

243

243

243

En este libro Moustapha Safouan, uno de los discípulos más cercanos de Jacques Lacan, se propone seguir el desarrollo de las enseñanzas del gran psicoanalista francés a lo largo de los diez primeros seminarios para mostrar de qué manera fue respondiendo a los problemas planteados por la experiencia freudiana. Se trata de un análisis correlativo de los seminarios, tal como fueron brindados originalmente por Lacan, independientemente de los años de edición de su obra. Un examen imprescindible si se tiene en cuenta que, por ejemplo, el seminario sobre la transferencia sólo adquiere todo su sentido con los dos seminarios que le siguen, o que no se puede abordar el seminario sobre la ética sin tener en cuenta al que lo precede. Esta obra se completa con el volumen II (*Lacaniana. Los seminarios de Jacques Lacan 1964-1967*), en el cual se analizan los seminarios brindados en esos años.

El libro provee un breve contexto que permite situar las conceptualizaciones de Lacan, reconstruyendo aquellas preguntas que el autor tenía en cuenta a la hora de elaborar su teoría. Incluye un glosario de los términos fundamentales del vocabulario lacaniano y un índice analítico que permitirá al lector rastrear los conceptos centrales formulados por Lacan a lo largo de su obra.

Moustapha Safouan, oriundo de Alejandría, Egipto, es psicoanalista, hombre de letras y filósofo. A principios de los años cincuenta conoce a Lacan y se convierte en un destacado discípulo. Tiene una vasta obra entre las que se cuentan los siguientes títulos: *Reflexiones sobre el psicodrama analítico* (1979), *Sexualidad femenina* (1979), *Jacques Lacan y la cuestión de la formación de los analistas* (1985), *La palabra o la muerte* (1994). Completa el presente volumen *Lacaniana II. Los seminarios de Jacques Lacan 1964-1979* (número 257 de esta colección).

ISBN 978-950-12-4243-0



9 789501 242430

www.paidos.com

www.paidosargentina.com.ar

PAIDÓS PSICOLOGÍA PROFUNDA

MOUSTAPHA SAFOUAN LACANIANA I

LACANIANA I

LOS SEMINARIOS DE
JACQUES LACAN
1953-1963

MS

MOUSTAPHA
SAFOUAN



PAIDÓS PSICOLOGÍA PROFUNDA

233. J.-D. Nasio, *Los más famosos casos de psicosis*
236. P. Verhaeghe, *El amor en los tiempos de la soledad*
237. N. Bleichmar y C. Leiberman, *Las perspectivas del psicoanálisis*
238. D. Waisbrot, *La alienación del analista*
239. C. G. Jung, *Conflictos del alma infantil*
240. M. Schneider, *Genealogía de lo masculino*
241. L. Peskin, *Los orígenes del sujeto y su lugar en la clínica psicoanalítica*
242. B. Winograd, *Depresión: ¿enfermedad o crisis?*
243. M. Safouan, *Lacanianana. Los seminarios de Jacques Lacan 1953-1963*
244. L. Hornstein, *Intersubjetividad y clínica*
245. D. Waisbrot y otros (comps.), *Clínica psicoanalítica ante las catástrofes sociales*
246. L. Hornstein (comp.), *Proyecto terapéutico*
247. A. D. Levin de Said, *El sostén del ser*
248. I. Berenstein, *Devenir otro con otro(s)*
249. M. Rodulfo, *La clínica del niño y su interior*
250. O. F. Kernberg, *La teoría de las relaciones objetales y el psicoanálisis clínico*
251. S. Bleichmar, *Paradojas de la sexualidad masculina*
252. I. Vegh, *Las letras del análisis*
253. M. C. Rother Hornstein (comp.), *Adolescencias. Trayectorias turbulentas*
254. Y. Gampel, *Esos padres que viven a través de mí*
255. C. Soler, *Lo que Lacan dijo de las mujeres*
256. L. Hornstein, *Las depresiones*
257. M. Safouan, *Lacanianana. Los seminarios de Jacques Lacan 1964-1979*
258. J. D. Nasio, *El Edipo*
259. I. Berenstein, *Del ser al hacer*
260. A. Flesler, *El niño en análisis y el lugar de los padres*
261. J. Bleger, *Psicología de la conducta*
262. J. Bleger, *Psicohigiene y psicología institucional*
263. J. D. Nasio, *Mi cuerpo y sus imágenes*
264. M. Tort, *Fin del dogma paterno*

LACANIANA

Los seminarios de Jacques Lacan
1953-1963



PAIDÓS

Buenos Aires
Barcelona
México

Título original: *Lacaniana. Les séminaires de Jacques Lacan (1953-1963)*
Publicado en francés por Éditions Fayard, París, 2001

Traducción: Nora González

Cubierta: Gustavo Macri

Esta obra, publicada en el marco del Programa de Ayuda a la Publicación Victoria Ocampo, cuenta con el apoyo del Ministerio de Asuntos Extranjeros y del Servicio Cultural de la Embajada de Francia en la Argentina.

150.195 Safouan, Moustapha
SAF Lacaniana : los seminarios de Jacques Lacan
1953-1963.- 1ª ed. 2ª reimp.- Buenos Aires : Paidós,
2008.
272 p. ; 22x13 cm.- (Psicología profunda)
Traducido por: Nora González
ISBN 978-950-12-4243-0
I. Título 1. Psicoanálisis

1ª edición, 2003

2ª reimpresión, 2008

Reservados todos los derechos. Quedan rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, incluidos la reprografía y el tratamiento informático.

© 2003 de todas las ediciones en castellano,
Editorial Paidós SAICF,
Defensa 599, Buenos Aires
e-mail: difusion@areapaidos.com.ar
www.paidosargentina.com.ar

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723
Impreso en la Argentina - Printed in Argentina

Impreso en Gráfica MPS,
Santiago del Estero 338, Lanús, en julio de 2008
Tirada: 1000 ejemplares

ISBN 978-950-12-4243-0

ÍNDICE

Introducción	9
1. Los escritos técnicos de Freud (1953-1954)	17
2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica (1954-1955)	31
3. Las psicosis (1955-1956)	43
4. La relación de objeto (1956-1957)	59
5. Las formaciones del inconsciente (1957-1958) ...	75
6. El deseo y su interpretación (1958-1959)	105
7. La ética del psicoanálisis (1959-1960)	135
8. La transferencia (1960-1961)	151
9. La identificación (1961-1962)	177
10. La angustia (1962-1963)	219
Glosario	241
Bibliografía	255
Índice de conceptos	263

INTRODUCCIÓN

Este libro contiene una presentación de los diez primeros seminarios que Jacques Lacan dio en el hospital Sainte-Anne entre 1953 y 1963. Posee la forma de reseñas de los volúmenes establecidos y publicados en las ediciones del Seuil por Jacques-Alain Miller, a quien Lacan había confiado la responsabilidad del establecimiento del texto oral. Para aclarar las razones de esta empresa, quisiera decir algunas palabras sobre mi formación de analista, así como sobre algunos de mis contemporáneos.

Comencé mi análisis en marzo-abril de 1946. Muy afortunadamente para mí, Marc Schlumberger ejercía el análisis como filólogo más que como psicólogo; sabía señalar un equívoco, explicitar una ambigüedad, interpelar un doble sentido, suspender una certeza, y su interpretación de los sueños consistía en leerlos como jeroglíficos. Recuerdo su sorpresa cuando le relaté un sueño que no era más que una imagen calcada de una locución corriente cuya existencia yo, sin embargo, ignoraba. Este sueño consistía en la imagen de un pelo en la palma de la mano,¹ lo que

1. En francés existe la expresión *avoir un poil dans la main* (literalmente, tener un pelo en la mano), que significa "ser muy vago, muy perezoso". [N. de la T.]

resultaba tanto más interesante cuanto que una de las razones que me habían conducido al análisis era una pereza rayana en el pecado. Por otra parte, sabía hacerles comprender a sus pacientes con sumo cuidado que no era a él a quien se dirigían, sin por eso pretender decirles a quién se dirigían “transferencialmente”. Los recibía como se recibe a alguien que se espera, sin olvidar la firmeza a veces necesaria para rechazar tal o cual demanda, como sucede casi siempre en todo análisis. No obstante, no tenía la teoría de su técnica. Fuera de alguna excepción, y esa vez retomó por su cuenta la idea del analista-espejo, nunca lo escuché tocar este tema. En resumen, para ir más lejos, yo debía proceder de otro modo.

Mi análisis personal se transformó en el camino en análisis didáctico. ¿Otro método habría conducido al mismo resultado? ¿Cómo saberlo? Lo cierto es que mi análisis me preparó bien para recibir la enseñanza de Lacan, a quien elegí como analista para supervisar por diversas razones, siendo la principal el hincapié que él hacía en la función “normativizante” del padre en su famoso artículo sobre los complejos familiares.²

Se sabe que a partir de 1951 Lacan presentó su enseñanza como un retorno a Freud. Este retorno no consistía en una simple lectura, ni en un acercamiento nuevo a la obra del maestro, sino en un comentario que se refería constantemente a la experiencia psicoanalítica definida como una experiencia de discurso. Hoy esta definición parece tan clara que no se entiende qué otra cosa se podría analizar. Pero, de hecho, se analizaban muchas otras cosas: la personalidad, el carácter, la conducta, la transferencia, la dinámica del inconsciente, etc. Además, uno se preguntaba qué valor puede tener el discurso si no es la expresión de una

2. Véase Jacques Lacan, *Les complexes familiaux* (1938), París, Navarin, 1984.

realidad de este orden. La tesis de Lacan debía ser formulada.

Hoy conocemos la formulación: el desconocimiento que caracteriza a la función del yo³ no podría ser corregido por la realidad común. En su tesis sobre la psicosis paranoica y sus relaciones con la personalidad, Lacan ya había rechazado la idea misma del yo como función de realidad para conservar solamente la definición freudiana de objeto narcisista. Y en 1946, en “Acerca de la causalidad psíquica”, escribe: “Ningún lingüista ni ningún filósofo podría ya sostener, en efecto, una teoría del lenguaje como de un sistema de signos que doblara el de las realidades, definidas por el común acuerdo de mentes sanas en cuerpos sanos”.⁴

Una reflexión sobre la multiplicidad de las significaciones de una palabra como *rideau*⁵ lo condujo a esta conclusión: “¡Telón! Es, por fin, una imagen del sentido como sentido, que para descubrirse tiene que ser develado”. De ahí se ve que si desconocer supone un reconocimiento, entonces éste puede expresarse en el lenguaje siempre que su función no esté limitada a la comunicación de las intenciones conscientes y que la palabra sea pensada como la imagen del sentido considerado como sentido antes de ser la de una realidad.

En todo caso, en 1951 Lacan fundamentaba sus propias tesis en los trabajos de Freud, y no debe sorprendernos encontrar en este último un texto que apoya su definición. Se trata del pasaje de los *Estudios sobre la histeria*,⁶ donde

3. *Moi*, yo como construcción imaginaria, instancia psíquica que debe diferenciarse del *je*, yo como categoría gramatical, que remite a la posición simbólica del sujeto. Dado que en castellano tanto *moi* como *je* son “yo”, y teniendo en cuenta razones de orden práctico, en lo sucesivo se leerá “yo” a secas cuando se trate del *moi* y yo (*je*) para *je*. [N. de la T.]

4. Véase Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966, p. 166.

5. *Rideau* significa “telón” pero también “cortina”, “visillo”, “pantalla”, etc. [N. de la T.]

6. Véase Sigmund Freud y Josef Breuer, *Études sur l'hystérie* (1895), París, PUF, 1956, p. 233 y sigs.

Freud describe el agrupamiento de recuerdos en temas concéntricamente dispuestos en torno del núcleo patógeno. A medida que las líneas ramificadas y sobre todo convergentes del "encadenamiento lógico" atraviesan las capas internas, las cruzan otras líneas de una resistencia creciente que asume diversas formas, entre ellas especialmente la aparición del síntoma, que parece tener "algo que decir".

Esta concepción de la experiencia analítica cambia completamente nuestra visión de la técnica del análisis de la resistencia. Las manifestaciones de esta última (silencio, interrupción del hilo del pensamiento, sentimiento súbito de la presencia del analista, etc.) no son referidas a nuestras interpretaciones, sino al discurso mismo del analizante y a su apuesta del momento. Pero el prestigio del análisis, y por consiguiente el del analista, se fundamentaba en su presentación como un método que, gracias a la interpretación, anuncia la verdad oculta, la "verdadera verdad". Se comprende, entonces, la resistencia que pudo suscitar en los analistas una concepción que implicaba la ruptura de toda connivencia con la verdad y la renuncia a toda pretensión de saber. En el fondo, ya se proponía al analista una elección entre su deseo y su narcisismo.

En efecto, esta conclusión relativa al análisis de la resistencia estaba ligada a una concepción inédita de la alteridad. En su tesis sobre la psicosis paranoica, Lacan sugiere que para el hombre el conocimiento es conocimiento de la persona antes de ser el de un objeto. Pero como consecuencia del descubrimiento del estadio del espejo, el yo se volvió la matriz de las identificaciones imaginarias, caracterizadas por un transitivismo nunca del todo eliminable de las relaciones humanas. Por consiguiente, este conocimiento de la persona, entendido como el del semejante, equivale a lo que Lacan atrapó con el término "conocimiento paranoico". En cambio, en la medida en que el discurso deja oír los significantes del deseo reprimido, se

perfila otro horizonte: el de un lugar donde se constituye la palabra del sujeto para volverle como de "otra escena". La introducción de este lugar del Otro con mayúscula, para distinguirlo del otro en el sentido del semejante, tuvo a su vez consecuencias considerables sobre la concepción del objeto del deseo, ese mismo del análisis.

