecto de la palabra de Joyce? Nada directo. Muchos testimonios han sido recogidos en torno de su persona, por cierto, Ellman hizo un gran uso de ellos, pero respecto de él mismo, solamente tenemos su palabra escrita y bien meditada, de *Stephen...* al *Retrato...*, con diez años en medio. Y después también están las cartas.

Entonces, ¿por qué esta interrogación acerca de un posible “Joyce el delirio”, en el momento mismo en que Lacan ya adelantó su tesis de “Joyce el síntoma”, que es bien distinta? ¿Acaso es porque el delirio de redención, poniendo más que otros la cuestión del padre a cielo abierto, parece responder a la forclusión en una tentativa de salvar al Padre, aunque imaginariamente, mientras que el sínthoma da cuenta de lo real? Sin duda, entonces, porque concierne a la carencia del Padre, Lacan no tuvo dudas ni preguntas, y lo afirmó sin matices. Nada para cuestionar sin duda respecto de lo que se sabe clínicamente de la figura del padre de Joyce –volveré a este asunto. Lo que intenta precisar a lo largo de todo el año, y lo que él explora allí, es lo que Joyce hizo con eso, cómo le respondió.

Freud había ya situado al delirio como una tentativa de curación, o sea como una solución a la verdadera enfermedad de la psicosis que, según él, es libidinal, marcada por el desprendimiento de la investidura de los objetos. “Yo no lo amo” (T. p.21), es así como

Lacan traduce la forma en la que Freud ha conjugado lo que está en la base de las diversas formas del delirio, de los delirios cuya función sería justamente la de restaurar el lazo libidinal, concretamente bajo la forma de la persecución y la erotomanía. Comentando el caso Schreber de Freud en su “De una cuestión preliminar...”, Lacan no decía “no”, situando el delirio de Schreber como una elaboración que le había permitido pasar de la posición de perseguido de Dios, a la de la mujer de Dios, gracias a lo cual la relación imaginaria con el Otro y con la realidad pudo estabilizarse y volver a ser tolerable. Es entonces el delirio lo que en el inicio fue pensado como una respuesta-solución a la falla de la forclusión, pero captamos sin duda que de la tentativa de curación mediante la elucubración y el sentido, a la suplencia mediante la lógica del síntoma, hay más que un paso.

Por otra parte, el comentario de Lacan sobre el Schreber de Freud está por completo construido sobre un presupuesto que el nudo borromeo excluye. Es el presupuesto de la subordinación de lo imaginario a lo simbólico, y de los efectos de inducción del significante sobre lo imaginario. Inducción, es su término. Lo que le permitía afirmar, por ejemplo, que sin el Otro el sujeto no puede siquiera mantenerse en la posición de Narciso, situar al significante del falo como efecto de la metáfora del padre y concluir que para Schreber “la determinación simbólica se demuestra en la forma en que la estructura imaginaria viene a restaurarse” (É. p. 568). Al contrario, con el nudo borromeo, Lacan no deja de repetir, y sin duda porque dijo muchas veces lo contrario anteriormente, que las tres consistencias son autónomas y equivalentes –no hay subordinación, entonces–, y que es solo por su anudamiento que una puede tener alguna incidencia sobre otra. Sería necesario seguir paso a paso todas las tesis conocidas de Lacan que se encuentran allí, y deben encontrarse, modificadas. Lacan se ocupó de ajustar la tesis que concierne al delirio con su “todo el mundo delira”, y eso no es un privilegio. En efecto, cada quien, loco o no, está armado de una pequeña ficción privada, ya sea de su cosecha o tomada en préstamo según los casos, que le asegura su ser inscribiéndolo bajo un significante y dándole una figura. Pero esa elucubración lenguajera miente sobre lo real, y para todos. Si consideramos el hecho de que la pregunta “¿Joyce estaba loco?” fue formulada en la lección del 10 de febrero de 1976, cuando la tesis de “Joyce el síntoma” había ya sido planteada, podemos concluir que preguntándose si Joyce estaba loco, Lacan interrogaba no el hecho de su suplencia sino su imaginario –sobre el cual vuelve además en su última lección–, y tal vez incluso los efectos de su suplencia síntoma sobre su imaginario, ese imaginario que en él estaba demasiado libre, libre de las redes del nudo –lo que no significa que le faltara el imaginario. Es una pregunta entonces sobre la naturaleza y el alcance de las consecuencias de su suplencia –volveré a este tema.

