

Números imaginarios y perversión: *El joven Törless* de Volker Schlöndorff (1966)

Eduardo Laso

El Joven Törless y el nuevo cine alemán

Durante la República de Weimar la cinematografía alemana alcanzó un nivel de excelencia artística y reconocimiento internacional que la ubicó a la vanguardia de la industria fílmica, siendo aún hoy recordada como una de las etapas más destacadas de la historia del séptimo arte. Con el ascenso del nazismo al poder se produjo un final abrupto de este fecundo período. Un número importante de notables talentos artísticos -directores, actores, fotógrafos, escenógrafos y guionistas- huyó de Alemania para terminar alimentando sobre todo la industria hollywoodense. El cine alemán no se recuperó durante décadas de esta grave pérdida. Recién a mediados de los años sesenta se produjo un renacimiento cinematográfico en la República Federal Alemana. En 1962, 26 jóvenes realizadores alemanes que venían del cortometraje y estaban influenciados por la *Nouvelle Vague* francesa firman el “Manifiesto de Oberhausen”, donde declaran su intención de crear un nuevo cine alemán. A diferencia de los jóvenes realizadores de la Nueva Ola francesa –que provenían de la crítica cinematográfica, agrupados en la revista *Cahiers du Cinéma*-, estos directores no venían de hacer un trabajo crítico o teórico, pero los unía el rechazo al cine alemán de los últimos 30 años. El antecedente histórico del cine germano de las últimas dos décadas que conocían estos jóvenes realizadores era el *Heimatfilm*, cuyos antecedentes se remontan al cine “de montaña”, subgénero cinematográfico popular de fines de las décadas del veinte y comienzos del treinta que mezclaba aventuras, alpinismo y nacionalismo vernáculo en el que se destacaron Arnold Frank (*La Montaña sagrada*, 1926) y Leni Riefensthal antes de pasar a la dirección de documentales al servicio del Tercer Reich. Con la derrota alemana al final de la guerra, el público germano se volcó al *Heimatfilm*, películas en las que se fomentaba el retorno a la tierra y a la naturaleza, a un pasado mítico y fantasioso donde no existe el pasado nazi. Eran comedias ligeras que transcurrían entre canciones y paisajes bucólicos de un pasado idealizado, de la que los films sobre la emperatriz Sissi (Ernst Marischka, *Sissi*, 1955) son los más recordados. Por supuesto, en este panorama hay excepciones: las de Helmut Käutner (*Himmel ohne Sterne*, 1955) y Bernhard Wicki (*Die Brücke*, 1958) en Alemania Occidental y de Wolfgang Straudte (*Die Mörder sind unter uns*, 1946, *Der Untertan*, 1951) y Konrad Wolf (*Lissy*, 1956, *Sterne*, 1958/59) en Alemania Oriental.

El Nuevo Cine Alemán surge en la República Federal Alemana, bajo la influencia del neorrealismo italiano y de la *Nouvelle Vague* francesa, y ante la insatisfacción de las nuevas generaciones por el modo en que se producía, distribuía y hasta enseñaba cine

en Alemania. En su *Historia del cine mundial*, dice Georges Sadoul: “Puedo afirmar sin temor a equivocarme que el cine alemán es inexistente en un 95% de 1933 a 1965: una colección de mediocridades sin paralelo en el mundo. (...) el renacimiento del cine alemán lo marca *Der Junge Törless*, de Volker Schlöndorff, en 1966, que es como una señal que va a desencadenar el movimiento renovador hacia un cine verdaderamente nuevo” (Sadoul, 1977:532). Aclamada por la crítica, *El joven Törless* es el primer film de Volker Schlöndorff y representa el comienzo de una importante producción de esta nueva generación a cargo de realizadores que pronto alcanzarían fama mundial: Werner Herzog, Wim Wenders, Rainer Fassbinder, Margaret von Trotta y Alexander Kluge, por mencionar a los más destacados.

El joven Törless es la adaptación cinematográfica de una novela de Robert Musil, célebre escritor austriaco en cuya obra retrató la decadencia de la sociedad vienesa de fin de siglo. Autor de la monumental *El hombre sin atributos*, que dejó inconclusa, publicó en 1906 *Las tribulaciones del estudiante Törless*, inspirada en sus experiencias en la academia militar donde se educó durante su juventud. Enmarcada en el género *novela de formación*, el relato se centra en el mundo interior de un estudiante que se enfrenta a los enigmas de la sexualidad, el sentido de la existencia y el fundamento último del bien y el mal.

De Schlöndorff a Lacan

La novela de Musil de 1906 le sirve de excusa a Schlöndorff para hablar en 1966 de la Alemania de 1936, con el triunfo del nazismo y su política criminal de masificación y segregación, prepotencia y exterminio. El realizador lee la novela de Musil como una obra premonitrice de lo que ocurrirá en Europa con el ascenso del fascismo. El instituto educativo del imperio austro-húngaro de comienzos de siglo XX en que se desarrolla la historia es una metáfora de la Alemania del Tercer Reich con sus segregaciones, torturas y progroms llevados a cabo ante la mirada de un pueblo alemán sumiso, cómplice o indiferente. La novela retrata un universo cuasi militar cerrado y severo, en el que unos estudiantes extorsionan y acosan a un compañero de curso llamado Basini, luego de descubrir que ha robado dinero. Lo someten a humillaciones, lo torturan y finalmente lo hacen expulsar. Reiting y Beininger, los principales ejecutores de estas acciones, son dos estudiantes que disfrutaban con la crueldad. Cuentan con la complicidad pasiva y la mirada fascinada de Thomas Törless, compañero de clase que es testigo privilegiado de esos sucesos, que incorpora como parte de sus personales investigaciones acerca del estatuto ontológico y moral del universo. Musil dice que Törless se ubica como asistente o pupilo en relación a Beininger y Reiting, pero sin terminar de identificarse a ese lugar: “Sentía que todo lo que hacía era sólo un juego para él. Sólo algo que le ayudaba a sobrellevar su