Lacan siempre sostuvo esta tesis: nuestra relación con el objeto no podría basarse en una referencia al objeto como objeto de conocimiento. Demasiados fenómenos se oponen a ello (angustias, alucinaciones, sensaciones de extrañeza o de ya visto, etc.), que seguirían siendo un enigma en esta perspectiva y que apuntan a un objeto más primitivo, ese que él atrapará más tarde como el objeto del deseo. Esta convicción, por no decir esta constatación, ya implicaba una discusión de la concepción según la cual el objeto del deseo se constituye simplemente en el registro de la rivalidad como objeto de competencia. Pero que el deseo sea el deseo del otro, en el sentido hegeliano, no es más que algo muy natural, y los analistas sólo se encontraban verdaderamente cómodos allí donde el "material" cuadraba con las referencias edípicas acostumbradas. Sin embargo, la experiencia analítica también hacía sentir el peso de otro objeto, llamado *pregenital*, regresivo o incluso parcial, que, reconozcámoslo, más bien nos estorbaba, a falta de un método para manejarlo. Por supuesto, no nos precipitábamos para nombrarlo. Pero la experiencia misma habría bastado para enseñarnos esta prudencia; no necesitábamos en absoluto la enseñanza de Lacan. Podíamos constatar que cada vez que se pretendía nombrarle al sujeto el objeto de su deseo o bien nuestra interpretación quedaba como letra muerta, o bien daba lugar a resultados no queridos. En estas condiciones, la introducción de otra alteridad, una alteridad simbólica, renovó completamente el sentido de la fórmula hegeliana. Ya no se trataba de un objeto que, si me permiten, salta a la vista como objeto de rivalidad, de intercambio o de reparto. El Otro escapa a la transparencia

de la imagen, como rechaza su reducción al simple proceso del enunciado. El deseo sólo puede constituirse situándose como una pregunta referida a su deseo. A partir de allí, a partir de *che vuoi?*, y no de la lucha por el prestigio, comienza otra dialéctica que conduce, como se verá, a poner en funciones un objeto que se caracteriza por no tener una imagen especular y que, en lugar de colmar la falta a la manera de un objeto de necesidad, la anuda y permanece reacio al don.

Muy particularmente desde el seminario sobre el deseo y su interpretación hasta el seminario sobre la angustia (1958-1963), Lacan se consagró a la elaboración de este objeto que designó con la letra *a*. No sin razón: ya que, en sus diferentes aspectos, este objeto es la forma que asume —mucho antes de la construcción de la persona— lo que del ser del sujeto elude la nominación. Se supone que esta elaboración no fue nada fácil. En primer lugar, para el propio Lacan, quien debía de alguna manera decir lo indecible mismo. De ahí su obstinación en recurrir a la letra, a los diagramas y a los modelos topológicos, como para separar su discurso de lo que las palabras implican siempre de equívoco o de metafórico. En segundo lugar, las dificultades eran por lo menos igualmente grandes para los oyentes, que debían aceptar la idea de un objeto sin objetividad y sin imagen especular, que determina el deseo escapando a la intencionalidad. Como ejemplo de estas dificultades, mencionaré la manera en que la fórmula que Lacan anticipa al final de su seminario sobre la ética del psicoanálisis, referida a la certeza que se puede tener en cuanto a la existencia de la culpabilidad allí donde el sujeto cede en su deseo, se transformó en un undécimo mandamiento: ¡No cederás en tu deseo! No es seguro que el machaqueo de las fórmulas lacanianas haya atenuado estas dificultades. Para dar un ejemplo que toca de cerca el problema actual de la reglamentación del psicoanálisis por el Estado, sabemos cómo el principio según el cual el analista sólo se autoriza a sí mismo —que no apuntaba en el fondo más

que a prohibir al analista refugiarse en el semblante para ahorrarse su deseo— resonó como una exhortación maníaca a prescindir de todo reconocimiento.

Con el objeto de contribuir a superar estas dificultades, emprendí un trabajo que consiste en seguir el desarrollo de la enseñanza de Lacan en el transcurso de los años para mostrar de qué manera él responde a los problemas planteados por la experiencia freudiana, respecto de la cual las otras teorías resultan a menudo poco satisfactorias, cuando no desvirtúan esta experiencia misma. Considerado desde esta perspectiva, este libro constituye también una mirada retrospectiva sobre mi propia formación: es una prolongación evidente de ella. Espero, sin embargo, que, paralelamente a su interés como relato de un recorrido, sirva para mostrar el modo en que la teoría psicoanalítica se articula con una práctica que se define ante todo como sumisión al discurso.

La idea de este libro es el fruto de un trabajo colectivo. Somos algunos colegas que nos encontramos periódicamente en torno de la reseña propuesta por uno de nosotros de una obra de su elección. Yo elegí los seminarios de Lacan tal como los estableció y publicó Jacques-Alain Miller. Pero durante su ejecución el proyecto se modificó en dos puntos.

Primero, rápidamente se impuso la necesidad de ofrecer una presentación continua de los diez primeros seminarios de Lacan, porque no se comprende el seminario 7 sobre la ética si no se tiene ninguna idea del que lo precede, y que está dedicado al deseo y su interpretación (seminario 6). Del mismo modo, el seminario 8 sobre la transferencia sólo adquiere todo su sentido con los dos seminarios que siguen.

Además, esta presentación de los diez primeros seminarios dentro del grupo incitó a mis colegas a seguir la tarea y a hacerse cargo de presentar los siguientes seminarios. Un segundo volumen continuará entonces a éste; será colectivo.

Para la presentación de los seminarios que Jacques-Alain Miller aún no publicó (6, 9 y 10), me referí primeramente a la transcripción realizada para uso interno a cargo de la Asociación Freudiana. También me fue útil la excelente transcripción que realizó Michel Roussan del seminario sobre la identificación.

Agradezco a Dominique Platier-Zeitoun por la preparación del manuscrito.

1. LOS ESCRITOS TÉCNICOS DE FREUD* (1953-1954)

Jacques Lacan dedicó los dos primeros años de su enseñanza (1951-1953) a comentar los historiales de Freud. Este comentario le permitió distinguir los planos reconocidos pero nunca tematizados por la doctrina psicoanalítica de lo simbólico, lo imaginario y lo real, y aplicarlos especialmente a la paternidad. Después de la escisión de la Sociedad de Psicoanálisis de París en 1953 y la fundación, por Daniel Lagache, de la Sociedad Francesa de Psicoanálisis, a la que enseguida se unió Lacan, la enseñanza de este último cambió de lugar: de su casa al hospital Sainte-Anne. A causa de esto, su auditorio, compuesto esencialmente por analistas en formación, se amplió de manera considerable. No hay entonces nada sorprendente en que haya consagrado los dos primeros seminarios de su enseñanza dentro de la nueva sociedad a desarrollar las consecuencias que las distinciones que él había introducido entre lo simbólico, lo imaginario y lo real traían aparejadas respecto de la dirección de la cura. De hecho, aborda los escritos técnicos de Freud con un fin claramente definido: comprender lo que hacemos cuando hacemos psicoanálisis.

* Jacques-Alain Miller estableció la transcripción de este seminario en Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre I: les écrits techniques de Freud*, París, Seuil, 1975. Edición castellana: *El seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud*, Barcelona, Paidós, 1981; las páginas mencionadas en este capítulo remiten a esta edición.

Para Freud, el análisis consistía en una "construcción" histórica, como lo explica al comienzo del capítulo III de *Más allá del principio de placer*, y desarrolla ulteriormente en su famoso artículo de 1935, "Konstruktionen in der Analyse". Lacan se apoya en esto para subrayar que el análisis así concebido no consiste en acordarse, en "rememorar", sino que es más bien una reescritura de lo que fue. Desde esta perspectiva, el centro de gravedad del sujeto sería esa síntesis presente del pasado llamada historia.

Después de Freud, los psicoanalistas hicieron hincapié en la transformación de una relación fantasmática con el mundo, y muy especialmente con el analista, en una relación que se llama, sin pensarlo dos veces, *real*. Esta modificación de la técnica si se puede decir "historizante" de Freud en una técnica que es ante todo de revisión de la relación analista-analizado se debe, según Lacan, a esto: de las tres instancias que introdujo Freud en *El yo y el ello*, a saber, el yo, el ello y el superyó, la primera, el ego, adquirió para los analistas la mayor importancia.

Ahora bien, leyendo *El yo y los mecanismos de defensa* de Anna Freud, recuerda Lacan, se ve que todo el progreso del yo nos conduce a la conclusión de que éste está estructurado como un síntoma. Sin embargo, los analistas prelacanianos le imputan ese papel esencial de ser la instancia a la que le corresponde "la comprensión del sentido de las palabras",¹ como dice Otto Fenichel, quien va aquí directo al grano. Todo está allí, piensa Lacan: se trata de saber si el sentido desborda o no al yo. Aunque Fenichel se ve llevado a sostener que en resumidas cuentas el *id* y el ego son exactamente lo mismo. Lacan considera que esto es impensable o que no es verdad que el ego sea la función

1. Otto Fenichel: "The understanding of the meaning of words is particularly a concern of the ego", *Problems of Psychoanalytic Technique*, Nueva York, 1941, p. 54. Edición francesa: *Problèmes de technique psychanalytique*, París, PUF, 1983.

por la cual el sujeto aprende el sentido de las palabras. En resumen, para Lacan se trata de saber en qué está atrapado este sujeto, que no es solamente el sentido de las palabras sino también el lenguaje, cuyo papel es fundamental en su historia.

Con motivo de una exposición de Didier Anzieu sobre los primeros análisis de Freud descritos en los *Estudios sobre la histeria*, Lacan subraya "que Freud avanzaba en una investigación que no está marcada con el mismo estilo que las otras investigaciones científicas. Su campo es la verdad del sujeto" (p. 39). Es muy claro: Lacan inicia aquí la distinción que formulará más tarde entre la verdad de la proposición y la verdad de la palabra, la cual es igualmente adecuación pero no a un real —en cuyo caso la búsqueda de "la verdad del sujeto" sería enteramente reducible a la búsqueda objetivante del método científico común—, sino a una falta en ser; de allí su dimensión ética. Se trata en el psicoanálisis, declara Lacan, o en esta reescritura de la historia que es el psicoanálisis según Freud, "de la realización de la verdad del sujeto, como dimensión propia que ha de ser aislada en su originalidad en relación con la noción misma de realidad", esa a la que se refiere la verdad de la proposición. Alejada de esta distinción cuya importancia en el terreno de la técnica psicoanalítica no se podría exagerar, la oposición entre el fantasma y lo real, considera con razón Lacan, es por lo menos simplista sino falaz.

En el interior de esta realización del sujeto se sitúa el fenómeno de la resistencia. Y Lacan recurre a este hecho cuya confirmación está al alcance de todo analista, y que concuerda indiscutiblemente con la descripción clínica de Freud en "Sobre la dinámica de la transferencia": en el momento en que parece listo para formular una idea más significativa que todo lo que pudo lograr hasta entonces, el sujeto a veces se interrumpe y emite un enunciado como: "Súbitamente me percato de su presencia", o incluso: "Súbitamente me doy cuenta de que usted está aquí". Este

hecho, dice Lacan, nos permitirá responder a la pregunta “¿quién habla?”, pero cuidando de librarnos previamente de la idea de que la resistencia “es coherente con esa construcción según la cual el inconsciente está, en un sujeto determinado, en un momento determinado, contenido y, como suele decirse, reprimido” (p. 71).

Los célebres análisis freudianos de la alucinación del Hombre de los Lobos² y del olvido del nombre del pintor Signorelli³ conducen a Lacan a esta conclusión:

El advenimiento inconcluso de la palabra, en la medida en que algo puede quizá volverla fundamentalmente imposible [la castración en el Hombre de los Lobos, la muerte en el ejemplo del olvido del nombre], es el punto pivote donde la palabra, en el análisis, fluye por entero hacia su primera vertiente y se reduce a su función de relación con el otro. Si la palabra funciona entonces como mediación es porque no ha culminado como revelación (p. 83).

La tesis de Lacan habría encontrado mejor apuntalamiento si hubiera tomado como ejemplo un momento en que la palabra se detiene *en* el análisis. Pero su conclusión sobre la resistencia, en todo caso, no puede ser más clara: ésta se encarna en el sistema del ego y del álter ego. “Pero parte de otro lado, a saber, de la impotencia del sujeto para llegar hasta el final en el ámbito de la realización de su verdad” (p. 85). Posteriormente nos enteraremos de que esta impotencia es de estructura, puesto que echa raíces, declarará Lacan, en la división del sujeto.

Considerando esta conclusión, no hay nada sorprendente en que Lacan formule aquí la crítica que repetirá incan-

sablemente de la “estupidez” que prescribe que una de las condiciones previas del tratamiento psicoanalítico es que el sujeto tenga cierta realización del otro como tal —toda la cuestión es saber en qué nivel este otro se realiza—, así como de la noción piagetiana del discurso egocéntrico en el niño: “¿Como si sobre este tema los adultos pudieran acaso dar clase a los niños!” (p. 83).

Más importante aún es la pregunta que se plantea a partir de esta conclusión misma, a saber: “¿Cómo operar en esa interpsicología, del ego y del álter ego, a la que nos reduce la degradación misma del proceso de la palabra?” (p. 86). Reencontramos aquí la pregunta planteada en James Strachey en estos términos: ¿cómo actuar por la interpretación sobre la transferencia, cuando usted habla del lugar mismo en que ubica la transferencia? Los desarrollos precedentes en Lacan dan su oportunidad a una respuesta posible. La misma pregunta puede así formularse en estos términos: “¿Quién es entonces ese que, más allá del yo, procura hacerse reconocer?”.

No es verdad que el sentido llega al sujeto por intermedio del yo, sostiene Lacan. ¿Quién dirá que el ego es el amo de lo que ocultan las palabras? Ocurre que el sistema del lenguaje en el que se desplaza nuestro discurso supera toda intención que podamos poner en él y que es solamente momentánea. Si no se entiende bien la autonomía de la función simbólica en la realización humana, es imposible apreciar los hechos sin cometer los errores más graves de comprensión.

Sin duda Lacan abordó el texto de Freud sobre la *Verneinung* (negación)⁴ para mostrar los distintos niveles de

2. Véase *L'Homme aux loups par ses psychanalystes et par lui-même*, textos reunidos y presentados por Muriel Gardiner, París, Gallimard, 1981, p. 237.

3. Véase Sigmund Freud, *Psychopathologie de la vie quotidienne*, (1901), París, Petite Bibliothèque Payot, p. 7.

4. Sigmund Freud, *Die Verneinung*, *Gesammelte Werke XIV*, p. 11. Véanse también Jean Hyppolite, “Commentaire parlé sur la *Verneinung* de Freud”, y Jacques Lacan, “Réponse au commentaire de Jean Hyppolite”, *La Psychanalyse*, n° 1, publicación de la Sociedad Francesa de Psicoanálisis, París, PUF, 1956; textos retomados en Jacques Lacan, *Écrits*, op. cit.

esta realización. El comentario de este texto por Jean Hyppolite le permite recordar que la condición para que una cosa exista para un sujeto es la existencia de una afirmación (*Bejahung*) de esta cosa, de una afirmación *primera* (es decir, no una simple negación de la negación). Contrariamente a la negación, en la que lo que el sujeto niega se afirma dejándose afectar por “el símbolo de la negación”, la forclusión (*Verwerfung*) corresponde a la falta misma de esta afirmación primera. Por lo tanto, todo ocurre como si la cosa en cuestión no existiera para el sujeto. No obstante, Lacan sostiene que lo que se encuentra así sustraído de lo simbólico retorna, si se puede decir “imaginariamente”, en lo real; lo que no es reconocido irrumpe en la conciencia en forma de lo visto. Para mostrarlo, Lacan retoma el ejemplo de la alucinación del Hombre de los Lobos. Su comentario exige dos observaciones.