Por otra parte, podemos recordar aquí que desde 1967, en su texto “La equivocación del sujeto supuesto saber”, Lacan había situado a James Joyce junto a Moisés y a Meister Eckhart, en el trío de los Padres, no de la Iglesia, sino de lo que llamaba la “diología”, la que debe distinguirse de la relación con los dioses en los que se cree, el dios de los filósofos, el sujeto supuesto saber latente en toda teoría, desde Descartes hasta la teología, o el dios de los profetas, dios de la palabra y de la voluntad que habla a través de sus bocas. Y es que para Lacan, contrariamente a Freud, Dios no es una ilusión producida por la debilidad humana, Dios ex-siste, se crea en él o no, es necesitado por la estructura del lenguaje. No depende de la fe sino de la lógica del lenguaje y del discurso. De allí las sucesivas fórmulas de Lacan según se refiera al lenguaje o al discurso. “Dios es

inconsciente”, agujero en el lenguaje, es la *Urverdrangung*, el abismo de la represión primordial en persona, o que “hace persona” tal como se expresa. Pero también, es el decir que ex-siste al lenguaje, el dios/decir [*dieure*]-Padre, puesto que “el dicho (en forma lenguajera) no va sin decir” (L’*é.*, p. 8). Se comprende que Moisés esté ubicado en esta lógica de dios/decir-el padre, por haber transmitido, además de las tablas de la ley, la famosa fórmula cuya traducción, por otra parte, es tan controversial: “Yo soy el que soy”. Un agujero, si es algo allí, según Lacan. Meister Eckhart se ubica sin duda por su teología negativa que hace de Dios lo impredecible por excelencia, incluso un agujero. En cuanto a Joyce, en 1967 la razón queda aparentemente en suspenso, y no es explicitada específicamente sino en los textos de 1975. Pero ya ahí Lacan indicaba que Freud había señalado su lugar en la diología, la del Dios-el-Padre que Lacan llamó Nombre-del-Padre antes de hablar del Dios/decir-Padre –lo que cambia todo. Estamos ya bien lejos de un simple diagnóstico de psicosis a propósito de Joyce. En 1975 Lacan sustituye sintomatología por diología, y la cosa puede entenderse porque, en el tiempo intermedio, formuló que el padre es una solución sintomática. Así se encuentra confirmado que Joyce no se creyó tanto que se hizo “artífice”, y a la vez poco importa lo que él haya creído, el artífice habrá suplido de alguna manera a lo que se supone ser el artesano supremo, el propio dios. Es toda la distancia que hay entre creer y hacer, de lo imaginario a lo real.

Joyce es un caso de *self made man* muy particular. Los hablantes están en general fijados en su infancia. La presencia del niño en el adulto a nivel estructural se soporta de lo que se ha inscripto de forma contingente y deviene necesidad, no cesando más de escribirse. Es el caso para la repetición del trauma y también para la *fixión*-síntoma de goce real, indeleble, que no es culpa de nadie sino lo que programa como imposible el lenguaje, *troumatisme* dice Lacan. ¿Qué hay de eso en el decir de nominación, el decir que *nouehomme* –si puedo parodiar a Lacan quien a su vez parodió a Joyce. Cuando recibimos a un analizante, en general el nudo ya está allí, “está hecho” según la expresión de Lacan. Entonces, este nudo también data de la infancia y se prolonga en el adulto. De allí la idea de que a lo mejor, mediante el manejo del significante en el análisis se podrá corregirlo, hacerle algunas “suturas”, algunos “empalmes”. Vemos por eso –si las suturas y los empalmes son los objetivos de la operación analítica– que el analista no es un padre, ni un sustituto del padre, no es un dios/decir (*dieure*). Su decir apofántico, oracular, no produce el sínthoma, contrariamente a lo que se escucha a veces, este ya estaba allí.