existencia larvaria en el Instituto y que no tenía relación alguna con su ser verdadero, que habría de manifestarse todavía en un tiempo indeterminado (...) De alguna forma se sentía desgarrado entre dos mundos: uno sólido y burgués en el que todo transcurría de manera regulada y razonable, como el que había conocido en casa de sus padres, y otro aventurero, lleno de tinieblas, secretos, sangre y sorpresas insospechadas. Uno parecía excluir al otro” (Musil, 2007: 57). Para Schlöndorff, Törless encarna al alemán medio que ante los actos criminales del nazismo sólo atina a observarlos y racionalizarlos desde una mirada escrutadora y científica. Una escena del film –que es pura creación del director, dado que no figura en la novela- muestra a un grupo de estudiantes que está martirizando a un ratoncito. Törless, repugnado por la escena, arrebatada al ratón de la mano del torturador... para arrojarlo contra el piso y matarlo. Para este estudiante, la solución a la tortura del ratón es su rápida eliminación, no su defensa. Los maestros de escuela mientras tanto no sólo son ciegos o tolerantes a la situación de acoso de Basini, sino que cuando es humillado y golpeado por toda la división, centran su investigación en el delito de robo del atacado, dejando afuera de consideración los padecimientos que recibió de manos del resto de los alumnos. Justifican así a los victimarios y sancionan a la víctima con su expulsión.

¿Es la novela de Musil premonitoria del nazismo? ¿O es el nazismo el que termina produciendo a posteriori una lectura de la novela que la torna anticipatoria? En todo caso, la visión de Schlöndorff no deja de tener problemas: ¿fue el nazismo y el genocidio nazi el resultado de un conglomerado de perversos crueles, secundado por pueblo complaciente e indiferente? La pequeña sociedad formada por Törless, Reiting y Beininger para “educar” al descarriado Basini ¿permite arrojar luz sobre la *Shoa*? La pasividad de Basini ante las acciones que padece, su tolerancia masoquista ¿es equiparable a las víctimas de los campos de concentración?

La castración materna y los números imaginarios

En el seminario *El objeto del psicoanálisis* Lacan va a aludir al film de Schlöndorff desde una perspectiva diferente a la del director, por lo que prefiere apoyarse en la novela de Musil más que en el film, que califica de fallido.

Al comienzo del relato, el padre de Törless le pide a Beininger, un compañero de clase, que cuide de su hijo. Lo designa así como su suplente. Con lo que vincula a su hijo a este oscuro estudiante que resultará ser un sádico con ideas místicas. Lo primero que hace Beininger como padrino es llevar a Törless a un prostíbulo frecuentado por los estudiantes. Le presenta a Bozema, su prostituta preferida. Törless, que es virgen, se ve confrontado con el deseo y el goce sexual de esta mujer a la que evita y con la que no

mantendrá relaciones. Para sorpresa del estudiante, ella le habla de su madre, a quien conoció en el pasado. Törless se enfrenta así a la inesperada asociación entre su madre y una ramera. Escribe Musil: “En ese momento tuvo que pensar repentinamente en su propia madre y eso lo mantenía cautivo, sin que lograra liberarse. Tenía la impresión de que sólo se había filtrado tenuemente a través del umbral de la conciencia – relampagueantemente o remoto e impreciso-, marginal, solo como visto al vuelo... apenas se le podía considerar un pensamiento. Y de manera precipitada había surgido después una serie de preguntas destinadas a ocultarlo: “¿Cómo es posible que la vil existencia de Bozena se pueda aproximar siquiera a la de mi madre? ¿Que se acerque a ella en la estrechez de un pensamiento? ¿Por qué no toca el suelo con la frente si es que va a hablar de ella? ¿Por qué no hay un abismo que exprese que no hay nada común entre ellas? ¿Pues cómo es posible? Para mí esta mujer es una maraña de todas las concupiscencias sexuales; y mi madre, una criatura que hasta ahora había cruzado por mi vida a la distancia y sin nubes, clara y sin profundidades, como una estrella más allá de todo deseo...”. Pero todas esas preguntas no eran lo esencial, apenas lo rozaban. Eran algo secundario; algo que sólo se le había ocurrido a Törless posteriormente. Se multiplicaban tan solo porque ninguna le daba nombre a lo que era. No eran más que evasivas, pretextos frente al hecho de que, de manera repentina, instintiva, anterior a la conciencia, existía una conexión anímica que ya había contestado, con la peor de las intenciones, todas esas preguntas antes de que surgieran. Törless se saciaba viendo a Bozena, pero al hacerlo no podía olvidar a su madre; algo le atravesaba y las encadenaba a las dos en una relación: todo lo demás era un mero retorcerse bajo esa asociación de ideas. Ése era el único hecho. Pero la imposibilidad de deshacerse de él le otorgaba una importancia terrible y difusa, que acompañaba todos los esfuerzos vanos como una péfida sonrisa” (Musil, 2007:46 y 47).