En primer lugar, la referencia a la castración en este contexto puede suscitar el asombro del lector desprevenido: no es evidente que el nivel de realización de la función simbólica en el sujeto sea sinónimo del punto en que se encuentra de la castración. Cabe entonces recordar que Lacan se dirigía a analistas que, en un buen número, habían asistido a los seminarios que él había dado en su casa desde 1951 hasta 1953, y se suponía que estaban bastante familiarizados con las nociones del padre simbólico y de la castración como deuda simbólica.

En segundo lugar, resulta por lo menos sorprendente la evocación de la forclusión de la castración a propósito del Hombre de los Lobos. Porque si hay una observación que toma muy en cuenta la amenaza de castración, ésta es la del Hombre de los Lobos. Lacan, por otra parte, se ocupa de aclarar que se trata de un fenómeno de psicosis en un sujeto que no es en absoluto psicótico. Pero entonces surge la pregunta por la razón de la irrupción de este fenómeno *en ese momento* de la infancia de un sujeto al que nada permite considerar esquizofrénico. Ocurre que Lacan sigue

aquí, sin discutir, a Freud, quien describe la posición del Hombre de los Lobos respecto de la castración como forclusión, ¡sin negar por ello la existencia de una represión! Pero el mismo Freud subraya que la alucinación en cuestión tuvo lugar después que el muchacho hubo escuchado la historia de la niña nacida con un *dedo supernumerario*, que se le cortó con un hacha. Se trata entonces de una forclusión, de un no querer saber nada de este relato donde la castración es descrita como una operación *real* susceptible de ejercerse efectivamente sobre el cuerpo propio. Se sabe, por otra parte, que la alucinación del Hombre de los Lobos pone precisamente en escena la mutilación de su *dedo*.

Respecto de la denegación, Lacan cita el ejemplo de un paciente de Ernst Kris, quien, siendo un *scholar*, se confesaba culpable de plagio en todo lo que escribía, y cuya historia explicaba bastante bien la necesidad que tenía de no presentar su relación con su yo ideal más que de manera invertida. De ahí la producción de un discurso en el que la inversión toma la forma de la denegación y donde puede cumplirse para él la integración del yo.

Todas estas consideraciones conducen a Lacan a rechazar la oposición clásica entre el *análisis del material* y el *análisis de las resistencias*, para sustituirla por la oposición entre el *análisis del discurso* y el *análisis del yo*. Porque en el análisis siempre tratamos con el yo del sujeto, con sus limitaciones, sus defensas, su carácter. Toda la cuestión es saber qué función juega en esta operación.

De la lectura de Lacan del artículo de Melanie Klein, “La importancia de la formación de símbolos en el desarrollo del yo”,⁵ se desprende una doble constatación. Por un lado, puede decirse que el ego del pequeño Dick, el joven

5. Melanie Klein, “L’importance de la formation du symbole dans le développement du moi”, en *Essais de psychanalyse* (1948), París, Payot, 1967, reed. 1998, p. 263.

sujeto cuya observación refiere Melanie Klein en su artículo, no está formado —es al menos lo que se deduce de la falta de contacto que experimenta—, y, por otro lado, que está enteramente en la realidad, en estado puro, no simbolizado. Suponiendo que el mundo humano se caracterice por la multiplicidad infinita de sus objetos, entonces Dick vive en un mundo no humano. Se encuentra por completo en lo indiferenciado. Esta doble constatación sugiere la siguiente tesis relativa a la función del yo: poco desarrollado, detiene todo desarrollo, pero desarrollándose, se abre al mundo de la realidad humana. De ahí la pregunta que plantea Lacan: ¿cómo es posible que esta realidad se vuelva a abrir por un desarrollo del ego? ¿Cuál es la función propia de la interpretación kleiniana que, por presentarse con un carácter de intrusión, de injerto sobre el sujeto, no produce menos efectos de los que necesitamos dar cuenta? En una palabra, el problema es la unión de lo simbólico y de lo imaginario en la constitución de la realidad.

Para responder a esta pregunta, Lacan, a la manera de Freud en el capítulo VII de *La interpretación de los sueños*, introduce un modelo óptico (véase el esquema de la p. 191). Se trata de la experiencia conocida como la *experiencia del ramo invertido*, pero que sería más justo, debido a la modificación que Lacan le hace sufrir, llamar: *experiencia del florero invertido*. Allí donde suele oponerse lo imaginario a lo real, este modelo lacaniano muestra que no hay real que no se forme en lo imaginario (y de hecho Lacan no deja de utilizar el término “imagen” como sinónimo de *Gestalt*), como no hay imaginario que no se sitúe en la referencia a lo real, que éste incluye o circunscribe (y se sabe que todas las concepciones analíticas del estadio primitivo de la formación del yo ponen en primer plano las nociones de continente y contenido). Pero para que se constituya ante el ojo que mira un mundo donde lo imaginario y lo real se dan así la mano, es preciso que el ojo esté en cierta posición en el interior del campo $x' y'$, posición que representa la

situación del sujeto caracterizada por su lugar en el mundo simbólico.

Después de haber aplicado su modelo al caso de Dick, Lacan retoma la cuestión de la transferencia, pero esta vez, me parece, con el fin de disipar el escándalo teórico que consiste en considerar la transferencia como una resistencia al progreso de la cura y, al mismo tiempo, como el resorte de su eficacia. La discordancia de opiniones y la incapacidad común para resolver esta contradicción son tales, que Lacan se ve llevado a pensar que “es posible que la culminación de la teoría, incluso su progreso, sean vividos como un peligro” (p. 172). Es claro que la expresión “culminación de la teoría” significa, en este contexto, el levantamiento de una contradicción que, en efecto, bastaría para echar por tierra la teoría analítica. ¿Por qué “como un peligro”? La respuesta se deja al lector.

Hablar del amor de transferencia, sostiene Lacan, no es hablar del amor como Eros, presencia universal del poder de lazo entre los sujetos, sino como amor-pasión. ¿De qué modo este amor-pasión está en su fundamento ligado a la relación analítica? Lacan recuerda la importancia que Freud atribuía a la oposición entre las pulsiones sexuales y las pulsiones del yo. Si se le retira a la libido su carácter específicamente sexual respecto de las funciones de conservación del individuo, se le retira al mismo tiempo su carácter bien limitado o, como se diría hoy, operativo. Pero entonces se plantea el problema de la esquizofrenia, en la cual, precisamente, las relaciones con la realidad están por completo perdidas. Carl Gustav Jung lo resuelve adoptando una solución monista que diluye la libido en el concepto vago de interés psíquico. Para responder a Jung, dice Lacan, Freud se ve llevado a introducir el narcisismo como proceso secundario respecto de las pulsiones autoeróticas presentes desde el comienzo. No existe en el origen una unidad comparable al yo, y el *Ich* tiene que desarrollarse. La distinción entre la libido sexual y las funciones de con-

servación subsiste, pero el yo no se define ahora, explica Lacan, por las funciones de la conservación del individuo, sino como una entidad nueva que aparece en el desarrollo y cuya función es dar forma al narcisismo.

Este narcisismo es, por otra parte, doble, o, para retomar una expresión de Octave Mannoni que Lacan ratifica, hay “dos narcisismos”: el del yo y el del yo ideal, del que se vale Freud a lo largo de su artículo “Introducción del narcisismo”. Basta la aparición de un otro en el lugar de este yo ideal o del yo tal como quiere ser para que surja el estado amoroso (*Verliebtheit*). El modelo del florero invertido apunta a explicar no sólo esta relación $i(a)$ con $i'(a)$, donde se encuentra la determinación imaginaria de los comportamientos sexuales en el animal, sino también la relación simbólica que une al sujeto con su objeto, que vino al lugar del yo ideal: dependencia de $i'(a)$ con el punto I. *Simbólico* remite aquí, sin duda, al lenguaje, en la medida en que las relaciones sociales se definen allí. Un deportista, digamos, no se consagra al mismo ideal del yo que un literato. El ideal del yo se sitúa, en efecto, en este registro simbólico, y en esto se distingue del yo ideal, que pertenece al registro de lo imaginario. Lacan llegará a decir que el ideal del yo es el otro en tanto que habla, mientras que el yo ideal se define por la imagen del semejante, que, hacia los dieciocho meses, toma el relevo de la imagen del cuerpo propio como matriz en la cual se organiza la unidad del sujeto. La pasión amorosa expresa su confusión. Cuando se está enamorado, se está loco, como se dice en el lenguaje popular.

Pero, en fin, ¿qué lugar ocupa el analista en la transferencia? Éste es, en el fondo, el problema que preocupa a Lacan. Él mismo reconoce que lo que dice no está muy claro e invita a sus oyentes a no sorprenderse por ello, puesto que se trata de una empresa que apunta nada menos que a captar la naturaleza del psicoanálisis. De hecho, después de haber recordado el error que Freud reconoce

en el caso Dora,⁶ a saber, no haber percibido que la señora K. era objeto de su amor, si no de su deseo, Lacan agrega, en la lección del 12 de mayo de 1954, que si él hubiera sabido evitar este error, haciendo reconocer a Dora su *Ideal-Ich* (yo ideal), habría podido entonces “ocupar su lugar a nivel del *Ich-Ideal*”. No obstante, concluye la misma lección hablando de “la función del *Ideal-Ich* cuyo lugar ocupa, lo ven ustedes, durante algún tiempo el analista en la medida en que realice su intervención en el lugar adecuado, en el momento adecuado, en el sitio adecuado”. De ahí se puede sin duda deducir que los dos lugares se confunden en la transferencia como en el estado amoroso.

Lacan procede, a continuación, al análisis profundo de la relación entre lo simbólico y lo imaginario. Si el yo ideal, dice, encuentra su matriz en la imagen del semejante, entonces ésta polariza no sólo una pasión amorosa, sino también una agresividad tanto más destructiva cuanto que es entre las manos de su semejante donde el niño ve el objeto de su deseo, y lo ve aun cuando no lo sepa. Ninguna coexistencia sería posible si el orden simbólico no permitiera al deseo volver a las vías del verbo, aunque marcado de censura y de represión, y si no pusiera al sujeto en condiciones de enriquecer su ideal del yo. Y eso no es todo, agrega Lacan, lo simbólico condiciona hasta la intersubjetividad imaginaria, inherente a la perversión y que desconoce, aun cuando la sexualidad del niño sea una “perversión polimorfa”, la teoría del *primary love* de Michael Balint, a la que Lacan dirige una crítica de las más incisivas. Intersubjetividad que Jean-Paul Sartre, en cambio, destaca magníficamente en páginas célebres de *El ser y la nada*, que Lacan considera una “lectura esencial para un analista”.

6. Sigmund Freud, “Fragment d’une analyse d’hystérie (Dora)” (1905), en *Cinq psychanalyses*, París, PUF, 1999, p. 90, n. 1.

La continuación del seminario está dedicada a la función de la palabra y a su alcance respecto de la transferencia. En la experiencia de la palabra en análisis se profundiza, precisamente, según Lacan, lo que llamamos el *ser del sujeto*. La palabra puede decir este ser hasta cierto punto pero nunca totalmente. Ésta conserva siempre sus trasfondos ambiguos donde ya no puede decirse, fundarse en sí misma como palabra. Pero este más allá de la palabra no hay que buscarlo en las mímicas del sujeto, en sus calambres, o en los correlatos emocionales de su palabra. “El más allá en cuestión está en la dimensión misma de la palabra” (p. 336). Aserción que no constituye un problema para un lector al tanto de la distinción que luego introduce Lacan entre lo que se articula en la palabra y lo que, por inarticulable que sea, no obstante se expresa allí, o, para decirlo de otro modo, entre proceso de enunciado y proceso de enunciación.

Lacan expresa en estos términos la consecuencia que se desprende a propósito de la transferencia: “La transferencia implica incidencias, proyecciones de articulaciones imaginarias, pero se sitúa entera en la relación simbólica”. Esta fórmula tampoco causa problemas a un lector advertido de la concepción lacaniana del deseo como deseo de reconocimiento, que lo condujo a sostener que, por su armazón simbólico, el deseo ya es un análisis de la transferencia. Pero, como estos desarrollos estaban aún reservados al futuro, Lacan debió conformarse con diversas fórmulas a veces enfáticas o inútilmente sibilinas. El auditorio experimentó cierta insatisfacción, de lo que Lacan no dejó de tomar nota.

Esto no impide que al leer este seminario hoy no quede ninguna duda de que en 1953-1954 había alguien que enseñaba el psicoanálisis en París. Es verdad que el maestro no respondió a la pregunta del porqué de la transferencia (todavía no había formulado la noción del sujeto supuesto saber), también es cierto que no proporcionó una respues-

ta consistente respecto del lugar del analista en ella, ni resolvió expresamente la contradicción tocante a la función de la transferencia (factor de progreso y obstáculo). Pero mostrando, como lo hizo, la parte de lo imaginario y de lo simbólico en la constitución de la realidad, preparó las respuestas a estas preguntas y liberó a la práctica analítica de un atolladero que desalentaba a un buen número de recién llegados al análisis, proponiendo distinguir el análisis del discurso del análisis del yo, en lugar de oponer el análisis del material al análisis de las resistencias.

Al publicar este seminario, Jacques-Alain Miller respetó la línea que se había fijado en la nota redactada al final del *Seminario 11*, el primero que se publicó en vida de Lacan. Los signos de puntuación están reducidos al mínimo —la coma y la raya— y siguen el ritmo de la respiración más que las articulaciones sintácticas o lógicas de la frase. Estaría, por otra parte, más en conformidad con esta elección suprimir las divisiones en partes de cada seminario y los títulos que las anuncian. Aunque es verdad que Jacques-Alain Miller introduce allí, llegado el caso, un humor que sin duda no desagradaría al temperamento alegre de Lacan, como también es cierto que estos títulos pueden facilitar la lectura o estimularla. Si bien sugieren la existencia de un plan según el cual se supone que se efectuó el seminario, el hecho es que con sus miradas atrás, sus anticipaciones bruscas, sus digresiones, sus circunlocuciones, sin hablar de repeticiones y de precauciones tomadas “para que no se comprenda demasiado rápido”, etc., el discurso de Lacan no siempre se impone seguir el orden de las razones, o se esfuerza, llegado el caso, por avanzar enmascarado. Por cierto, se trata de una marcha razonada, pero entonces corresponde al lector despejar esta marcha y apreciar su validez. Esta observación no atenúa, sin embargo, la importancia de un servicio que pone a disposición de aquellos a los que les interesa el psicoanálisis un

discurso que seguramente deja huella en la historia del psicoanálisis.