En Joyce, por lo contrario, manifiestamente, el nudo no viene del origen, no estaba allí, Lacan habla de una “carencia”. Pero la carencia puede ser corregida. El sínthoma que nombra es un incondicionado, pero si esta condición no está puede ser suplida, y lo es en el caso de Joyce. Según Lacan para Joyce es suplida haciéndose “hijo necesario”, hijo sin genealogía. Pero, obviamente, vemos aquí una paradoja: ese que no tiene genealogía se nombra con un término genealógico, hijo, pero un hijo tan increado como lo es, según Joyce, “el espíritu de su raza”. Eso sí que es una verdadera invención, para la cual parece que hizo falta tiempo, que ha cristalizado en el curso de su adolescencia y cuya puesta a punto se lee en el *Retrato del artista*; y no se puede ignorar cuánto tenía Joyce para hacer de eso su estado, mientras que el *Ulises* confirma su certidumbre anticipada. Entonces, Joyce fue más allá del padre renombrándose sin un padre, por un decir-Padre, guión, un dios/decir (*dieure*), siendo toda la cuestión la de saber hasta dónde ese decir de sustitución funciona tan bien como el decir del padre.

¿Qué carencia?

Ya he dicho que para Joyce, Lacan no afirma la psicosis sino, de forma bastante categórica, lo que él mismo ha planteado como la condición mayor de la psicosis: la carencia del padre. Fue suficiente para que más de uno salte aturdidamente a la conclusión de que se trataba de una psicosis. Pero veámoslo de más cerca: ¿qué justifica esta seguridad acerca de la carencia del padre de Joyce? Y en principio, ¿qué es una carencia paterna? El término está allí y no puede ser considerado evidente si recordamos que quien lo profiere es el mismo que, luego de haber reformulado el Edipo freudiano con la metáfora paterna, inició una crítica insistente, repetida y a menudo virulenta de ese mismo Edipo, y que además afirma poder fundar el discurso analítico sin recurso al Nombre-del-Padre². Entonces se trata de una carencia, pero ¿cuál y cómo lo sabemos?

¿Puede esta ser leída en el nivel de la historia familiar? Podríamos creer que sí porque Lacan no duda en convocar la biografía, y caracteriza a John Joyce, el padre de James, en términos más que vigorosos. “Borracho y más o menos feniano” (Le S., p. 15). “Feniano” es el nombre de un movimiento de insurrección irlandés al que Joyce ha consagrado un artículo titulado “El fenianismo, muerte del último feniano”. Jacques Aubert comenta acerca del padre de Joyce que era menos feniano (*fenian*) que simulador (*feignant*). Este verbo homofónico “simular” (*feindre*), introduce claramente una sospecha acerca de la seriedad de la militancia de John Joyce a favor de Partnell. Además, omite otra homofonía entre *fenian* (feniano) y *fainéant* (holgazán), lo que seguramente era. Lacan prosigue: “Su padre [quien] se distingue por ser –¡puf!– lo que podemos llamar un padre indigno, un padre carente...” (Le S. p. 69), y también evoca el hecho de que “jamás ha sido para él un padre”, “no solo no le enseñó nada, sino que descuidó casi todo, salvo recostarse en los buenos padres jesuitas, la Iglesia diplomática” (Le. S., p. 88). Y evoca una “dimisión paterna”.

Son afirmaciones desconcertantes si las confrontamos con otras sostenidas por el propio Lacan durante veinte años, entre “De una cuestión preliminar...” y el seminario *RSI*, en lo concerniente a la relación entre los padres y la forclusión para los hijos. Quien habla de este modo es sin embargo el mismo que en el *Post-scriptum* a “De una cuestión preliminar...” denunció al padre demasiado educador y que, sobre todo, se burlaba hasta el límite de quienes pretendían diagnosticar la forclusión por una carencia de la persona o de la conducta del padre. En efecto, ironizaba entonces a propósito de la “carencia paterna” sobre la cual, según él, “no se ha renunciado a escribir las duras y las maduras” (E. p. 577), y “cuyo reparto no deja de inquietar entre el padre tonante, el padre bonachón, el padre todopoderoso, el padre humillado, el padre engolado, el padre irrisorio, el padre casero, el padre de picos pardos (...)” (E. p. 578). En síntesis, Lacan estigmatiza a todos los retratos de padres supuestamente indignos reenviándolos al registro de un imaginario concebido como no causal, mientras que la instancia del Nombre-del-Padre, puramente simbólica, es causal. ¡Qué contraste con lo que se puede leer en *El Síntoma* y que acabo de ubicar! Si no es una contradicción, hay allí un viraje a elucidar.