¿Cómo es posible que esa madre adorada y pura tenga alguna relación con una prostituta? En tanto mujeres, hay un misterio que las conecta, que escapa a lo observable y no es nombrable: ¿Qué es la mujer? ¿Qué desea? ¿Cuál es su goce? ¿Es la madre una mujer? Se abre para el estudiante una interrogación por el más allá que habita el deseo materno y que constituye el enigma que vela el falo. El encuentro con Bozema introduce en Törless una interrogación sobre el Otro materno y aquello que, tras la imagen pura y tierna, esconde: su falta. Lo que lo conduce al problema de la castración materna y el goce femenino.

La castración del Otro materno, el misterio del goce femenino, el hecho de que su madre pueda desear sexualmente en tanto mujer (vale decir, en tanto castrada), conmueve a nuestro personaje. Y sus preocupaciones posteriores no serán más que variaciones sublimes –o no tanto- en torno de la castración del Otro y del goce. Vale decir,

la admisión o el repudio de la castración materna. Tales preocupaciones se desplazarán hacia el campo de las matemáticas con el problema de la existencia de números imaginarios, y hacia la cuestión de los límites de la crueldad en el campo humano. Y es esta articulación entre la castración del Otro y preocupaciones aparentemente alejadas en torno de los números imaginarios del estudiante Törless lo que a Lacan le interesa destacar de este relato.

Los números imaginarios y el significante de la falta en el Otro

Los números imaginarios aparecieron cuando los matemáticos intentaron extender el proceso de extraer raíces cuadradas a los números negativos: si es posible realizar la raíz cuadrada de 4, 7 y 11 ¿por qué no la raíz cuadrada de - 4, -7, -11? Si $x^2 - 1 = 0$ tiene solución, también debería tenerla $x^2 + 1 = 0$. En 1572 el matemático Rafael Bombelli propuso las raíces cuadradas de números negativos. Tratando de resolver la ecuación $x^2 + 1 = 0$, concluyó que x es la raíz cuadrada de -1, lo que es absurdo. Pero que fuera absurdo no implicaba que no pudiera escribirse:

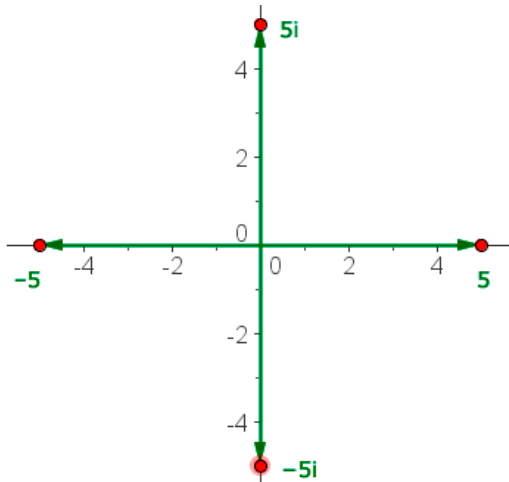
$$x^2 + 1 = 0$$

$$x^2 = - 1$$

$$x = \sqrt{-1}$$

¿Por qué sería absurdo el resultado? Porque al preguntarnos qué número al ser multiplicado por sí mismo es igual a -1, nos encontramos con que cualquier número negativo multiplicado por sí mismo da un número positivo. Por lo tanto no hay un número que permita resolver la raíz cuadrada de -1. Para el filósofo y matemático Gottfried Leibniz (1646-1716): “los números imaginarios son un excelente y maravilloso refugio del Espíritu Santo, una especie de anfibio entre ser y no ser”. Posteriormente Leonhard Euler (1707-1783) sostuvo: “números como la raíz cuadrada de menos uno no son ni nada ni menos que nada, lo cual necesariamente los hace imaginarios o imposibles” (Kasner y Newman, 1985: 102). Euler propuso representar $\sqrt{-1}$ -el número imaginario más conocido- con el símbolo i , modo de escribir una idea abstracta que cumple con las reglas aritméticas y cuya existencia hace posibles múltiples usos.

Si hiciéramos una recta imaginaria para representar los números negativos y positivos, se podrían situar en ella los números enteros, los fraccionarios y los irracionales, pero no los imaginarios, que para representarlos se requiere ubicarlos en el eje perpendicular al de los números reales:



Los números imaginarios dan la posibilidad de extender la raíz cuadrada a los números negativos: la raíz cuadrada de cualquier número real negativo da por resultado un número imaginario. Así por ejemplo:

$$\sqrt{-36} = \sqrt{(36)(-1)} = \sqrt{36} \sqrt{-1} = 6i$$

Se obtienen de ese modo números complejos bi formados por números reales e imaginarios, donde b es un número real e i es la unidad imaginaria.