Desde luego nadie discutirá que, tal como fue establecido, el texto del libro 1 contiene numerosos errores, especialmente el referido al “camp de Dantig” (sic) donde se lleva a Tristan Bernard (p. 315 de la edición francesa). ¿Se trata de un lapsus de Lacan, en cuyo caso lo mejor hubiera sido señalarlo, o bien de un lapsus durante el establecimiento del texto? Sea como fuere, sería completamente exagerado decir que el número de erratas es tal que la enseñanza de Lacan se encuentra traicionada.

2. EL YO EN LA TEORÍA DE FREUD Y EN LA TÉCNICA PSICOANALÍTICA* (1954-1955)

Para Lacan en este seminario se trata de despejar los conceptos que sirven de base a la distinción introducida el año anterior entre el análisis del discurso y el análisis del yo, y de aclarar su alcance respecto tanto de la técnica como de la teoría psicoanalítica.

Una crisis de la técnica analítica, dice Lacan, condujo a Freud a escribir *El yo y el ello, Más allá del principio de placer, Psicología de las masas y análisis del yo*, sin olvidar “Introducción del narcisismo”, escritos donde se elabora una noción “copernicana” del yo como ilusión fundamental de lo vivido del hombre, por lo menos del hombre moderno. Y sin embargo, Lacan subraya que sobre estos mismos textos quisieron apoyarse para reabsorber el saber psicoanalítico en la psicología general, sin consideración con el equilibrio del conjunto de la teoría freudiana.

* Jacques-Alain Miller estableció la transcripción de este seminario en Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre II: le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, París, Seuil, 1977. Edición castellana: *El seminario. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Barcelona, Paidós, 1983; las páginas mencionadas en este capítulo remiten a esta edición.

La razón de esta regresión, dice, reside en cierta elaboración filosófica que formulaba la equivalencia *yo-conciencia*. Que Freud haya llamado *inconsciente* a lo que tenía que hacernos descubrir lo conduce aparentemente a verdaderas contradicciones *in adjecto*, especialmente a hablar de pensamientos inconscientes, aunque tenga que excusarse, *sic venia verbo*.

No obstante, si es verdad que la conciencia es transparente a sí misma, no por ello el yo (*je*) le es transparente. Se le presenta igual que un objeto cuya aprehensión no le entrega primeramente sus propiedades. Fuera del campo de la conciencia y de sus certezas, en las que el hombre se reconoce como yo, existe algo que, dice Lacan, tiene todo el derecho de expresarse como yo (*je*). ¿El dios engañoso de Descartes, ese que suprime todas nuestras certezas, no sería en resumidas cuentas, pregunta Lacan, la reintegración de eso de lo que había rechazado, ectopia?

“El núcleo de nuestro ser” no coincide con el yo. Es el sentido de la experiencia freudiana, nos dice Lacan. Pero no basta decir “el yo (*je*) del sujeto inconsciente no es yo”, porque normalmente solemos pensar que este yo (*je*) es el verdadero yo. Por eso, hacemos encajar el yo en este yo (*je*) descubierto por Freud, restauramos la unidad.

Cabe preguntarse aquí si, al hablar del yo (*je*) del sujeto inconsciente, Lacan no contribuye él mismo a la diplopía que está denunciando. Se sabe en todo caso que, más tarde, subraya este hecho: la presencia del sujeto se hace sentir tanto más cuanto que el pronombre yo (*je*) está ausente del enunciado, y que este yo (*je*) designa al sujeto pero no lo significa.

Sea como fuere, la tarea que se asigna Lacan se aclara: sacar adelante las investigaciones de Freud en torno a la segunda tópica, que, según él, tenían como fin devolver a su lugar un yo que comenzaba a deslizarse hacia su antigua posición, y restablecer la perspectiva exacta de la excentricidad del sujeto respecto del yo.

Esta tarea dista mucho de ser fácil. Es que si se volvió a lo que se llama el análisis del yo, después del agotamiento de la primera fecundidad del descubrimiento analítico en la práctica, es porque se pensaba que el yo es sólo un error del yo (*je*), un punto de vista parcial del cual una simple toma de conciencia bastaría para ampliar la perspectiva, a fin de que la realidad se descubra. Pero, de hecho, el yo es un objeto particular en el interior de la experiencia del sujeto, que completa una función particular que llamamos función imaginaria. Para entenderlo, primero hace falta desmontar esta falsa evidencia psicológica que nos hace creer que, por parcial que sea la aprehensión de la conciencia, luego, del yo, a pesar de todo allí se da nuestra existencia.

Para esto, Lacan no introduce una hipótesis sino un apólogo destinado a resolver el nudo gordiano. “Porque existen problemas que hay que decidirse a abandonar sin haberlos resuelto” (p. 75), señala. El apólogo dice esto: habiendo desaparecido los hombres de la faz de la Tierra, un aparato filmaría la montaña y su imagen en el lago o el café de Flore desmoronándose en la soledad absoluta; sería suficientemente sofisticado para filmar él mismo las películas, colocarlas en una caja y depositarlas en un refrigerador. Tenemos allí el equivalente de un fenómeno de conciencia que no habrá estado reflejado en ninguna experiencia yoica, dado que estuvo ausente toda clase de yo y de conciencia de yo. Sólo una vez vueltos a la Tierra, los hombres verán la imagen de la montaña así como su reflejo en el lago. Se entiende el alcance del apólogo: en sí misma la conciencia es tan ciega como el espejo, se lo puede reemplazar por el *area striata* del lóbulo occipital; sólo con la emergencia del yo, tal como el sujeto lo reconoce en su imagen especular, se vuelve conciencia de sí, conciencia reflexiva.¹

1. Puede sorprender que Lacan no haya mencionado la parte del lenguaje en esta reflexividad, cosa que dificultó la discusión que tuvo lugar entre él y algunos de sus oyentes.

Ahora, si es verdad que no hay sombra de un yo en la máquina, en cambio, el yo (*je*), dice Lacan, está allí implicado –por eso es un sujeto descentrado– en forma de un juego de símbolos, el mismo que ese con el cual está construida la máquina. “La máquina es como la estructura suelta, sin la actividad del sujeto” (p. 77).

Supongamos ahora, con Lacan, que esta máquina está construida de tal modo que sólo se estructura de manera definitiva en un mecanismo percibiendo –mediante una célula fotoeléctrica por ejemplo– otra máquina muy semejante a ella, con la sola diferencia de que ésta ya habría perfeccionado su unidad en el curso de una experiencia anterior (una máquina puede tener experiencias). Vemos qué círculo puede entonces establecerse. En la medida en que la unidad de la primera máquina está suspendida de la de la otra, que la otra le proporciona el modelo y la forma misma de su unidad, aquello hacia lo cual se dirigirá la primera dependerá siempre de aquello hacia lo cual se dirija la otra. De esto resultará nada menos que un atolladero, el de la constitución del objeto humano, por muy suspendida que esté de la dialéctica de celos-simpatía. Esto no quiere decir que una conciencia no puede percibir otra conciencia, sino que un yo enteramente suspendido de la unidad de otro yo es estrictamente incompatible con él en el plano del deseo.

Para que pueda establecerse un intercambio, hace falta, dice Lacan, que el sistema simbólico intervenga en el sistema condicionado por la imagen del yo, no como dimensión de conocimiento sino de reconocimiento, aunque sólo sea para que la maquineta pueda informar a la otra, decirle: “Deseo esto”.

Se ve así que el yo no puede ser en ningún caso más que una función imaginaria, aun cuando determine a cierto nivel la estructuración del sujeto.

Ahora se trata de saber si hay equivalencia entre el sistema del yo y el sistema del inconsciente, si uno es

simplemente el negativo del otro. Es la pregunta que plantea Freud en *Más allá del principio de placer*. Hay una función restitutiva –que es la del principio de placer–, pero hay también una función repetitiva. ¿Cómo se articulan?, pregunta Lacan.

La noción de energía sólo puede aparecer a partir del momento en que hay máquinas. Antes nunca se había pensado que los seres humanos pudieran representar homeostasis. Freud partió de una concepción del sistema nervioso según la cual éste tiende siempre a retornar a un punto de equilibrio. Pero tropieza con el sueño, explica Lacan, y se da cuenta de que el cerebro es una máquina de soñar en la que descubre las manifestaciones del símbolo –desplazamientos, retruécanos, juegos de palabras, etc.– que funcionan solas. Freud necesitará un recorrido de veinte años para volver a sus premisas y procurar encontrar qué significa esto en el plano energético.

Quizás habría encontrado una solución menos aporética que el instinto de muerte, sugiere Lacan, si hubiera tomado por modelo otra máquina, la máquina de calcular. Estas máquinas recuerdan, con cada pregunta, las preguntas que se les plantearon precedentemente. Por eso, se encontró algo más astuto que el sello: la experiencia anterior de la máquina circula en ella en estado de mensaje. Este mensaje procede por apertura o no apertura, como una lámpara electrónica por sí o no. El circuito así construido, según el orden de las oposiciones fundamentales del registro simbólico, está siempre listo para ofrecer una respuesta, para dejar de funcionar como un circuito aislado e integrarse en un juego general. He aquí que se aproxima, sostiene Lacan, a lo que podemos concebir como la compulsión de repetición, en la medida en que me encuentro integrado en el circuito del discurso del otro, el de mi padre, por ejemplo, en tanto que mi padre cometió faltas que estoy condenado a reproducir: es lo que se llama el superyó.

Se ve que, en tanto conciencia, el sujeto es una superficie; en tanto yo, un autómatas en choque con otro autómatas, y, en tanto que está sometido a la compulsión de repetición, es comparable a un circuito integrado, de un circuito más amplio, en una máquina de calcular. ¿Pero el sujeto no se volatiliza justamente en medio de estos "en tanto"? Dos rasgos impiden reducirlo a una máquina de calcular. Semejante máquina puede responder preguntas pero no las plantea, puede llevar a cabo actos de conocimiento pero no de reconocimiento. Por eso, para estudiar el tema de más cerca, Lacan examinará el sueño de Freud de la inyección a Irma.²

Se sabe que este sueño se divide en dos tiempos: un tiempo en el que domina una trinidad femenina, Irma primero, y que conduce a una visión de angustia, la cual —segundo tiempo— suscita el llamado "al congreso de los que saben", lo que nos vale una trinidad masculina comparable a una multitud freudiana. Más allá del estrépito de sus palabras, se desprende, escrita en negrita, la fórmula, también trinitaria, de la trimetilamina. Ahora bien, Lacan observa que este sueño tuvo lugar en un momento en que Freud se enfrentaba con estas cuestiones fundamentales para él: ¿cuál es el sentido de la neurosis?, ¿cuál es el sentido de la cura?, ¿cuál es la legitimidad de su terapéutica de las neurosis? Con su carácter enigmático, hermético y que no da respuesta a lo que sea, la fórmula se destaca, considera Lacan, como la respuesta a las preguntas de Freud: no hay otra palabra, otra solución a su problema, más que la palabra.

Respuesta que planea, si se puede decir, sobre las personas que, sea cual fuere su multiplicidad, son otras tantas figuras donde se aliena el yo. El inconsciente se indica en el sueño en estas tres figuras que encontramos siempre.

2. Véase Sigmund Freud, *L'interprétation des rêves* (1900), París, PUF, 1967.

Es, dice Lacan, lo que está más allá de todos los sujetos. Podríamos "llamar *Nemo* a este sujeto fuera del sujeto que toda estructura del sueño designa" (p. 241). Según otra fórmula, es "lo que en el sujeto es del sujeto y no es del sujeto".

Estas fórmulas aparentemente paradójicas tienen el mérito de dejar que se desprenda la noción de un otro absoluto respecto del cual el yo no se plantea oponiéndose; en otras palabras, sostiene Lacan por primera vez, "un otro más allá de toda intersubjetividad" (p. 266). Por lo tanto, se nos plantea el problema del enfrentamiento del sujeto que está más allá del ego (o del sujeto en tanto que habla) con el *quod*, con lo que podríamos llamar un *id*, que intenta advenir en el análisis. Problema al que Lacan responde analizando "La carta robada", de Edgar Allan Poe.

Recordamos que la simple simbolización de lo par y de lo impar por los signos del más y del menos da lugar a leyes extremadamente precisas, de manera tal que, independientemente de todo lazo con una causalidad supuestamente real, el símbolo juega y engendra por sí mismo sus necesidades, sus organizaciones. El sujeto no fomenta este juego, toma allí su lugar y juega los pequeños *más* y los pequeños *menos*. Es él mismo un elemento en esta cadena que, tan pronto como es desplegada, se organiza siguiendo leyes. Después de todo, presencia como ausencia connotan presencia o ausencia *posibles*. El sujeto mismo se acerca al ser, debido a cierto no ser sobre el cual eleva su ser.

La demostración de Lacan se deja trasladar al cuento de Poe. La carta³ es aquí sinónimo del sujeto inicial del *quod* último, que es el de la experiencia del sujeto del inconsciente en tanto tal. Se trata del símbolo que se desplaza en estado puro, con el que no se puede entrar en contacto sin ser atrapado en su juego. Así, "La carta robada" significa, explica Lacan, que el destino, o la causalidad, no es nada

3. En francés, *lettre* es tanto "carta" como "letra". [N. de la T.]

que pueda definirse en función de la existencia. Cuando los personajes se apoderan de esta carta, algo que domina ampliamente sus particularidades individuales, los agarra y los arrastra.

En la medida en que han entrado en la necesidad, en el movimiento propio de la carta, cada uno de ellos pasa a ser, en el transcurso de las sucesivas escenas, funcionalmente diferentes con respecto a la realidad esencial que ella constituye. Dicho en otros términos, considerando esta historia bajo su luz ejemplar, para cada uno la carta es su inconsciente (p. 295).

Después del intento de circunscribir el "*quod* último", Lacan aborda el problema del deseo. Presenta una primera fórmula aparentemente desconcertante, a saber, que el deseo es deseo de nada, y una lectura atenta permite agregar "nada efectivo". En efecto, si el deseo encuentra su satisfacción en la alucinación, como sostiene Freud, es porque ésta "se realiza" en otra parte, en el fantasma. Después de todo, este deseo es también un no deseo, o, más exactamente, está enganchado con su propio estatuto del deseo.