² Respuesta a la pregunta IV de *Radiofonía*.

Con la metáfora paterna se hubiera podido ya decir del Nombre-del-Padre lo que más tarde Lacan dijo sobre Dios: que es inconsciente. No es en todo caso un fenómeno directamente observable. Se suponía que estaba condicionado por la *Bejahung* de la que habla Freud, una especie de asentimiento primordial instituyente del significante, cuya presencia o ausencia solo se manifiesta después por sus consecuencias. Desde entonces, la forclusión debía dar cuenta de la estructura de los fenómenos de lenguaje y de sus correlatos en el campo de lo real del que Lacan ya afirmaba “que es el dominio de lo que subsiste fuera de la simbolización” (E. p. 388). La condición forclusiva se infería de allí. Es decir que no era por la sumisión a las normas de la familia conyugal, ni tampoco por las características personales de los padres (o de las madres) que se podía diagnosticar una carencia, que no era carencia del padre sino “carencia del significante en sí mismo” (E. p. 517). Y he aquí cómo justificaba la ironía del momento. No obstante, de forma sutil, criticando lo descriptivo de las carencias, Lacan no excluía los posibles “efectos estragantes de la figura paterna”, y él mismo tejía un retrato a propósito del padre de Schreber. Nada imaginario determinaba esos efectos estragantes, sino solamente la relación de un padre con la Ley, que Lacan escribe en ese momento con mayúsculas, para distinguirla de las leyes en el sentido banal. De allí el riesgo que evocaba para un padre que se volvía legislador, parangón de algún ideal, magisterio educativo o político, por encontrarse en posición de demérito o fraude respecto del significante de la Ley. Se trataba de un argumento consistente. No obstante, no se aplica para nada a la figura del padre de Joyce, a quien los magisterios no le importaban. Por otra parte, lo que Lacan dice al respecto en *El síntoma*, en 1976, no es de ese registro. Borracho, feniano, que no le enseñó nada a su hijo, son expresiones que evocan más bien la falta de las normas burguesas, como si de un padre digno de ese nombre se esperara la sobriedad, el gusto por el trabajo e incluso las virtudes de la transmisión educativa. Es extraño por parte de Lacan.

Sea como sea, si no obstante giramos un momento hacia la historia descriptiva, la trayectoria de vida de John Joyce, es la de una inexorable declinación, financiera, social y personal, que arrastra a su familia en la caída. Si seguimos a Richard Ellman, el biógrafo de James Joyce, no dudaremos en calificarlo de irresponsable que ha conducido a su propia familia a la ruina y la indigencia. En trece años (1881-1893) tuvo diez hijos, el primogénito anterior a James no sobrevivió, y tres abortos (lo que no era raro en la época); pero lo más llamativo es que con cada niño vendía una propiedad, de modo tal que al final ya no le quedó ninguna³. Un fanfarrón, sensible, *bon vivant*, amante ardiente de la diversión, la bebida, la compañía, preocupado por la opinión, atrozmente vanidoso, con el ego inflado, tiránico pero inconsistente, es así como lo describe su hijo James; y le impuso a su familia sus pasiones sociales, su militancia política y también su gusto y su talento para la música, el canto y el teatro. Pero cómo no evocar también lo que describe en *Stephen el héroe*, sus pasiones más íntimas con, pasados los primeros momentos, ese odio por su mujer y toda la familia de ella, odio tan presente que invadía cotidiana y peligrosamente las veladas familiares. Cómo no reconocer en ese retrato del padre del artista la otra cara de las virtudes burguesas clásicas. Pero ni Lacan ni el psicoanálisis invitan a hacer de “trabajo, familia y patria” las virtudes paternas por excelencia. Entonces, ¿cuál fue su falta? No es la de una falta de amor o consideración por su hijo James, el segundo, quien lo consoló de su primer hijo perdido y que fue sin dudas su preferido. Él tuvo muy tempranamente la más alta

³ Richard Ellman. *James Joyce*, New York, Oxford University Press, 1982, p. 21.

opinión de James y quiso darle la mejor educación confiándolo a los Jesuitas —sin duda es lo mejor que pudo hacer. Por otra parte, Stanislaus Joyce en *El guardián de mi hermano* lo atestigua. James fue siempre en la familia el más apegado a su padre y el más conciliador ante sus cosas. Él se lo explica, justamente él que aborrecía muy conscientemente a su padre, por el hecho de que hasta los seis años, edad de su partida con los Jesuitas, el pequeño James había conocido en sus primeros años cruciales de la vida el período feliz de la familia, la armonía, la abundancia, la notoriedad, el teatro y la música. ¿No había él participado, por otra parte, con apenas seis años de un concierto de canto junto a sus dos padres? Entonces, ¿qué es lo que le faltó?