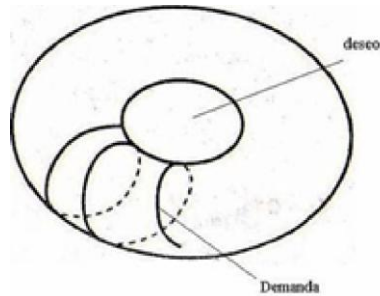
En *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*, Lacan se vale del número imaginario i para ejemplificar el problema de un significante que inscriba para el sujeto la castración del Otro y que llama “significante de la falta en el Otro”. El número imaginario permite concebir un significante que sea al mismo tiempo inscribible pero que no forma parte de la batería significativa. La inscripción de este significante singular afecta a toda la estructura significativa, habilitando la posibilidad de que un sujeto se represente en la cadena significativa entre S_1 y S_2 . El significante de la falta en el Otro inscribe la castración del Otro, dando la chance a que el sujeto se ubique en posición de interrogar por el más allá de la demanda del Otro, apuntando a su deseo. El fantasma es la respuesta al enigma por el deseo del Otro, en el que el sujeto se ubica como causado por el deseo de un objeto a en falta, plus de goce. La falta estructural (la del viviente en el campo sexual y la falta en el tesoro de los significantes de un significante que signifique al sujeto) es, gracias a su inscripción, cernida ahora en el marco de la lógica del fantasma. No es lo mismo que haya una falta en la estructura significativa, a que esta falta se inscriba organizando la pulsión en deseo causado por una falta.

Lacan plantea que “la falta de que se trata es ciertamente lo que hemos formulado ya: que no hay un Otro del Otro” (Lacan, 1984:798). El Otro no es completo; no hubo nunca un primer momento de completud. El Otro está castrado. No hay goce del Otro absoluto, ni tampoco hay un Otro (por ejemplo el padre) que sea el Otro del Otro materno planteando un límite al supuesto goce absoluto de la madre, concepción que es la raíz de toda religión del padre. Se trata de un fantasma neurótico en el que se funda no solo la religión sino también algunas concepciones políticas y direcciones de la cura. “Pero este rasgo de la No-Fe de la verdad, ¿es en efecto la última palabra válida para dar a la

pregunta: *¿qué me quiere el Otro?*, cuando nosotros, analistas, somos su portavoz? Seguro que no, y justamente en la medida en que nuestro oficio no tiene nada de doctrinal. No tenemos que responder de ninguna verdad última, especialmente ni por ni contra ninguna religión” (Lacan, 1984:798). Si el psicoanálisis fuese la tarea de adoctrinar a los analizantes de que el Otro no existe, que está castrado, que Dios ha muerto o que no está ni estuvo, que no hay goce absoluto ni hay un Uno final, etc., si esa fuese la verdad última, entonces el psicoanálisis devendría una filosofía, una nueva versión del nihilismo. Esa vía no produce ninguna curación de las neurosis. Dado que, como plantea Lacan, Dios es inconsciente, si el psicoanálisis tiene un campo en el que interviene no es en el yo, sino en el campo de lo no sabido, de lo reprimido primordialmente. No hay ningún efecto analítico al intervenir desde la vía de un saber en que se plasmen “verdades últimas”.

El significante de la falta del Otro -S (A)- es un significante particular. Si la definición lacaniana de significante es que un significante es lo que representa al sujeto para otro significante, S (A) es aquel significante por el cual todos los otros significantes representan al sujeto. Por lo tanto, si faltase este significante, si no se inscribiese a cuenta del sujeto, los otros significantes no lo representarían. Al inscribir la castración como significante de la falta en el Otro, todos los significantes pasan a estar ordenados de modo que porten esta posibilidad de representar al sujeto entre S₁ y S₂. De lo contrario, no se ordena el par significante en torno de una falta en la que el sujeto puede hacerse representar para interrogar al Otro por el deseo. En ese caso el significante funciona como signo, holofrase, por no estar marcada la falta del Otro y la falta del objeto a en tanto objeto de goce.

Dice Lacan: “...puesto que la batería de los significantes, en cuanto que es, está por eso mismo completa, este significante (*de la falta en el Otro*) no puede ser sino un trazo que se traza de su círculo sin poder contarse en él. Simbolizable por la inherencia de un (-1) al conjunto de los significantes” (Lacan, 1984: 799). La batería significante, o sea A, tiene todos los significantes que tiene que tener, del mismo modo que los números reales tienen todos los números que tienen que tener: no les falta ninguno. El modelo para pensar “un trazo que se traza de su círculo sin poder contarse en él” lo ofrece la figura topológica del toro: las vueltas contables de la demanda en torno del agujero interior del toro trazan una vuelta de más que no es contable desde la demanda: la vuelta en torno del agujero exterior que hace posible la deriva de la demanda, y es el agujero del objeto causa de deseo del Otro.



Como tal el significante de la falta en el Otro es un significante impronunciado, pero no la operación que produce. No es lo mismo que haya un agujero estructural, a que además esté señalado a cuenta del sujeto. La pulsión tiene como condición el agujero de la falta de objeto en torno del que realiza su tour, pero en tanto empuje constante en torno de un agujero, la pulsión no inscribe que hay una falta. En cambio la inscripción misma de la ausencia del objeto de goce absoluto como castración del Otro, reordena tanto la relación al goce como la estructura significativa, así como la posición del sujeto en relación a la falta del Otro: sea para renegarla, restituirla, reprimirla, sublimarla.

El goce absoluto está interdicto a quien habla. Interdicto en el doble sentido de prohibido y de que no puede decirse sino entre líneas, para cualquier ser hablante. Este goce absoluto no existe ni existió nunca. Es un vacío en torno del que el cuerpo del ser hablante, tomado por la máquina del lenguaje, lo transforma de nada en falta. La ley que introduce el Nombre del Padre aporta la interdicción que inscribe el significante de la falta en el Otro y tiene como consecuencia un sujeto barrado, representado entre significantes. Sujeto de deseo de un objeto ahora enmarcado fantasmáticamente como siendo aquel que supuestamente sería el que completaría al Otro. El fantasma se vuelve así el sostén del deseo y del sujeto.