Según otra fórmula, el deseo es declarado innombrable. En efecto, no siendo alguna cosa, el sujeto es una ausencia. Por lo tanto, su deseo es falta no de esto o aquello, sino una falta de ser por lo que el ser existe, y que está más allá de todo lo que puede representarlo. Nunca es presentado más que como un reflejo sobre un velo. No obstante, Lacan sostiene que la virtud del análisis consiste en conducir al sujeto a nombrar su deseo, pero aclara que se trata de un deseo que el sujeto *crea* al nombrarlo. Sin duda *nombrar* significa aquí separar el deseo en cuestión de la represión primaria, en la que permanece enganchado a su estatuto de deseo vacío. Este punto se aclarará a la luz de una concepción del deseo en la medida en que es primero defensa.

Al preguntar por el carácter sexual del deseo, Lacan denuncia a los analistas que sostienen que la afirmación

de este carácter permanece en el estado de simple creencia. Sin embargo, excepto la afirmación de que el narcisismo es libidinal, no da respuesta categórica a esta cuestión, por falta de una teoría de la función fálica.

Esto no impide que se haya realizado un avance bastante considerable respecto del nacimiento de una teoría del deseo: los desarrollos precedentes muestran que el deseo no podría nacer simplemente de la competencia, sino que se sitúa en "la cadena de símbolos" donde el yo mismo está atrapado.

Entonces, los problemas planteados por el yo y el Otro se ilustran con un esquema que Lacan propone (p. 365), aclarando que es sólo una manera de fijar las ideas, y que llama la imperfección de nuestro espíritu discursivo. Se trata del esquema que designará a continuación por su inicial: L.

Es evidente que este esquema representa una distinción conceptual entre dos registros que permanecen ligados en la realidad. Lacan no lo duda, y en el transcurso de una discusión apasionante durante la última lección del año fue llevado a precisar:

El lenguaje encarnado en una lengua humana está hecho [...] con imágenes escogidas que poseen, todas ellas, cierta relación con la existencia viviente del ser humano, con un sector bastante estrecho de su realidad biológica, con la imagen del semejante. Esta experiencia imaginaria carga toda lengua concreta, y al mismo tiempo todo intercambio verbal, con algo que lo convierte en un lenguaje humano (p. 470).

Esto no impide que, sin duda por falta de una formulación clara de la noción de la división del sujeto y de la constitución del objeto parcial, considere lo imaginario como un obstáculo en el progreso de la realización del sujeto en el orden simbólico. Lo imaginario detiene, trastorna la mediación simbólica, la cual se encuentra perpetuamente

cortada, interrumpida. Cuando Octave Mannoni le refirió su sensación “de que este doblez imaginario no corta solamente, sino que es el alimento indispensable del lenguaje simbólico [...]”, le respondió afirmando la irreductibilidad del orden simbólico a lo que se llama la experiencia humana, ¡así como lo muestra la imposibilidad de la deducción empírica de los números enteros!

Lacan termina su seminario intentando circunscribir lo más posible el orden simbólico, “que no es el orden libidinal en el que se inscriben tanto el yo como la totalidad de las pulsiones. Tiende más allá del principio del placer, fuera de los límites de la vida, y por eso Freud lo identifica al instinto de muerte”. Esto no es todo. Lacan agrega:

El orden simbólico es rechazado del orden libidinal que incluye todo el dominio de lo imaginario, comprendida la estructura del yo. Y el instinto de muerte no es sino la máscara del orden simbólico, en tanto que —Freud lo escribe— está mudo, es decir, en tanto que no se ha realizado. Mientras el reconocimiento simbólico no se haya establecido, por definición, el orden simbólico está mudo.

Al orden simbólico, a la vez no-siendo e insistiendo en ser, *apunta* Freud cuando nos habla del instinto de muerte como lo más fundamental: un orden simbólico naciendo, viniendo, insistiendo en ser realizado (p. 481).

Esta definición del orden simbólico recuerda indefectiblemente esa que Lacan da del inconsciente como lo no realizado, en el *Seminario 11*. Definición que está por otra parte en germen en el adagio freudiano: “Allí donde eso era, yo (*je*) *debo* advenir”. Sin embargo, la explicación que Lacan da aquí del *instinto de muerte* en Freud deja intacta la cuestión de la relación de la *pulsión de muerte* con un orden simbólico separado del orden libidinal en que se inscriben, sin embargo, tanto el yo como *todas las pulsiones*. Lo menos que se puede decir es que queriendo asegurar al orden simbólico su claridad *conceptual*, sin hablar de su

autonomía, Lacan llegó hasta separarlo *realmente* del orden imaginario.

En su última lección, Lacan dice esto: “Si detrás de este discurso hay una verdadera palabra, esa palabra es la vuestra, mis oyentes, tanto y hasta más que la mía” (p. 463). Esta aserción es particularmente justa en el caso de este seminario. Luego, los miércoles de Lacan tomaron cada vez más el cariz de un curso magistral. Despejar una alteridad tercera en relación con la dualidad imaginaria en la que están los semejantes implicaba, en la ausencia de la noción de *fading*, una desubjetivación del sujeto en el sentido de su reducción a un juego de símbolos comparable a ese con el cual está construida la máquina. Los oyentes de Lacan se resignaban tanto menos a esta desubjetivación y a lo que ésta arrastraba de una ruptura radical con la intersubjetividad cuanto que no podían admitir la separación tajante entre el orden simbólico y el orden libidinal, “que incluye todo el campo de lo imaginario”. La larga discusión que tuvo lugar en torno de saber si la prioridad en la constitución de la realidad humana corresponde a la palabra o bien al lenguaje es, en este sentido, muy significativa.

3. LAS PSICOSIS* (1955-1956)

Para Lacan, este seminario es una apuesta: mostrarnos en qué medida las nociones que había elaborado durante los dos años anteriores, especialmente las de lo simbólico y el Otro, nos permiten tratar eficazmente los problemas, tanto clínicos como de tratamiento, que nos plantea la psicosis hoy (en 1955).

Para Freud, sostiene Lacan, el material de la psicosis es un texto impreso, las *Memorias* del presidente Schreber, del que nos ofrece un desciframiento "champollionesco". Si se tratara de una neurosis, se diría que el sujeto está "respecto a su lenguaje, en la misma relación que Freud" (p. 23). Pero tratándose de una psicosis, dice Lacan, se plantea otro problema: no por qué el inconsciente queda excluido para el sujeto, aunque esté articulado a flor de piel, sino por qué aparece en lo real.

Para responder a esto, Lacan tomará como primer ejemplo una alucinación *visual*, la del Hombre de los Lobos, de quien un recuerdo infantil nos hace saber cómo, jugando

* Jacques-Alain Miller estableció la transcripción de este seminario en Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre III: les psychoses*, París, Seuil, 1981. Edición castellana: *El seminario. Libro 3. Las psicosis*, Barcelona, Paidós, 1984; las páginas mencionadas en este capítulo remiten a esta edición.

con su cuchillo, se había cortado el dedo, que ya no se sostenía más que por un trocito de piel. Recurriendo a la categoría de lo simbólico, Lacan lo explica con la fórmula que se volvió célebre: "Lo que es suprimido de lo simbólico (a saber, la castración) vuelve a surgir en lo real". No obstante, se puede notar que, si hay una observación donde la caída del sujeto bajo el peso de la amenaza de castración no deja casi duda, es justamente la del Hombre de los Lobos. Pero, por fantasmática que sea, esta amenaza no deja de constituir el hilo tenue pero de acero que une al sujeto con el orden simbólico. No se entiende, entonces, cómo se le puede imputar al Hombre de los Lobos una forclusión de este orden mismo. El hecho es que la alucinación del Hombre de los Lobos tuvo lugar después que él escuchó la historia de una campesina que nació con seis dedos, y a la que se le cortó el dedo supernumerario con un hacha. No es entonces lo simbólico lo que ha sido sustraído de lo real, es más bien su intrusión en lo real la que quedó para el sujeto como algo *inenarrable*, excluido de todo pasaje al verbo y, en este sentido, sí, "suprimido de lo simbólico". El "veredicto" lacaniano sigue siendo válido, pero hay, sin embargo, un equívoco, si no un error, en el tratamiento del ejemplo.

El segundo ejemplo es una alucinación *auditiva* que Lacan toma de una de sus presentaciones de enfermos realizadas en Sainte-Anne. Se trata de una paciente que escuchó la palabra "marrana" dirigida a ella por un hombre, el amante de la vecina, a quien encontró en la escalera, y por lo cual ella se había dicho alusivamente, como admitió en respuesta a una pregunta de Lacan: "Vengo de la fiambre-ría". Lacan lo explica recurriendo a la noción del Otro, donde se presentifica lo que hay de desconocido, hasta de incognoscible, tanto en el otro real como en el sujeto considerado como sujeto hablante. Este último estaba reducido en la paciente a la transparencia del yo *con* el cual, dice Lacan, el sujeto habla de sí mismo. Pero el yo es estructural y genéticamente una instancia exterior al ser que se

reconoce allí. No hay nada sorprendente entonces en que el mensaje del sujeto, reducido a su matriz imaginaria, se haga escuchar como viniendo del exterior. No como mensaje del Otro recibido en forma invertida, sino como mensaje propio del sujeto que se produce en este exterior donde se sitúa "lo real".

Pero éstos son sólo preludios. El fragmento de resistencia del seminario sobre las psicosis consiste en el comentario que hará Lacan de las *Memorias* del presidente Schreber. Comienza por plantear algunos principios.

1. Podemos, en el interior mismo de la palabra, distinguir los tres registros de lo *simbólico*, representado por el significante, lo *imaginario*, representado por la significación, y lo *real*, que es el discurso realmente sostenido en la dimensión diacrónica.

2. El sujeto dispone de un material significativo para hacer pasar significaciones a lo real. Pero no es lo mismo estar más o menos capturado en una significación que expresarla en un discurso destinado a ponerla de acuerdo con las otras significaciones diversamente recibidas. De ahí que nos preguntemos respecto del presidente Schreber si estamos ante un mecanismo propiamente psicótico, que sería imaginario y que iría en él desde la primera captura en la imagen femenina hasta el desarrollo de un sistema del mundo donde el sujeto es completamente absorbido en su imaginación de identificación femenina.

3. El Otro es esencialmente aquel que es capaz, como el sujeto, de persuadir y de mentir.

4. El correlato dialéctico de la estructura fundamental que hace de la palabra de sujeto a sujeto una palabra que puede engañar es que hay también algo que no engaña. Dicho de otro modo, la idea misma de engaño supone una referencia ya a un real, ya a una palabra que dice lo que ocurre. Esta función es diversamente ocupada según las áreas culturales. Para Aristóteles, corresponde a las esferas

celestes. Para nosotros, se presenta desde Descartes como la de Dios, en la medida en que no puede engañarnos. Falta nada menos que la tradición judeocristiana para que tal paso pueda ser franqueado de manera segura.

Una vez planteados estos principios, Lacan no tendrá dificultades para mostrar, con el apoyo del texto, la divergencia que el presidente Schreber experimenta entre dos exigencias de la presencia divina: la que justifica la conservación en torno de él del aspecto del mundo exterior, y la del dios, que se volverá la dimensión en la que en adelante sufrirá; aquí se produce este ejercicio permanente del engaño que subvertirá todo orden, mítico o no, en el pensamiento mismo. Esto hace que el mundo se transforme en lo que llamamos una vasta fantasmagoría, pero que es, para el sujeto, lo más cierto de lo vivido. No mantiene el juego de engaño con un otro que sería su semejante, sino con este ser primero, garante mismo de lo real.

En el psicótico no se trata de realidad, sostiene Lacan, sino de certeza. Aun cuando el psicótico reconoce que lo que experimenta no es del orden de la realidad, esto no afecta a su certeza: él está implicado. He aquí lo que se llama la creencia delirante.

Creencia, observa Lacan, cuya manifestación inicial en Schreber es la que llama *Seelenmord*, el asesinato del alma. Lo considera un resorte seguro, pero que conserva para sí un carácter de enigma: ¿qué puede ser asesinar un alma?

Pues bien, señala igualmente Lacan, el fenómeno culmina con la concepción de la misión salvadora que Schreber decidió finalmente admitir como la solución a su problemática, y que motiva, a sus ojos, la publicación de sus *Memorias*. Pero, aunque Schreber es seguramente un escritor, dice Lacan, no es poeta, en el sentido en que la poesía es creación de un sujeto que asume un nuevo orden de relación simbólica con el mundo. No hay nada en Schreber de eso que hace que no podamos dudar de la autenticidad de la

experiencia de san Juan de la Cruz, ni de la de Proust, ni de Nerval. Encontramos un testimonio verdaderamente objetivado: es violado, manipulado, transformado, hablado de todas las maneras, hasta cotorreado. Lacan no deja ninguna duda –pero siempre “a quien quiere entenderlo”–: en esta falta de la *poiesis* localiza el asesinato del alma.

¿Pero entonces, pregunta Lacan, cómo articular teóricamente el problema de Schreber? ¿Cuál es el mecanismo que sirve de base a la formación de su delirio?

Aquí hay que subrayar un punto decisivo. A lo que Freud llama “afirmación primitiva” (*Bejahung*) Lacan lo llama “simbolización primitiva”. Esto significa en él no una simbolización operada por un sujeto, aunque sea bajo la forma inicial en que constituye la presencia y la ausencia reglándolas sobre el par fonemático *Fort-Da*, sino una simbolización donde el sujeto *ya está atrapado*: los dos vocablos *Fort* y *Da* ya están allí. Por consiguiente, lo que Freud atrapa como *Verwerfung* correspondería en Lacan a una falta o a un rechazo de la simbolización primitiva, en el sentido que acabamos de indicar. Se ha insistido en la pregunta: ¿falta o rechazo? El texto de Lacan indica bien que en Schreber se trata de una falta tal que el sujeto no podría en ningún caso acceder a lo no simbolizado, mucho menos asumirlo.

En efecto, Lacan subraya con insistencia que no se trata en el presidente Schreber de una represión de la posición femenina donde lo simbolizado retorna en un síntoma neurótico, ni de una denegación donde se dice todo presentándose con el signo de la negación. La posición femenina, tal como un hombre puede ocuparla en una relación simbólica aun cuando siga siendo hombre en los planos imaginario y real, esta posición que nos permite satisfacer nuestra receptividad esencial, aunque sólo sea cuando recibimos la palabra, era simplemente ajena a Schreber, estaba muerta. La función femenina en su significación simbólica esencial, tal como la encontramos en el nivel de

la procreación, en correlación con la paternidad, se le manifiesta en forma de irrupción en lo real de algo que nunca conoció, un surgimiento de una extrañeza total, que progresivamente traerá una subversión radical de todas sus categorías, hasta forzarlo a una verdadera transformación de su mundo.