Si observamos las elaboraciones de Lacan posteriores a la metáfora paterna, vemos que en su enseñanza todo había ya cambiado en lo relativo al peso respectivo del Nombre y de los padres, a partir del momento en que los Nombres del Padre aparecen en plural. Si acaso hay muchos, en efecto, cómo evitar tener que definir la función en singular, independientemente de sus nombres, y correlativamente plantear la cuestión de saber en qué condición un padre, un padre cualquiera, puede o no ser soporte de la función. Noto por otra parte que es al final del seminario *La angustia*, antes del verano de 1963, o sea justo antes de programar el seminario que resultó interrumpido, *Los nombres del Padre*, que en las últimas lecciones, por primera vez si no me equivoco, y luego de virulentas críticas al Edipo freudiano, Lacan adelanta consideraciones acerca de la función que tiene el deseo *de un padre*. Diez años más tarde, en la lección del 21 de enero de 1975, en *RSI*, prosigue la misma temática, y define un padre “modelo de la función”.

Entonces, ¿por qué no confrontar la figura del padre de Joyce con el padre “modelo de la función” que Lacan describe en esa lección? Allí él enuncia que para que un padre sea modelo, digamos soporte, de la función, o dicho de otro modo para que no tenga efecto forclusivo, se requieren dos condiciones: una condición de síntoma de goce y una condición de decir. La primera condición es requerida —para todos y cada uno por otra parte— por la ausencia de relación sexual enunciable en la palabra o inscribible en el lenguaje de lo inconsciente. A esta ausencia (*absense*), esta “*ab-sexe*”, la suple el síntoma (ya lo he dicho); y por ese hecho, para que un padre sea modelo de la función, es necesario que tenga el síntoma de la *père-version*, de la versión padre del síntoma, que para suplir la proporción/relación instaura un lazo específico con una mujer.

“Poco importa que tenga síntomas si añade a ellos el de la *père-version* paterna, es decir que su causa sea una mujer que él se haya conseguido para hacerle hijos (...)”. Tenemos aquí una fórmula que parece claramente connotar algo así como un deseo de niño o un deseo de paternidad. Lacan agrega: “y que a estos, lo quiera o no, les brinde un cuidado paternal”. No considera entonces que él los acepte más o menos. “Cuidado paternal” es una noción nueva en boca de Lacan. Solo podemos suponer que se distingue del cuidado materno, más conocido, y que tampoco se confunde con lo que llamo las virtudes burguesas del padre de familia. Ya adelanté la hipótesis, relacionando diversos desarrollos de Lacan, de que el cuidado paterno no puede ser sino la nominación constituyente del linaje, puesto que en la misma época, Lacan señalaba conjuntamente del padre que es el padre del nombre⁴.

⁴ V. Colette Soler. *L'Aventure littéraire ou la psychose inspirée. Rousseau, Joyce et Pessoa*. Paris, Champ Lacanien, 2001.