Lacan afirma que el significante de la falta en el Otro no es equivalente a lo que los antropólogos llaman un *símbolo cero*. El término *maná* empleado por las sociedades primitivas estudiadas por Marcel Mauss es un significante abierto a cualquier sentido. Claude Lévi-Strauss llama a este tipo de términos "símbolo cero". Lacan aclara que en el caso del significante de la falta en el Otro, se trata en cambio del *significante de la falta de símbolo cero*. Se trata de un significante singular: a diferencia del significante *maná*, $S(\mathcal{A})$ es un significante que al mismo tiempo no forma parte de la batería significativa. Porque si formara parte de ella sería un significante más. Para transmitir esta idea, Lacan recurre a los números imaginarios, por tener algunas propiedades homologables al significante de la falta en el Otro, aclarando que se trata de una desviación para uso de los psicoanalistas. Es decir, no es más que un recurso de transmisión: el número imaginario es un número que no se inscribe en la serie de los números reales, del mismo modo que $S(\mathcal{A})$ es un significante que no está en el tesoro de los significantes.

Las tribulaciones matemáticas de Törless: goce y castración

Una de las preocupaciones de Törless -y Musil intuye lo que Lacan articula- es el problema de los números imaginarios: no entiende cómo pueden ser posibles (del mismo modo que no entiende cómo su madre podría estar afectada por la castración o qué relación hay entre madre y mujer). Entabla así un debate con su compañero Beininger en el que se enfrentan dos posiciones subjetivas en torno de la castración del Otro. Para Beininger, no reviste mayor problema la existencia de los números imaginarios: “¿por qué no se habría de intentar sacar también la raíz cuadrada en números negativos? Por supuesto que el resultado nunca tendrá un valor real y por eso se le llama imaginario. Es como si dijéramos: aquí siempre se sentaba alguien, pongámosle entonces hoy una silla también; e incluso si esa persona hubiera muerto, seguiríamos pretendiendo que iba a llegar”. Törless le responde: “pero ¿cómo puede hacerse eso si se sabe con toda certeza, certeza matemática, que eso es imposible?”, a lo que Beininger le contesta: “Pues pretendiendo precisamente que no lo es. Algún éxito se alcanzará con ello” (Musil, 2007: 99, 100).

La solución de Beininger es pretender que lo que es imposible no lo es. Renegar de la imposibilidad, no inscribirla como imposible. A Törless esto supone desentenderse del fondo del problema, no inscribir la imposibilidad misma, hacerse el tonto con ella, como si no existiera. La persona muerta que igual esperamos, parece una solución fetichista: la madre no tiene falo, pero pretendemos que sí, y en vez de la falta ponemos un fetiche para hacer como que sí lo tiene. Así que le responde: “Pero ¿no ves que de todas formas la cosa tiene algo muy raro? ¿Cómo expresarlo? Piensa en esto: en un cálculo de ese tipo, al principio tenemos números totalmente concretos, que pueden representar metros o alguna unidad de peso o cualquier cosa tangible y que, por lo menos son números verdaderos. Al final del cálculo tenemos también esos mismos números verdaderos. Pero ambos extremos se ven enlazados por algo que no existe. ¿No es como un puente del que sólo existieran los pilares del principio y del final y que, no obstante, atravesáramos tan seguros como si existiera todo el resto? A mí este tipo de cálculo me da vértigo, como si una parte del camino se hubiera quedado Dios sabe dónde. Pero lo que me parece verdaderamente misterioso es la fuerza que se esconde en tal cálculo y que lo sostiene a uno de manera que pueda aterrizar sano y salvo” (Musil, 2007:100). Efectivamente, desde el psicoanálisis podríamos decirle a Törless que ese “número imaginario” –la inscripción de S (\mathcal{A})- es lo que le permite sostenerse en el campo del deseo sin sucumbir a las cifras del goce a las que pueda quedar fijado al Otro materno.

Luego del debate, va a visitar a su profesor de matemáticas. Como Törless, también Lacan se encontró con un matemático amigo; en su caso, por cuestiones

relativas a las figuras topológicas. El amigo sostuvo que en la matemática no se dice de qué se habla, simplemente se lo habla, y de ahí cierto aspecto de “hacer como si”. Lacan agrega: “Y esto es lo que él llamaba (...) no sé qué aire de hipocresía que hay en el discurso matemático” (Lacan, 1966: 8/6/66). Lacan comenta que el matemático esperaba que él también sostuviese lo mismo respecto del psicoanálisis. Que también allí no se dice de qué se habla, pero que simplemente se lo habla, ubicando al discurso psicoanalítico en el mismo nivel de hipocresía. El amigo agrega que lo que él oculta como matemático es estrictamente lo que debe ocultar: la astucia del discurso racional es la de dejar oculto lo que no se dice concerniente a la materia, el tema (*sujet*) de la matemática. Sólo tardíamente los matemáticos trataron de definir aquello de lo que venían hablando – o para el caso, operando- durante siglos: qué es un número. Es Gottlob Frege en 1884 quien intenta fundamentar matemáticamente el número a partir de la teoría de conjuntos, para toparse con la paradoja de Russell. No saber qué es el número no impide operar con él: es la astucia del discurso racional matemático el dejar oculto aquello que concierne a la naturaleza misma de la materia de la que habla.