En suma, aplicado a Schreber, el “veredicto lacaniano” recibe todo su impacto. Puesto que el retorno en lo real de lo que de este real mismo había quedado fuera de las redes de la simbolización primitiva acarrea aquí, por una exigencia de coherencia donde Lacan ve el privilegio insigne del psicótico, toda una transformación de la relación con el mundo en que consiste el *sistema* delirante. ¿Cura? No se lo puede decir, sostiene Lacan, sin abuso de lenguaje.

Pero, entonces, ¿de dónde proviene que la función femenina quedó en el presidente Schreber fuera de simbolización? Se trata allí, según Lacan, del avatar más radical y más devastador del complejo de Edipo. Pero avancemos lentamente.

El interés eminente del estudio del delirio de Schreber, dice Lacan, es permitirnos captar en su pleno desarrollo la dialéctica imaginaria. Si ésta se distingue de todo lo que podemos imaginar de una relación instintiva, natural, es debido a una estructura genérica, la de estadio del espejo. Esta estructura, dice Lacan, descompone por anticipado el mundo imaginario del hombre. Los analistas lo subrayaron siempre, el delirio nos muestra el juego de los fantasmas en su carácter perfectamente desarrollado de duplicidad.¹ Los dos personajes a los que el mundo se reduce para Schreber están hechos *uno en relación con el otro*, *uno ofrece al otro su imagen invertida*. Como se ve, con esta formulación Lacan pone definitivamente fin a la

1. El ejemplo de la alucinación verbal –citado en las pp. 53-55– lo muestra suficientemente.

confusión entre la proyección tal como funciona en los celos neuróticos, por ejemplo, y lo que, en la psicosis, querríamos imputar a este mismo mecanismo.

Para Lacan, “complejo de Edipo” quiere decir lo mismo que “orden simbólico”. Significa esto: para que la relación más natural, la del macho con la hembra, pueda establecerse en este sujeto “complicado y raro”² que es el ser humano, se necesita la intervención o la mediación del orden de la palabra, esto es, no de algo natural sino de lo que se llama padre, es decir, lo que hace, en el plano particular, que el individuo sea reconocido en el orden social como fulano, nombre que no tiene nada que ver con su existencia viviente, la sobrepasa y la perpetúa más allá sobre la piedra de las tumbas. Mientras que la identidad imaginaria está consagrada a la fragmentación, lo que nos vale, dice Lacan, dos Paul Flechsig, un Flechsig inferior y un Flechsig superior, incluso hasta un Schreber segundo ejemplar de sí mismo, puesto que leyó la noticia de su muerte en el diario, ¡pero que sabe quién es el primero! Le falta, según Lacan, la intervención de un tercero en tanto imagen de algo logrado, modelo de una armonía.

Dejo al lector el cuidado de seguir el análisis minucioso que Lacan emprende a partir de allí del delirio de Schreber en sus detalles más finos (capítulos VIII, IX y X) para detenerme en la recuperación que hace (capítulo X) de la noción de *Verwerfung*.

No hay nada que esperar, dice Lacan, del abordaje de la psicosis en el plano de lo imaginario, puesto que el mecanismo imaginario es lo que da su forma a la alienación psicótica pero no su *dinámica*. Según Lacan, la realidad está marcada *de entrada* por lo que llama el “anonadamiento simbólico”, y que explica en estos términos: “El ser humano postula el día en cuanto tal [...] sobre un fondo

2. “Complicado y raro” debido a la transformación que sus necesidades sufren por su entrada en los significantes de la demanda, como veremos.

que no es un fondo de noche concreta, sino de ausencia posible del día, donde la noche se aloja, e inversamente por cierto. El día y la noche son muy tempranamente códigos significantes, y no experiencias" (p. 215). Hay entonces para Lacan una necesidad estructural de plantear una etapa primitiva donde aparecen en el mundo los significantes como tales. Esta aparición ya implica el lenguaje. El día en tanto día no es un fenómeno, implica la alternancia fundamental de los vocablos que connotan la presencia y la ausencia. Lacan apunta exactamente a este campo de articulación simbólica, donde se produce la *Verwerfung*. Un significante primordial que permanece en las tinieblas exteriores: he aquí el mecanismo fundamental que Lacan supone en la base de la paranoia.

Sólo que es allí una presentación mítica,

[...] porque no creo en modo alguno —dice Lacan— que haya en alguna parte un momento, una etapa, en la que el sujeto adquiere primero el significante primitivo, introduciéndose luego el juego de las significaciones y después, habiéndose tomado de la mano significante y significado, entramos en el dominio del discurso (p. 218).

Si presentó su tesis por este "lado malo" que es el lado genético, es que este plan genético parece, según Lacan, no sin cierta grandeza, tan necesario para que sus alumnos se encuentren a gusto.

Pero el buen lado no parece, sin embargo, fácil de encontrar. Lacan procede a más de un intento. Así trata de explotar la noción de la multiplicidad de registro en la memoria, que Freud destaca en la carta 52 a Fliess. Esto lo lleva a decir:

En el Hombre de los Lobos, la impresión primitiva de la famosa escena primordial quedó allí durante años, sin servir para nada, ya significativo empero, antes de poder decir su palabra en la historia del sujeto. El significante entonces está

dado primitivamente, pero hasta tanto el sujeto no lo hace entrar en su historia no es nada (p. 225).

Lejos de faltar, el significante siempre existió. Y sin embargo, no era nada: ¿hay que pensar que no significaba nada? Pero, entonces, ¿hay que pensar que es el sujeto quien, historizándose, da al significante primitivo su significación?

Examinando a continuación la pregunta de la histérica —"¿Qué es una mujer?"—, Lacan es llevado a hacer esta observación penetrante, a saber: si hay disimetría del Edipo en uno y otro sexo, ésta se sitúa esencialmente en el nivel simbólico. En efecto, sólo la *Gestalt* fálica provee a la sociedad humana el significante que sirve para diferenciar los dos sexos como marcado y no marcado. Si se me permite trasladar aquí lo que Lacan dijo a propósito del día y de la noche, diré que el hombre no se coloca sobre un fondo de mujer concreta, sino sobre un fondo de ausencia posible del hombre, donde la mujer se aloja. Lo simbólico entonces "carece de material", en el sentido que "El sexo femenino tiene un carácter de ausencia, de vacío, de agujero, que hace que se presente como menos deseable que el sexo masculino en lo que éste tiene de provocador, y que una disimetría esencial aparezca" (p. 252). En todo caso, este "carece de material", que hace que uno de los sexos sea conducido a tomar como base de su identificación la imagen del otro sexo, es el mismo para el neurótico y para el psicótico.

Para superar estas dificultades, Lacan retoma la cuestión de más arriba. En un capítulo que Jacques-Alain Miller tituló "El significante, en cuanto tal, no significa nada", parte de la definición de la estructura como un grupo de elementos que forman un conjunto covariante, y subraya enseguida que dice *conjunto* y no totalidad. Esto parece contradecir sus observaciones sobre que todo sistema de lenguaje recubre la totalidad de las significaciones posibles. Pero "no es así —agrega—, porque ello no quiere decir que todo sistema de lenguaje agote las posibilidades del signi-

ficante" (p. 264). La paradoja se aclara entonces si se distingue entre las "significaciones posibles", en el sentido de ya realizadas en el lenguaje, y las posibilidades del significante de determinar siempre nuevas significaciones.

De hecho, los siguientes desarrollos de Lacan conciernen al significante en la medida en que está destinado a que un sujeto lo utilice en la palabra. Contrariamente a la teoría de la comunicación en su extensión indebida, sería impropio, considera Lacan, hablar de significante allí donde hay simplemente mensaje, reacción finalizada o *feedback*. El significante sólo está allí, subraya, si en el punto de llegada del mensaje se toma nota de éste, y "no hay definición científica de la subjetividad, sino a partir de la posibilidad de manejar el significante con fines puramente significantes y no significativos, es decir, que no expresan ninguna relación directa que sea del orden del apetito" (p. 270).

Como se ve, la reflexión de Lacan sobre el significante está en *interreacción* permanente con su reflexión sobre el sujeto, lo que distingue su concepción de uno y de otro de toda otra concepción. La distancia que nunca se llena entre el significante y el significado hace que el sujeto no sea sólo sujeto del significado, sino también, y sobre todo, sujeto del significante. De ahí la observación de Lacan según la cual hay que atrapar el significante en su lazo con el mensaje, pero también y sobre todo en el acto que acusa recibo de esto. Aquí yace una responsabilidad que sería inconcebible si el uso del significante estuviera regido por una finalidad prescrita de antemano, muy particularmente la de la expresión de las necesidades. La distinción entre deseo y demanda está en germen. Esto no impide que podamos subrayar que esta libertad de la que dispone el sujeto como amo del significante debe tener un límite, puesto que su subjetividad misma depende, como se vio, de la simbolización primitiva. Nada tiene entonces de sorprendente que Lacan retome aquí la pregunta: ¿cuál es ese significante

cuya introducción constituye el Edipo, y cuya falta trae aparejada la forclusión de la posición femenina?

El examen del mecanismo del *como si*, que Helene Deutsch destacó como una dimensión significativa de la sintomatología de las esquizofrenias nos da la respuesta, sostiene Lacan. Se trata manifiestamente de un mecanismo de compensación imaginaria del Edipo ausente, que habría dado al sujeto la virilidad en forma, no de la imagen paterna, sino del significante, del *nombre del padre*. ¿Cómo concebir esta ausencia?

El padre no es el genitor, formula Lacan; tan es así que tal o cual sociedad puede atribuir esta función a un espíritu, lo que no significa que se ignore el lazo entre la copulación y el alumbramiento. En cambio, es justamente esta función la que Schreber realiza imaginariamente. Para Lacan, el padre es por definición, es decir, según el lugar que le corresponde en los sistemas de parentesco, el que posee a la madre, en principio en paz, y que mantiene con el otro término de la relación, el hijo, una relación no de rivalidad, sino de pacto. Pero, subraya Lacan, todos conocimos personalidades paternas marcadas por un autoritarismo desenfrenado, por lo monstruoso y por lo unilateral. En tal situación, la alienación es radical: ya no está ligada a un *significante que anonada*, como en cierta forma de la relación de rivalidad con el padre, donde se organiza el temor de castración, sino, y aquí abordamos el sentido preciso de la forclusión, según Lacan, a un *anonadamiento del significante* vaciado de su sentido, de todo lo que lo representaría en su verdad. El sujeto se encuentra en la imposibilidad de asumir la realización del significante *padre* en el nivel simbólico. Sólo le queda la imagen a la que se reduce la función paterna. ¿Qué conlleva esto respecto de la relación del sujeto con el significante?, pregunta Lacan.

Lacan se sorprende por dos rasgos que caracterizan las frases que machacan las voces: su limitación a la parte sintáctica y la falta de todo lo que se parece a una metáfora

incluso allí donde la frase puede tener un sentido. Sin que se trate de un acercamiento cualquiera, pensamos en la afasia de Wernicke.³ Se sabe que Lacan recurre aquí a la distinción que hace Roman Jakobson entre el eje metafórico y el eje metonímico del lenguaje. Sólo que, según él, la metáfora engendra una significación que arranca el significante a sus lazos lexicales. La única similitud que admite entre "Booz" y "su gavilla" es la de la posición ocupada en la frase. Una metáfora se sostiene ante todo por una articulación posicional, dice. El lenguaje es primero un sistema de coherencia posicional. En un segundo tiempo este sistema se reproduce en el interior de él mismo con una extraordinaria fecundidad.

Para circunscribir más la razón de la prevalencia en Schreber de la metonimia y muy especialmente de las asonancias (*Santiago o Cartago, Chinesenthum o Jesus-Christum*), se necesita, considera Lacan, retomar la cuestión de la relación del sujeto con el Otro para introducir, de alguna manera paralelamente a la oposición metáfora-metonimia, esa otra entre la función fundadora de la palabra, por un lado, y las contraseñas, por el otro, donde se despliegan más a menudo las preguntas y las respuestas. Esta oposición es palpable en dos empleos diferentes del *tú*, como significante y como designación. Lacan lo ilustra con varios ejemplos. Me contentaré, no sin lamentarlo, con recordar uno. Si digo: "Tú eres quien me seguirá", enuncio una convocatoria, si no un imperativo, donde el *tú* designa a aquel que está en frente, y puede llegado el caso designarme, como en "Tú no cambiarás" dirigido a mí mismo; es el *tú* del superyó y de la intimación delirante. En cambio, "Tú eres quien me seguirás" es una vocativa, que significa el lugar donde se constituye la palabra, es decir, de donde el

3. Karl Wernicke (1848-1905) fue un psiquiatra alemán célebre por sus teorías sobre la afasia, que Freud somete a un examen crítico en *Contribution à la conception des aphasies* (1891), París, PUF, 1983.

sujeto recibe su propio mensaje en forma invertida, en una palabra, el Otro (con mayúscula) que surge aquí en su originalidad de tercero, ese que tendrá que responder a lo que el vocativo implica de investidura.

Estamos ahora, con Lacan, lo más cerca del drama schreberiano.

Nada responde al lugar donde el presidente Schreber es invocado como padre ("El lenguaje dice *tú*"; sostuvo Lacan en su informe de Roma), al llamado del nombre del padre. Por lo tanto, la única manera de reaccionar que pueda relacionarlo con el campo del lenguaje, y darle la seguridad significativa acostumbrada, es presentificarse perpetuamente en este menudo comentario del curso de la vida, que constituye el texto del automatismo mental.

El seminario termina con una intervención en el debate Ida Macalpine-Freud. Lacan suscribe a la observación de la primera, a saber, que en ningún lado se trata de castración para Schreber, sino de *eviración* y de emasculación. Pero rechaza también una explicación del delirio tomada del simple campo de lo imaginario, como la de Ida Macalpine, según la cual se trataría de un fantasma ligado a una fase pregenital, donde el niño desea igualar a la madre en su poder de alumbramiento. Lo cierto es que la importancia central que Freud dio siempre al complejo de castración sólo se presta a una elucidación si reconocemos que el tercero que es el padre tiene un elemento significativo irreductible a toda clase de condicionamiento imaginario. De ahí el drama de un Schreber. "No se trata de la relación del sujeto con un lazo significado en el seno de las estructuras significantes existentes, sino de su encuentro, en condiciones electivas, con el significante en cuanto tal, lo que marca la entrada en la psicosis" (p. 455).