La segunda condición enunciada por Lacan es más difícil de elucidar y podría prestarse a malentendidos. Conciérne a la palabra del padre que, según él, debe quedar en el medio-decir. Ese medio-decir interviene junto a los niños, cito: “excepcionalmente en los buenos casos— para mantener en la represión en el justo medio/dios si me permiten, la versión que le es propia por su père-versión”. Con ese término de “represión” evoca un velo arrojado sobre el goce-síntoma del padre. Es un tema que Lacan abordó a menudo, concretamente cuando subrayaba el peso de los pecados del padre sobre la descendencia. ¿Y acaso hay otros pecados que los del goce? La verdadera falta del padre, a partir de esta tesis, sería entonces más bien su eventual obscenidad, un goce demasiado a flor de palabra. Sin embargo, Lacan insiste: “La normalidad no es la virtud paterna por excelencia, sino solamente el justo medio/dios [*mi-dieure*] (...), el justo no-dicho”. Concluyo que un padre no debe ser un dios/decir (*dieure*), sino que tiene solo un deber: ser un medio/dios/decir (*mi-dieure*). Y Lacan engancha curiosamente con lo que había ya proferido para el caso Schreber y que parece no tener nada que ver con el medio-decir: “nada peor que el padre que profiere la ley sobre todo. No hay padre educador sobre todo, sino más bien rezagado respecto de todos los magisterios”. No es agente del orden, ni colaborador del policía guardián del “¡circulen!” del orden social. ¿Pero por qué? ¿Qué relación tiene con el medio-decir? ¿Será porque, como Michel Foucault lo había percibido, aquel que designa los goces proscriptos y que incluso a veces los persigue, les abre también la vía por el sesgo de la transgresión? Es necesaria la Ley para ser inmensamente pecador, Lacan lo ha repetido a menudo después de Lutero. Es la ambigüedad de los “mandamientos de la palabra”, ambigüedad de las prohibiciones que detallan las faltas, atizan las tentaciones y que nombrándolas indican a la vez las vías del pecado. Pero entonces, si esto es así, ¿vemos claramente el lazo con el deber del medio-decir? Es que un padre, si es un educador puntilloso, pecaría designando las faltas contra ese deber... de medio-decir que Lacan liga a su función.

En todo caso, se ve aquí que un padre digno de ese nombre, soporte de la función, es definido sin ninguna referencia a la normalidad social. Aunque... según la primera condición, elige una mujer adquirida para hacerle niños, eso se parece mucho a lo que promueve la familia conyugal heterosexual, y podría ser escabroso para los tiempos que corren en que las familias ya no son obligatoriamente heterosexuales. Esta objeción, no obstante, no se sostendría porque Lacan no hace del síntoma-Padre una norma, sino que solamente busca captar cómo aquellos que tienen ese síntoma operan sobre su descendencia.

Según este criterio del medio-decir, ¿qué pensar del padre de James Joyce? La discreción en cuanto a sus goces no era seguramente su fuerte, si le creemos tanto a Stanislaus como al propio James, que lo describen como un gozador del ego desbordante de obscenidad satisfecha, cuyos gustos y pasiones se desplegaban complacientemente en lo cotidiano de la vida familiar y social mientras que se mostraba por otra parte inconsistente en todo lo demás, sin considerarse jamás responsable de nada. No obstante, esa obscenidad no conciérne a su père-versión. La cuestión sería la de saber si esta comportaba una mujer adquirida para hacerle hijos y de los cuales... Tenemos toda la apariencia de eso, pero probablemente nada más, porque no es una cuestión de realidad sino de deseo. En realidad en todo caso, si le creemos a Ellman, él fue casado por su familia para temperar los desórdenes de su juventud. Y podemos suponer que su odio hacia su mujer y a todo su linaje, que no fue medio-dicho sino por lo contrario tan ruidoso, tan expuesto, casi

paranoico y jamás estuvo en reposo, no era para nada propicio para nombrar en el medio-decir un deseo paterno. Entonces, esa es la carencia.

Pero con esto no hemos avanzado nada. Podemos ciertamente armar un retrato de padre desfalleciente, carente, pero con ese dibujo de un padre que no tiene un síntoma-padre, toda deducción en lo referente a los efectos sobre el hijo sería más que azarosa. La relación de transmisión, ya sea paterna u otra, jamás es una relación unívoca de causa-efecto. Porque además el Padre es sustituible, tanto como significante o como portador de nominación, y porque, para permanecer en el registro solamente biográfico, los buenos padres jesuitas estaban bien recomendados, por poco que Joyce haya tenido aptitudes para el consentimiento. Ellos mismos parecen haberlo creído por un instante proponiéndole la vía del sacerdocio.