Pero para Lacan la posición del psicoanalista y del matemático no son equivalentes. El psicoanalista no dice de qué habla, pero no porque -como el matemático- no sabe nada de eso, sino porque no puede saberlo. Si el tema del psicoanálisis es el inconsciente, lo primariamente reprimido, entonces de eso se sigue que de Eso que habla, el analista no sepa. Pero no se puede decir que, a la manera del matemático, simplemente lo habla. La posición del analista no es hipócrita: si está allí es para hacer que el analizante hable, ya que “cuando el paciente habla, habla a su manera en lo que concierne a aquello de lo que tendría que decir aquello de lo que habla y que no puede ser dicho” (Lacan, 1966: 8/6/66). No puede ser dicho, en tanto inter-dicto: el goce. De eso resulta también necesario que el analista hable, pero no como el matemático (que habla de eso que no dice que habla), sino de costado, al sesgo. Lo semidice.

Lo que no se dice para el psicoanálisis es el goce. Y el goce, como el deseo, es causado por una falta. La inscripción de la falta como significante de la falta del Otro tiene el efecto sobre la estructura del lenguaje de poder ordenar la cadena significativa en un par S1-S2, en el que el sujeto pueda representarse sin consistir en ella. Y que al quedar inscripta la falta del Otro, se pueda constituir el fantasma, en el cual el sujeto se ubicará para relacionarse con el semejante y el Otro en torno del objeto de deseo. Vuelve la falta de contingente en necesaria y determinada singularmente.

“Solamente los más groseros creen que la matemática habla de cosas que no existen”, señala Lacan para entonces aludir a la novela de Musil. “Si ustedes abren el libro de Musil *Las tribulaciones del estudiante Törless* se darán cuenta de que cuando el estudiante es un poco fino puede tener las más grandes relaciones entre el día en que su

maestro de escuela se enreda lamentablemente para darle cuenta de lo que respecta a los números imaginarios y el hecho de que se precipita como por casualidad en ese momento, en una configuración propiamente perversa de sus relaciones con sus compañeritos” (Lacan, 1966: 8/6/66). De este modo, al sesgo, la novela de Musil le ofrece la posibilidad de articular el tema de los números imaginarios con la perversión, al proponer tomar la raíz cuadrada de -1 como homóloga al significante de una falta en el Otro. Es que la relación del sujeto a la inscripción de la falta determina la posición que ocupará en el fantasma en relación al semejante y al Otro.

Törless acude al profesor de matemáticas no sólo como un intento de desentrañar un enigma matemático del que presiente vagamente que algo trascendente está en juego en ese enigma. También la visita es un modo de averiguar cómo es un adulto. Törless se dirige a un hombre que detenta el lugar de Sujeto supuesto Saber y lo supone portador del falo. “Ahora sentía un nuevo respeto por las matemáticas, pues de ser una tarea muerta se había convertido inesperadamente en algo muy vivo. Y partiendo de ese respeto sentía una especie de envidia por el profesor, a quien todas esas relaciones le debían resultar familiares, cuyos conocimientos llevaba consigo como la llave de un jardín vedado. Pero, además, a Törless lo impulsaba también una especie de curiosidad, aunque un tanto titubeante. Nunca antes había estado en las habitaciones de un joven adulto y le cosquilleaba saber cómo era la vida de un hombre así, diferente, sabio y tranquilo” (Musil, 2007:101). Pero mientras espera al profesor, ve su estudio sucio y desordenado e impregnado de olor a tabaco barato. Elementos que son una metonimia del goce de este matemático: desorden, olor desagradable, mal gusto. “Törless apenas había reparado en todas esas impresiones y constatado en si mismo cierta molestia, como al contacto con algo poco apetitoso, cuando entró el profesor. (...) De manera involuntaria, aquellos pequeños detalles que observara le causaron a Törless la mayor repulsa; ya casi no se atrevía a esperar que ese hombre estuviera en posesión real de conocimientos importantes, puesto que ni su persona ni su entorno daban la menor señal de ello. (...) Lo vulgar de esa habitación lo hirió y transfirió su sensación a las matemáticas. Así, su respeto empezó a ceder frente a una desconfiada aversión. Y puesto que también el profesor se removía incómodo en su asiento y no sabía cómo interpretar el largo silencio y las miradas inquisitivas de Törless, entre ambos se alzó ya en ese instante la atmósfera de un malentendido” (Musil, 2007:102 y 103).

A los ojos de Törless, el profesor presenta los rasgos de una figura paterna deficitaria, incapaz de ser pasador de un saber sobre los números imaginarios (y mucho menos sobre el falo). Nervioso a los planteos del estudiante, el maestro habla vagamente de factores trascendentes en la cuestión que exceden su campo y sobre los que Törless es todavía muy joven para que los entienda, además de no tener tiempo para

explicárselo. “Usted debe darse por satisfecho pensando que tales conceptos matemáticos son tan sólo necesidades del pensamiento matemático... lo único que se le puede decir es: “Querido amigo, tienes que creer, cuando sepas diez veces más matemáticas, podrás entenderlo, pero mientras sólo cabe... ¡creer!” (Musil, 2007:104).