El lector se detuvo sin duda en este "encuentro con el significante como tal", mientras que el desencadenamiento de la psicosis es justamente atribuido a la *forclusión* -tér-

mino que Lacan propone adoptar definitivamente para traducir *Verwerfung*— de este significante. Los pasajes que incitan a tal perplejidad son numerosos. Para aclararla, basta admitir que en sí mismo el significante no significa nada en particular aparte del hecho mismo de la significación, y que justamente esta propiedad lo pone en condiciones de determinar la significación según las conexiones que entabla con otros significantes. Ahora bien, las simbolizaciones primitivas, fuera de las cuales no habría realidad para el ser humano, son determinaciones que producen sentido, según Lacan. En cambio, la forclusión quiere decir el vaciado del significante de todo lo que allí se afirma primitivamente, de suerte que, reencontrándolo, es decir, en respuesta a su llamado, el sujeto no tiene más opción que inflar la imagen paterna, que es todo lo que le queda, hasta el punto de hacer de ella el *Él* donde toda realidad se reabsorbe, cuando las cosas por su parte se rebajan, como subraya Lacan, para volverse sombras portadoras de voces.

Los intercambios tan animados entre Lacan y sus oyentes durante los dos seminarios precedentes aquí lamentablemente faltan. Hecho tanto más sorprendente cuanto que su discurso se dirigía a psiquiatras y psicoanalistas. Esta falta se explica sin duda por la extraordinaria originalidad de las ideas anticipadas por Lacan (quien sólo retiene de toda la tradición psiquiátrica la noción del automatismo mental, de su maestro Gaëtan Gatian de Clérambault) y que sus alumnos de esta época (1955-1956) escuchaban por primera vez antes que su repetición les dé una certeza equivocada. Sin hablar de las dificultades que Lacan mismo tenía que resolver al abrir su camino, como la de conciliar su preocupación por sostener la independencia del significante respecto de la significación con una simbolización primitiva, que sólo podría actuar produciendo sentido, ese mismo que el padre real tiene que sostener.

Agreguemos que el llamado de Lacan a sus alumnos era una apelación a seguirlo no sólo en su reflexión, sino también en el servicio del psicoanálisis. Pero, aun cuando le demos el valor del vocativo, "Tú eres aquel que me seguirás",⁴ tal llamado queda como una demanda de la cual se imaginan fácilmente los efectos perturbadores, sino angustiantes, que suscita en las condiciones transferenciales en que se desarrolla generalmente la enseñanza del psicoanálisis.

Los errores de edición no me parecieron superar el límite de lo inevitable en este tipo de empresa. Como no me dediqué a enumerarlos, citaré dos en concepto de ejemplo. En la última parte del capítulo XVI, J.-A. Miller titula "Las tres funciones del padre", cuando se trata evidentemente de tres maneras diferentes de arreglárselas con esta función. Asimismo, se lee en la página 329: "la pregunta acerca de la repercusión de toda perturbación de la relación con el otro" en lugar de "con el Otro".

4. Actualmente, algunos alumnos de Lacan, entre los cuales la agudeza no es sin duda la primera cualidad, consideran que sus reflexiones sobre la palabra y la función vocativa son un episodio superado de una teorización demasiado sentimental.

4. LA RELACIÓN DE OBJETO*

(1956-1957)

El seminario sobre la relación de objeto tuvo lugar en un momento en que esta noción estaba en el primer plano de la teoría psicoanalítica. En lo que se refiere a la práctica, el progreso del análisis se fundamentaba en una rectificación de la relación del sujeto con el objeto, considerada como una relación dual, que sería, al menos en lo que corresponde a la situación analítica, extremadamente simple. Ahora bien, subraya Lacan, el esquema L, que los tres seminarios precedentes le permitieron construir, muestra que sólo sobre la línea a - a' se refiere la relación de objeto en tanto dual. ¿Se puede a partir de allí, pregunta, dar cuenta de manera satisfactoria del conjunto de los fenómenos que observamos en la experiencia analítica?

La noción de la relación de objeto, subraya Lacan, estaba lejos de ocupar un lugar central en Freud, lo que no significa que él no hable de objeto. Trata el tema en los *Tres ensayos de teoría sexual* bajo el título "El hallazgo de objeto" (*Die Object-finding*), donde establece que este hallazgo implica una repetición nunca satisfecha, que se opone,

* Jacques-Alain Miller estableció la transcripción de este seminario en Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre IV: la relation d'objet et les structures freudiennes*, París, Seuil, 1994. Edición castellana: *El seminario. Libro 4. La relación de objeto*, Barcelona, Paidós, 1994; las páginas mencionadas en este capítulo remiten a esta edición.

por esto, a la reminiscencia platónica. Según Lacan, en este registro de lo imposible de saciar, Freud señala la noción del rehallazgo del objeto perdido. Es decir que sitúa la noción de objeto en el marco de una relación profundamente conflictiva del sujeto con su mundo.

Además, habla implícitamente de éste cada vez que entra en juego la noción de realidad. Lacan constata entonces, como muestra la articulación del principio de realidad y del principio de placer, que la realidad se presenta en Freud en una oposición fundamental con lo que es buscado por la tendencia.

Finalmente, habla de éste cada vez que está implicada la ambivalencia de algunas relaciones fundamentales que dan la apariencia de una reciprocidad directa y sin hiancia (ver-ser visto, atacar-ser atacado, pasivo-activo), pero que implican, siempre de manera más o menos manifiesta, la identificación del sujeto con su compañero. Esta relación, dice Lacan, pudo dar lugar al hincapié que se hizo en la relación de objeto, donde el objeto genital es concebido como un punto de mira en el que converge toda una serie de experiencias parciales del objeto. Es la perspectiva que se impuso a partir del momento en que Abraham la formuló, en 1924, en su teoría del desarrollo de la libido.

La referencia a la relación de objeto, y muy especialmente a la relación genital planteada como un ideal, tomó proporciones cómicas, reconozcámoslo, en una obra colectiva aparecida en aquella época con el título *La psychanalyse d'aujourd'hui*. Lacan cita varios pasajes, pero subraya que esta concepción "extraordinariamente primaria" está lejos de ser recibida universalmente. Y no sin razón. En efecto, el lazo del objeto con la angustia se atestigua tanto en la fobia como en el fetichismo. Y además, observa Lacan, se trata en ambos casos de la angustia de castración. Lacan no dice cuál es la relación entre el objeto que surge sobre un fondo de angustia y ese que no se encuentra nunca (o sólo se encuentra) en el hallazgo. Pero

al preguntar si hay algo en común entre el objeto fóbico y el fetiche, halla en los fenómenos mismos el punto de partida de un examen crítico de la relación de objeto.

¿El objeto es o no lo real, en el sentido en que lo entienden los defensores de la relación de objeto? Lacan responde recordando ese punto saliente de la experiencia: la dialéctica de un análisis gira en torno de un objeto mayor, el falo, que no hay que confundir con el pene. En el fondo, se trataba de su distinción en el debate sobre la noción de falicismo que mantuvo ocupada a la comunidad psicoanalítica alrededor de los años 1920-1930. En verdad, el seminario sobre la relación de objeto constituye la intervención de Lacan en ese debate mismo. Según él, "la noción de falicismo implica de por sí aislar la categoría de lo imaginario" (p. 33). Pero, es lícito preguntarse, ¿se trata del mismo imaginario que el que está en juego en la relación con el semejante, el imaginario especular? La dificultad que tendrá Lacan para abrir su camino será tanto más grande cuanto que la pregunta no es formulada. Y no lo será menos la que el lector tendrá para seguirlo. Intentemos, no obstante, despejar las grandes líneas de sus desarrollos.

Los términos "castración", "frustración" y "privación", señala Lacan, se volvían a plantear constantemente en el transcurso del debate relativo a la fase fálica. Sin embargo, nadie reconoció allí variedades de la falta. Por carecer de esta noción de falta, los autores acercaron hasta confundirlos los objetos imaginarios llamados "transicionales" de Winnicott y el objeto fetiche. Con sus distinciones, que hoy forman parte del saber común de los analistas, entre las variedades de la falta como entre la categoría de la falta y la de su objeto en cada variedad, Lacan introdujo el orden en el debate. Y se aprecia mejor la pertinencia de su aporte si se observa la concordancia entre la discordancia del objeto encontrado respecto del objeto buscado, según Freud, y la que Lacan descubre entre la falta y su objeto:

falta imaginaria en la frustración, por ejemplo, cuando el objeto reivindicado es real.

En todo caso, la virtud de tales distinciones se prueba por su capacidad de dar cuenta de manera satisfactoria de nuestras observaciones. Lacan retoma, entonces, la observación de una alumna de Anna Freud. Se trata de un objeto fóbico, el perro, cuya aparición y desaparición constituyen episodios dentro de la relación de una jovencita con su madre. Dos puntos merecen ser subrayados aquí.

El primero es que Lacan, como se vio, no suscribe a la concepción de Michael y Alice Balint según la cual la madre y el niño no forman más que una sola totalidad de necesidades, sino a ésa, freudiana, que afirma que la mujer tiene, entre sus faltas de objeto, el falo, y que su relación con el niño posee el más estrecho contacto con ese objeto. Pero, ¿se trata de su relación con un falo con el cual rivaliza y al que reivindica, posición que conduce, a veces, a lo que se puede llamar una falsa maternidad, donde el niño sería una especie de sucedáneo fálico? ¿O bien se trata del falo en la medida en que la mujer consintió en su pérdida por haberlo reconocido en el padre, en cuyo caso el niño representaría el falo, sí, pero como objeto de castración y no de frustración? Lacan no plantea esta pregunta, se contenta con explicitar la concepción freudiana relativa a la relación de la mujer con el niño en estos términos: "si la mujer encuentra en el niño una satisfacción, es precisamente en la medida en que halla en él algo que calma, algo que satura, más o menos bien, su necesidad de falo" (p. 72). Cabe preguntarse cómo una necesidad hallaría su fin en un objeto imaginario, y se ve aún menos cómo un niño puede calmar "más o menos bien" semejante necesidad. Gracias a la distinción de tres categorías, responderemos "que el niño como real simboliza la imagen" (p. 73).

El segundo punto constituye explícitamente una primera articulación entre el plano simbólico de la paternidad, generador de la imagen fálica por la vía de la metáfo-

ra,¹ y el plano del padre real aparentemente portador de este objeto. "El triángulo [madre-falo-niño] —dice Lacan— es en sí mismo preedípico. Sólo lo aislamos aquí por abstracción, y únicamente nos interesa en la medida en que inmediatamente se integra en el cuarteto constituido por la intervención de la función paterna, a partir de lo que podemos llamar la decepción fundamental del niño" (p. 83), en el sentido de la apercepción de su insuficiencia.

Volvamos ahora a la fobia, cuya observación deja en la perplejidad al analista que la refiere, una alumna de Anna Freud para la cual, dice Lacan, la perturbación psíquica debería resultar de las informaciones recibidas de lo real.

La niñita —dos años y cinco meses— se da cuenta de que los niños tienen un *hace-pipí*, y se pone en posición de rivalidad con ellos, pero ningún problema se desprende de allí. Su madre, quien perdió a su marido al comienzo de la guerra, la visita regularmente, desempeñando su papel de madre simbólica. La madre se ausenta durante un largo tiempo, la niña está triste, pero no hay fobia. Regresa con un aspecto débil, apoyada en un bastón, enferma, cansada. Desde el día siguiente prorrumpie el sueño del perro y la fobia se instala. Ésta se vuelve necesaria a partir del momento en que la madre carece, ella también, del falo, es decir, *de lo que la niña es para ella*, justamente. Subrayemos que el objeto de la fobia, el perro, está allí como agente que retira lo que ha sido más o menos admitido como ausente. ¿Es decir que se trata simplemente en la fobia de un pasaje al registro de la ley o de lo universal, en el sentido de la intervención de un elemento provisto de poten-

1. Se sabe que esta metáfora consiste en la sustitución del significante paterno, tal como se vio en el seminario anterior, por el deseo de la madre. De ahí se puede decir que el significante de la ley es un hecho de lenguaje, cuando la imagen fálica es un efecto de palabra: ésa donde se lee el deseo de la madre. Así, la forclusión también puede tener lugar cuando el discurso de ésta vacía el significante de todo su sentido, lo anonada.

cia, para justificar lo que está ausente, por estar ausente, por haber sido mordido, retirado? Habría allí, responde Lacan, un desconocimiento del orden simbólico, cuya autonomía se testifica en que, al final de la guerra, la madre se casa con un hombre que tiene un hijo cinco años mayor que la niña, y que entabla con ella una actividad enteramente ligada al interés que le despierta por ser "ape-neana", es decir, desprovista de pene. Y la analista se sorprende: ¿debería haber sido una buena ocasión para una recaída de su fobia! Pero la niña no la necesitaba, porque el padre está allí y basta "para mantener entre los tres términos de la relación madre-niño-falo un margen suficiente, y así el sujeto no tiene que mantenerlo poniendo algo suyo, poniendo algo de su parte" (pp. 76 y 77).

Pasemos ahora a las tentativas de Lacan con vistas a la elaboración de una teoría de las perversiones en general y del objeto fetiche en particular. La primera indicación al respecto se refiere a una observación de Phyllis Greenacre según la cual todo pasa con el fetichismo como si tratáramos con un sujeto que les mostrara con una rapidez extrema su propia imagen en dos espejos opuestos. Fenómeno que se explica, considera Lacan, si se tiene en cuenta que en sus tentativas de acceder a, o de instituir, ese más allá del objeto tan característico del deseo humano como rehallazgo, una solución se ofrece al sujeto: identificarse de entrada con la madre. Sólo que, como lo propio de las relaciones imaginarias es ser siempre recíprocas, puesto que son relaciones en espejo, debemos también esperar ver aparecer en el sujeto la posición de identificación con el objeto. La madre, puede decirse, es un objeto con el que se identifica y para el cual es él mismo objeto. Esta profunda diplopía, afirma Lacan, marca toda la manifestación fetichista. Sólo hay estabilización en la medida en que es captado el objeto preciso del fetichista en tanto que simboliza el falo.

Creer que vamos a permanecer en la teoría clásica del fetiche como denegación de la ausencia del pene en la madre sería olvidar que el término "falo" designa una noción en vías de elaboración, la de un más allá del objeto apuntado en toda relación de objeto. Una reanudación de la observación de la joven homosexual de Freud le permitirá a Lacan mostrar que lo que se desea más allá de la mujer amada es lo que le falta, a saber, en esta observación, ese objeto del cual la paciente de Freud, en el tiempo anterior a su viraje homosexual, encontraba el sustituto imaginario en el niño. En el amor más idealizado se busca en la mujer "el objeto central de toda economía libidinal — el falo" (p. 112). El falo, se puede agregar, como definición y sostén de la falta en ser.