“Forclusión de hecho”

Afortunadamente, respecto de este embrollo de la transmisión paterna, creo que Lacan planteó otra cosa, y sin duda muy discretamente. Él habló de una *“Werverfung de hecho”*. Forclusión de hecho. La expresión sorprende, ¿de qué se trata? Yo había abierto el comentario antiguamente en mi seminario en el hospital Santa Ana que el Dr. Gorog había decidido recibir y sostener en su servicio, y desde esa época había señalado el problema, e incluso suscitado la exposición de un participante sobre el tema, pero la cuestión había quedado para mí irresuelta. En efecto, en un primer acercamiento, hay dos maneras de comprender la expresión. O se considera el “hecho” en el sentido banal de lo que se constata, entonces se está lejos de la estructura de la experiencia y la expresión nos conduce a la mera biografía descriptiva, esa de la que denunciaba hace un momento su insuficiencia, porque si se trata de los hechos de la biografía del padre habría que poder precisar cómo estos han inducido el ser de los hijos, y si son atestiguados por la biografía misma de los hijos, ¿cómo saber lo que ellos deben al padre que él ha sido? O, por lo contrario, se toma la expresión como una simple redundancia respecto de la definición misma de la forclusión. Es la ausencia de un significante, pero entonces esta es siempre de hecho: hay o no hay y, en ese caso, “forclusión de hecho” no aportaría nada nuevo.

Esta expresión, tal como la comprendo hoy en día, no puede ser separada de las consideraciones que Lacan hace paralelamente, en las mismas páginas del seminario, sobre lo que se llama un “hecho”. No hay hecho “sino por ser dicho”, reafirma. Con todo rigor eso se aplica entonces a la forclusión de hecho: el hecho de la forclusión no está asegurado sino por ser dicho. Y por quién si no que aquel respecto del cual se interroga la estructura. Pero aún es necesario agregar que lo que “se enuncia de hecho” “queda suspendido al enigma de la enunciación” (Le S., p. 18). Lacan había ya adelantado eso: “Que se diga queda olvidado en lo que se dice (...)”. Frase asesina de toda veleidad de ontología, porque a quien estuviera tentado de decir “el ser es”, se podrá siempre responder: “tú lo has dicho” (L.é., p. 49), fórmula mínima de la interpretación analítica que debe apuntar al “que se diga”, ya que es para leer en la palabra, no se trata de “lo que dice”, sino... que lo diga (S.XI, p. 252). Sin embargo es en el texto de Joyce, mediante el decir del hijo, que se puede diagnosticar una forclusión de hecho. La “dimisión” de un padre en tanto causal –más allá de los rasgos de ese padre–, esa dimisión no es otra cosa que lo que se dice de tal dimisión, lo que no es sin la enunciación del hijo. Por otra parte, es lógico si no perdemos de vista

que ningún significante, e incluso ningún nombre, se sustenta sin un “asentimiento”. Joyce emplea ese término. Este le da todo su peso a una noción que a menudo parece muy difícil de manejar, aunque sea inevitable en la clínica, la de una “insondable decisión del ser”, que Lacan ubica en el origen de las estructuras clínicas. En ocasiones se la repite pero sin medir su verdadero alcance, sin llegar a realizar un uso de la misma. Quedamos entonces así reducidos a rendirnos y eso, sin duda, a falta de desprendernos suficientemente de las primeras formulaciones de Lacan. Estas hacían del Nombre-del-Padre un significante en el Otro, una especie de Otro del Otro, dando la Ley del Otro, o produciendo falla⁵. A la vez, la mayor parte de la teoría lacaniana de la psicosis se orientó según esas indicaciones hacia la idea no solamente de que su causalidad venía del Otro, sino del Otro en tanto que soportado por las figuras de los pequeños otros que son los padres. ¿Se habrán olvidado de que el Otro, escrito con mayúscula por Lacan, no es ninguna persona sino un lugar, una otra escena –como decía Freud–, y que es tan “éxtimo” del sujeto como de esos otros? Ciertamente el sujeto se forma en el lugar del Otro, pero la heteronomía del lenguaje no lo disculpa de su responsabilidad, lo que quiere decir: de su respuesta. La forclusión es demasiado a menudo pensada como sufrida, como algo que simplemente ha sido transferido al sujeto a través de las generaciones. Algunos anglosajones, el doctor Cooper por ejemplo, han incluso afirmado que hacían falta dos generaciones para producir una psicosis en la tercera. Pero la forclusión de hecho, si el hecho está suspendido del dicho que no es sin el decir, es una forclusión enunciativa, en acto. Una forclusión que no tiene que ser inferida a partir de esos efectos, como yo lo decía a propósito del Nombre-del-Padre, porque es una forclusión, por así decir, decidida –tal como hablamos del deseo decidido. Para decirlo de un modo un poco forzado: no es a causa del padre, sino a causa del hijo. Y allí es necesario distinguir precisamente las condiciones biográficas, que son más o menos favorables, en efecto, del concepto de la causalidad propiamente dicha. También sobre este punto, Joyce otorga una presencia clínica de excepción a la insondable opción subjetiva. Me permito enunciarlo así: es “el sujeto supuesto” al decir⁶.