La consulta no puede ser más decepcionante. El fracaso de esta figura paterna de hacer suplencia del Nombre del Padre, deja a Törless en un estado espiritual confuso y disponible a la oferta homoerótica y sádica que le hace Beininger. En un encuentro posterior con su compinche, le confiesa que le irrita la idea de los números imaginarios o de las paralelas que se encuentran en el infinito. Se trata de figuras matemáticas que se abren a un vacío irrepresentable, a un infinito sin límites. “Cuando pienso en eso me siento aturdido, desconcertado... Antes todo estaba claro y ordenado en mi cabeza; pero ahora siento como si mis pensamientos fueran nubes, y cuando llego a ciertos lugares, aparece un espacio entre ellas, a través del cual me asomo a una lejanía indeterminable” (Musil, 2007:110). Törless se marea ante estos vacíos en los que teme perderse, caer, ser tragado. El encuentro fallido con este padre castrado que encarna el profesor es reforzado por Beininger, que le dice que todo lo que plantean los docentes es incierto. Y le propone como alternativa de solución de sus tribulaciones que se aventure fuera de sí mismo para conocer la naturaleza íntima de las cosas, pero en otro semejante. Propone usar a Basini como objeto de una experimentación metafísica que no es más que una escena homosexual y sádica en la que se tratará de apuntar a la división subjetiva de la víctima y ver hasta dónde se puede llegar martirizándolo. “Por favor -lo interrumpió Törless-, no quisiera mezclar precisamente ahora el asunto de Basini.... Para mí Basini y esto son cosas diferentes. Y no me gusta cocinar cosas diferentes en la misma olla.... Si las matemáticas me atormentan y si... -reflexionó rápidamente y no dijo nada de Basini-, si las matemáticas me atormentan, lo que busco en ellas es algo diferente de lo que buscas tú. No es nada sobrenatural. Precisamente busco lo natural, ¿comprendes? Nada que esté fuera de mí. Busco en mí mismo, ¡algo natural!” (Musil, 2007:112-113).

Beininger y Törless presentan dos posiciones diferentes respecto de la castración del Otro. El primero, como buen sádico, la busca fuera de él, en la provocación de la división del otro semejante al que se le hace soportar la falta. Voluntad de goce en la que Beininger encarna el objeto *a* para causar él mismo la angustia del otro y así volver contingente y controlable la castración en tanto pretende ser él mismo la causa de la división del sujeto. División que hace soportar en el semejante para de ese modo velar la castración del Otro. Törless en cambio busca algo concreto que vele y acote la apertura al infinito que representa la falta en el Otro en la que teme perderse.

El film sugiere una atracción homoerótica entre Beininger y Törless. En la novela, en cambio, dicha atracción se pone en juego entre Törless y Basini, que pasan juntos una

noche. Cuestión eliminada en el film. En un primer momento Basini ama a Reiting, al que Musil describe como alguien que “no conocía mayor placer que el de azuzar a unos contra otros, el de avasallar a uno con ayuda del otro y el de deleitarse en amabilidades y zalamerías forzadas tras cuya fachada podía sentir todavía la resistencia del odio” (Musil, 2007:55). Cuando éste le dice a Basini que como castigo por sus deudas deberá someterse a su voluntad y acompañarlo a todo lo que le diga, le contesta que no hay problema, que eso lo hará porque le gusta estar con él. A lo que le responde “Ah, no, no sólo cuando a *ti* te plazca hacerlo, tendrás que hacer lo que yo te diga, con obediencia ciega” (Musil, 2007: 59).

Basini no es un masoquista, sino alguien que se resigna a los maltratos que le infligen por temor a que lo expulsen y porque cree que eso acabará en algún momento, dado que a quienes lo torturan los supone compañeros. El amor de Basini por Törless, como antes por Reiting, arroja alguna luz sobre las razones para tolerar su infame ordalía: una oferta sacrificial al otro, por amor y demanda de piedad. La aceptación pasiva de un “soy pegado-amado por el Otro”. En el seminario *La lógica del fantasma*, Lacan vuelve a referirse al film y a la novela. Plantea que el Otro barrado, como lugar donde se sitúa la afirmación de la palabra, pone en cuestión el estatuto del “tú”: no hay intersubjetividad, relación de sujeto a sujeto, de “yo” a “tú”. La llamada reciprocidad es para Lacan el recurso que pone la psicología como escudo para desconocer el desarrollo psíquico. La psicología –especialmente la de Piaget, que plantea el desarrollo en términos de procesos madurativos y de equilibración hasta alcanzar la conciencia de la reciprocidad con el otro semejante, no es más que un desconocimiento de la función de la relación del sujeto al Otro y el lugar que ocupa la castración en la constitución del sujeto de deseo, que hace que el otro semejante sea semblante de *a*. Agrega irónicamente: “Para aquellos que han leído o han visto en el cine los desarreglos del alumno Törless, diré que el estatuto de la reciprocidad es lo que hace a la buena ubicación, ese colegio de profesores que supervisan y que no quieren saber nada, no tienen nada que tocar de esta atroz historia. Esto que no da más que lo que manifiesta, que para la formación de un individuo, especialmente de un niño, los educadores harían mejor en preguntarles cuales son las mejores vías que les permiten situarse como siendo por su existencia misma la víctima de los fantasmas de sus pequeños compañeros antes de buscar darse cuenta de en qué etapa, en cual estadio, será capaz de considerar que el yo y el tú son recíprocos” (Lacan, 1967: 1/2/67).

La relación de imparidad que hay entre el sujeto y el Otro hace que en la relación con el semejante, éste no se presente como un “tú”, como otro sujeto, sino como objeto: de deseo, de goce, sublime, repudiable, idealizado, de amor o de odio. Y el sujeto mismo es para el otro también objeto: de deseo, de odio, de amor. El prójimo se presenta como

una inquietante inminencia de goce. Lo que hace tolerable la relación al semejante es aquella vía por la cual el amor hace condescender el goce al deseo. La vía contraria, la del goce, propone que “es que porque hay en ti algo más que ti, que te mutilo”. ¿Por qué vías un sujeto es capaz de ofrecerse como objeto oblativo, sacrificial al fantasma de sus semejantes? Tal la pregunta que estos maestros no quieren hacerse. Al punto que sus indagatorias se centrarán en el tema del robo de dinero de Basini y no en la escena perversa de linchamiento que termina desatándose en el gimnasio.

Luego de ser humillado, maltratado y torturado, Basini será expulsado del instituto. Todo el proceso de investigación llevado a cabo por las autoridades gira en torno de su robo de dinero, escamoteando que fue objeto de goce pasional y perverso de los demás pupilos. Su martirio no entra en la consideración de los maestros en ningún momento, aunque resulte evidente dado el estado en que lo encuentran en el gimnasio. Convocado por las autoridades a que dé testimonio de lo ocurrido, Törless sólo habla de él, de la experiencia subjetiva y personal que lo condujo a aliarse a sus otros compañeros y expone las conclusiones a las que ha llegado. Ninguna consideración sobre Basini, de quien sólo ha extraído enseñanzas para entenderse él mismo. En su alegato en el film dice: “Gente normal puede hacer cosas horribles. La pregunta es: ¿Cómo es posible? Para observar esto, no denuncié estas cosas. Quería saber cómo era posible. ¿Qué pasa si una persona se humilla o se vuelve cruel de repente? Antes creía que se hundiría el mundo. Hoy sé que no es así. Lo que resulta tan horrible, desde lejos tan incomprensible, sucede simplemente. Tranquila y naturalmente. Y por eso tenemos que estar prevenidos. Eso es lo que aprendí”. La inscripción de la falta en el Otro es significada aquí como la apertura de un abismo sin fundamentos, que hace que bien y mal sean parte de la misma naturaleza. El aprendizaje sentimental de Törless ha terminado para él. La conclusión es nihilista. Sólo resta volver al hogar al lado de su adorada madre.

En la novela, en cambio, el alegato ante las autoridades es diferente y desconcertante para los profesores, ya que semidice del goce homosexual y voyeurístico que sus experiencias con Basini, Beininger y Reiting le han revelado de sí mismo: “Así como siento que un pensamiento obtiene vida dentro de mí, también siento que algo vive en mí al mirar las cosas, cuando los pensamientos callan. Hay algo oscuro en mí, debajo de todos los pensamientos, que no puedo medir con los pensamientos, una vida que no se puede expresar con las palabras y que, no obstante, es mi vida... Esa vida callada me oprimía, se apiñaba a mi alrededor, siempre me impulsaba a mirarla fijamente. Sufría por el miedo de que toda nuestra vida fuera así y que sólo me diera cuenta fragmentariamente, aquí y allá... Oh, tenía un miedo espantoso... Estaba fuera de mí... (...) Ahora ya todo acabó. Sé que me equivoqué. Ya no tengo miedo. Ahora lo sé: las cosas son las cosas y siempre lo serán. Y yo siempre las veré a veces de una manera, a

veces de otra. A veces con los ojos de la razón, a veces con los otros... Y ya no trataré de comparar una cosa con la otra..." (Musil, 2007:184). Se trata de la asunción de una mirada doble, una diplopía sobre las cosas en la que todo soporta dos aspectos, el de la conciencia razonante, y lo que desde el goce lo reniega: falo y castración materna, objeto material y objeto a.

Sólo resta volver con su madre para aplicar estas enseñanzas a sus tribulaciones con el goce y la sexualidad. Madre que ahora, asociada a Bozema, se presenta bajo la doble figura de santa madre completa y prostituta, cuerpo de goce que finalmente rescata por vía fetichista: "Törless recordó cuán inimaginable le había parecido entonces la vida de sus padres. Y miró de reojo, furtivamente, a su madre.

- ¿Qué quieres, hijo mío?
- Nada mamá. Estaba pensando en algo.

Y aspiró el suave aroma perfumado que exhalaba el corpiño de su madre" (Musil, 2007:187). Si los números imaginarios son imposibles, en cambio sí es posible situar un falo imaginario con forma de perfumada prenda femenina como solución a la castración materna.

Bibliografía:

- Kashner, E & Newman, J. (1985); *Matemáticas e imaginación*, Madrid, Hyspamérica.
- Lacan, J. (1966); *Seminario 13: El objeto del psicoanálisis*, inédito.
- Lacan, J. (1967); *Seminario 14: La lógica del fantasma*, inédito.
- Laso, E.; (2017); *El ojo maravilloso. (Des)encuentros entre psicoanálisis y cine*, Buenos Aires, I Rojo
- Motta, C. (2013); *Las películas que Lacan vio y aplicó al psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós.
- Musil, R. (2007); *Las tribulaciones del estudiante Törless*, México, Sexto Piso.
- Sadoul, G. (1977); *Historia del cine mundial, desde los orígenes hasta nuestros días*, México, Siglo XXI.