¿Qué es lo que en el texto de Joyce caracteriza esta forclusión enunciativa? Hay muchos rasgos. De algunos él testimonió en su intento por “descifrar su propio enigma”, otros se leen en su saber-hacer de artista.

A través de la figura de Stephen Dedalus, él testimonia haberse sentido “llamado” (Le S., p. 89) dice Lacan. El término tiene sus resonancias religiosas pero conviene, es sensible en el *Retrato del artista adolescente*. Llamado a compensar... su propia aserción de rechazo de su padre, la que va mucho más allá de la persona de su padre. Joyce “está cargado de padre”, se da la misión de “sostenerlo para que subsista” (Le S., p. 22). Es intentando referir esas afirmaciones a un padre que él conoció en estado de caída inexorable y cuya larga pendiente hacia la indignancia sin duda no carece de relación con el tema de la caída que corre a lo largo de todo el *Finnegans Wake*. El *Retrato del artista adolescente* termina, por otra parte, con la invocación del Nombre: “Old Father, old artificer, stand me stand me now and ever in good stead”, pero agrega también Lacan, *l’artificer*, el artesano del saber-hacer es él. Agrego que no es un “empuja tú de allí, que yo me meto”. El lugar estaba ciertamente vacante, pero no sin que él esté ya ahí por haberlo él mismo vaciado, no sin que su decir no

⁵ Véase al respecto el Post-scriptum de “De una cuestión preliminar...”.

⁶ Hago aquí alusión a “El atolondradicho”, sobre el cual volveré.

haya ahondado “la playa”. Es notable, por otra parte, que el tema del padre es omnipresente, está a cielo abierto, en su texto, y especialmente en el *Ulises*. Él busca ahí un padre, dice Lacan, “bajo unas especies donde no lo encontrará en ningún grado” (Le S., p. 69). No está ahí. Sin embargo hay un padre, Bloom, hecho de la misma materia que él, y que busca un hijo, pero a ese padre, “Stephen le opone un *demasiado poco para mí*”. John Joyce buscaba también un hijo, y tal como sus propias insuficiencias habrían sido de menores consecuencias. “*Ulises* es el testimonio de eso por lo cual Joyce queda enraizado en su padre, aun renegándolo” (Le S., p 70). Un renegado del padre. Esta no es cualquier posición. Ya señalé su rechazo decidido del discurso del Otro, su aspiración no menos decidida a un lenguaje y a un decir menos tonto, que le sean propios. La opción subjetiva “de hecho” es allí muy evidente, no hay ninguna duda de que no sea coherente con ese rechazo primordial respecto del padre. En Joyce, ese rechazo del asentimiento, que hace de él un no-engañado voluntario y decidido, es perfectamente captable, a lo largo de su obra. Pero por su arte, sobre la playa así despejada, produce el síntoma de suplencia que es él mismo. Lacan lo nombra “el hijo necesario”, que ilustra más que su familia “lo que él llama *my country*, o mejor, *el espíritu increado de mi raza*” (Le S., p. 22). Extraño mecanismo creacionista del patriotismo irlandés de John Joyce quien era demasiado inoperante para no ser irrisorio. Así, él habrá demostrado sin saberlo pero en buena lógica, la necesidad de la función de excepción para que un discurso se sostenga en su lugar. Hay entonces solidaridad entre el acto del decir que voy a llamar *Nego* del padre, y aquel que su arte porta y con el cual él se hace síntoma. De la forclusión de hecho a la suplencia que es también de hecho –en el sentido en que lo expliqué–, se lo verá, incluso como opción subjetiva. Lacan le ha dado el nombre de “*The individual*” –ya lo señalé. Giro entonces hacia las diversas singularidades que Lacan le reconoce.