Esta concepción le permite a Lacan definir el amor como don de lo que no se tiene. Además, agrega Lacan, puesto que el falo está ausente del intercambio, es decir, del don como del contradon, puede volverse un objeto de frustración y, de este modo, integrarse imaginariamente en el campo de las pertenencias narcisistas del sujeto. De ahí se ve que sólo la castración "instaura, en el orden que verdaderamente le corresponde, la necesidad de la frustración [inherente a la demanda de amor], lo que la trasciende y la instaura en una ley que le da otro valor" (p. 101). Lacan no tiene dificultades para encontrar en la literatura psicoanalítica una observación donde se atestigüen los perjuicios de una interpretación que considera real el objeto de la frustración, sin tener en cuenta lo que simboliza como don.

A fin de estrechar ahora más su concepción del fetiche, Lacan retoma otro texto de Freud: "Pegan a un niño".² Recordamos que se trata de una escena o de un pensamiento inconsciente (Lacan dice "palabra inconsciente",

2. Véase Sigmund Freud, *Névrose, psychose et perversion*, París, PUF, 1973, p. 219.

terminología discutible pero que tiene la ventaja de permitir la profundización de la noción del inconsciente planteando la pregunta por sus relaciones con el significante) donde el otro, aquel que pega al niño que yo odio para manifestarme que me ama, tiene ampliamente su parte, pero que sólo llega al consciente desubjetivado, y, si se puede decir, en calidad de significantes objetivados, lo que muestra ya el carácter simplista de la interpretación corriente de la fórmula freudiana: "La perversión es la negación de la neurosis". Pero lo importante es el paralelismo que establece Lacan entre este fantasma y el fetiche en tanto uno como el otro se construyen y se fijan sobre el modelo del recuerdo pantalla.

En efecto, lo que se fija en el recuerdo pantalla es el momento en que la cadena de la memoria se detiene. Lo mismo ocurre en el fetichismo. El primer ejemplo de un análisis de fetichista que da Freud es una maravillosa historia de retruécano —es decir, un proceso eminentemente simbólico— que se fijó en una captura por la imagen que encontramos en todas las perversiones, y que justifica el paralelismo con el recuerdo pantalla.

Un señor que había pasado su primera infancia en Inglaterra y había ido a convertirse en fetichista a Alemania, buscaba siempre un ligero brillo en la nariz, y además podía verlo, *ein Glanz auf die Nase*. Esto significaba, nada más y nada menos, una mirada a la nariz, nariz que a su vez era, por supuesto, un símbolo. La expresión alemana se limitaba a trasponer la expresión inglesa *a glance on the nose*, que le venía de sus primeros años. Ya ven ustedes cómo interviene aquí, proyectándose en un punto sobre el velo, la cadena histórica, que puede contener incluso toda una frase, y más aún, una frase en una lengua olvidada (p. 160).

Pero lo que caracteriza más habitualmente al fetiche, agrega Lacan, es que el recuerdo o historización se detiene en el borde del vestido, "donde está el zapato, y por eso

el zapato puede, al menos en ciertos casos particulares pero ejemplares, desempeñar la función de sustituto de lo que no se ve pero está articulado, formulado, para el sujeto, como si la madre lo poseyera realmente, o sea el falo, imaginario sin duda, pero esencial para su fundación simbólica como madre fálica" (p. 121).

Es importante notar aquí que, sin ser explícitamente mencionada, la idea de un imaginario no especular ya está presente a partir del momento en que el paralelismo entre el fetiche y el recuerdo pantalla permitió a Lacan situar el falo como siempre tras un velo. En efecto, en esta perspectiva, el fetiche no será simplemente el *sustituto* del falo en la medida en que su ausencia en la madre *se imaginariza* como una castración, sino también el símbolo de un falo que el sujeto plantea en otra parte. Esta otra parte no es un *locus* donde se puede poner la mano sobre el objeto, sino que es *la forma misma de la ausencia*. Desde esta perspectiva, en el fetichismo se trataría de la atribución de un objeto imaginario cuya posesión y no posesión son estrictamente equivalentes. De ahí la paradoja con la que se complace Lacan respecto del "falo que la madre tiene, luego, que ella no tiene". Allí donde el falo conserva para Freud cierta positividad, se vuelve en Lacan la falta misma.³ Esto hace que la negación de la castración no se traduzca en él por una simple positivación, sino que implique también un cambio de registro: lo que tiene que ser reconocido como objeto de castración simbólica se experimenta como un objeto de frustración.

De allí se desprende para Lacan una conclusión importante. En efecto, que el falo no aparezca nunca, siendo pensado como un más allá del objeto, indica bastante que este objeto es "un verdadero significante, es decir, algo que en

3. Desde esta perspectiva, es lícito preguntarse si "la madre fálica" no representa el modo en que el fetichista aprehende a la madre como deseante. Después de todo, nada representa mejor el falo ausente que una figura femenina disfrazada con el apéndice peneano.

ningún caso puede tomarse por su valor facial" (p. 196). Cuando se descubre (realmente), cuando se le puso la mano encima, es el fetiche.

Eso no es todo. Se ve también que, para Lacan, identificarse con este significante resultaría para un sujeto volverse él mismo objeto engañoso. Engaño de algún modo obligado para adornar la insatisfacción de una madre que, de otro modo, se lanzaría glotonamente sobre él, como él se lanzaría sobre ella cuando esté insatisfecho de ella. Y "precisamente porque el niño le muestra a la madre algo que él no es, se construye toda la progresión en la que el yo (*moi*) adquiere su estabilidad" (p. 197). La observación de Hans lo mostrará ampliamente.

Esta observación dará a Lacan la oportunidad de desarrollar y poner a prueba su concepción del Edipo. No se trata de una situación en la que el niño entra, de alguna manera, naturalmente y de donde sale vía la amenaza de castración, si es un niño, o la aperccepción de la castración materna, si es una niña, sino de una edipificación sufrida por su captura en el orden simbólico, y cuya resolución necesita una normativación, en la que reside la función del padre real como alguien en quien, si se puede decir, se manifiesta que hay padre. De ahí resulta la función especial de los objetos fóbicos, "que es suplir al significante del padre simbólico".

De hecho, subraya Lacan, el caso del pequeño Hans presenta la paradoja de un niño que, como testimonian sus invenciones míticas, no encuentra salida a su complejo de castración y queda prisionero de él no por haber tratado con un padre castrador, sino con un padre que no lo era. ¿Cómo se introduce entonces esta castración? Es lo mismo que preguntarse, responde Lacan, cómo se introduce el Edipo, puesto que "si hay castración, es en la medida en que el complejo de Edipo es castración" (p. 369). Retomando el análisis de la metáfora de "su gavilla" para "Booz", que le había permitido introducir la noción de la

metáfora paterna, y agregando la de la "hoz de oro", que sobreviene algunos versos después en el poema de Victor Hugo, Lacan desemboca en la conclusión de que la llegada inesperada de la metáfora paterna (P), allí donde las posiciones del niño (x), con respecto a la madre (M), serían de otro modo vacilantes, equivale (~) a la aparición de la castración (b), "más la significación, s, es decir, aquello en lo que el ser se encuentra y la x encuentra su solución" (p. 381). En otras palabras, la metáfora paterna introduce desde el comienzo la hiancia característica de la relación madre-niño, es decir, el falo en la medida en que falta a la madre, lo que permite al niño, en su nacimiento en la rivalidad edípica, tomarse por lo que no es. Sin embargo, Lacan sigue hablando del "pre-Edipo". En lo inmediato, está más bien preocupado por escribir su tesis en forma de una ecuación:

$$\left(\frac{P}{x}\right) M \sim b + s$$

Según él, "esta fórmula sitúa el momento esencial del franqueamiento del Edipo". En efecto, este franqueamiento va en el sentido del reconocimiento de la castración simbólica, sin la cual el sujeto queda enfrentado con el problema insoluble que constituye para Hans el hecho de que su madre se haya vuelto para él algo tan complejo como esta fórmula:

$$(M + \phi + A)$$

Que se lee *Madre más falo más Anna*. Hans no puede salir de allí, dice Lacan, porque la posición de su padre lo priva de la posibilidad de una mediación, es decir, de perder y luego recuperar su pene. Esta falta de salida en lo que se refiere a la hoz hace que él no tenga otra relación

con la madre más que esa que se califica de sádico-oral, a saber, la devoración, que Lacan escribe *m*. A esto se agrega lo que es lo real para Hans, a saber, su propio pene, escrito *Π*. Lo que da la ecuación siguiente:

$$(M + \varphi + A) M \sim m + \Pi$$

Así se plantea el problema para Hans. Y como su padre, en tanto que debía permitirle metamorfosear su relación con su madre, estuvo ausente, otro elemento de mediación, el caballo, escrito *I*, tuvo que introducirse. El desencadenamiento de la fobia se escribe entonces de esta forma:

$$\left[\frac{I}{M + \varphi + \alpha} \right] M \sim m + \Pi$$

Donde α simboliza todos los niños imaginarios de la madre. Lacan dice que “esta fórmula [es] equivalente a la metáfora paterna” (p. 382). Lo que sin duda significa que al no estar sostenida esta metáfora como se debía, tuvo que ponerse en su lugar otra composición de significantes del inconsciente. Se trataría, entonces, de una equivalencia en el sentido de una sustitución por una falta, un verdadero sucedáneo. También en el mismo sentido entra en juego el caballo como elemento de mediación allí donde la mediación paterna faltó. Pero el caballo, si se lee la barra como signo de sustitución, sustituye también a la madre en tanto que ella es para Hans realmente devoradora. Se trata, entonces, de una sustitución no en el sentido de sucedáneo, sino en el sentido de reemplazo de un mal indefinido e indefinible por un mal definido. Y esto es efectivamente lo que dice Lacan. “Para cumplir la función de transformar esta angustia en miedo localizado, el sujeto elige una forma que constituye un punto de detención [...] a cuyo

alrededor se va enganchando todo lo que vacila, amenazado por la corriente interior surgida de la crisis de la relación materna. Tal es, en el caso de Juanito [pequeño Hans], el papel del caballo” (p. 402).

Ahora, “todo el progreso del análisis consiste en este caso en extraer, en poner de manifiesto, las virtualidades que nos ofrece el uso, por parte del niño, de este significante esencial para remediar su crisis”. Si Lacan se interesó en “matematizar” el momento del desencadenamiento de la fobia —y no abordó el fetiche para mostrar si la misma operación sería posible o no en ese caso—, era en efecto con la ambición de escribir igualmente como ecuación sus transformaciones sucesivas durante el análisis, teniendo como modelo las transformaciones que sufre un mito en sus diferentes versiones. Pero parece que la singularidad, la complejidad y la contingencia de los elementos de los que las formaciones del inconsciente toman su material son tales que desafían semejante tentativa. Para formalizar el momento en que la fobia de Hans asume la forma de un fantasma, al ver el carro sobre el cual será subido para jugar arrastrado de repente por el caballo, Lacan lo “escribe” de esta forma cuyo carácter más bien ilustrativo prescinde de comentario:

$$\boxed{\frac{H}{M + \varphi + \alpha}} \rightarrow I$$

Sea como fuere, mientras hacía asumir al caballo todas sus posibilidades significativas, Hans, cuyas llamadas para que su padre ejerza la función de padre o de dios celoso (*eifern*) siguieron siendo vanas, no podía desembocar por esta vía, dice Lacan, más que en un resultado muy limitado: ese que consiste en hacer intervenir en el plano imaginario a su propia hermana. Hans despliega en torno de

ella un fantasma que consiste en suponer que Anna siempre estuvo allí, desde tiempo inmemorial, y se sirve de su hermana "como de una especie de ideal del yo" (p. 409). Así se encontrará en adelante, afirma Lacan, en una relación de dominio con lo que se podrá llamar las niñas de su sueño, y así este objeto de un eterno retorno le franqueará el camino hacia esa mujer a la que deberá acceder. La falta del punto alcanzado por Hans se atestigua, según Lacan, en el fantasma terminal, donde se cambia el sostén del niño para darle uno más grande. En lugar de cambiar el órgano mismo, es el propio sujeto quien al final de la observación se asumirá como un padre mítico, al que la naturaleza "dará sin mujer una progenitura".

Que Hans haya olvidado todo de su análisis es, según Lacan, el estigma de una alienación esencial: se olvidó.

La resolución de la fobia se acompañó de una reduplicación materna, "como si fuera necesario un tercer personaje y, a falta de que lo haya sido el padre, lo es la famosa abuela" (p. 388). Configuración que recuerda la *trinita humanissima* del gran cartón de Santa Ana en el célebre cuadro de Leonardo da Vinci.

El seminario termina con un comentario del ensayo sobre Leonardo da Vinci del que destaca que Freud introduce allí por primera vez la importancia de la función madre fálica y mujer fálica. "En esta estructura original he centrado yo toda la crítica fundamental de la relación de objeto que he procedido a hacer este año [...]" (p. 430).

Sin duda se habrá observado que este seminario no transmite una doctrina ya elaborada, sino en vías de elaboración. Es decir que plantea gran dificultad para un lector desprevenido de la continuación de la enseñanza de Lacan. Sin hablar de la especie de coacción mental que requiere el pensamiento de un objeto imaginario y, sin embargo, fuera de la vista, que posee el don de la ubicuidad sin estar en un lugar, en el sentido aristotélico del término, cuya atribución aguza la falta y cuya posesión equiva-

le a la no posesión. La dificultad se agrava debido a que mientras Lacan introducía sus nuevas concepciones, seguía utilizando los términos en uso ("pene simbólico", "pre-Edipo", etc.). Y aún más, habla del "complejo de castración", algunas veces como si este complejo existiera antes del ejercicio de la función paterna y otras veces como si fuera sinónimo de este ejercicio mismo. Así, dice que Hans no conoció el complejo de castración, mientras que, por otro lado, hace de este complejo mismo otro nombre del Edipo.

Otra razón que agrava la dificultad del libro 4 es que los errores, los contrasentidos y los sinsentidos, sin hablar de los pasajes absolutamente ilegibles, son particularmente numerosos. Así, para limitarme a algunos ejemplos, se habla en la página 110 de "la terapeuta" que "intervenía con aquella niña, dándole a la cosa un rango simbólico". Mientras que el carácter mal orientado de dicha intervención consistió justamente en haber dado a la cosa un rango *real*. En la página 178, se lee: "El *pene* puede situar su objeto en un momento dado como sucesor y en el lugar de ese objeto que es el pecho o la tetina". ¿Hay que leer el *pene* o el *sujeto*? En la página 381, se trata de "la eterna hoz de la maternidad", en lugar de la *paternidad*. Estos errores, y muchos otros, son tanto más lamentables cuanto que se trata de un seminario donde se introduce una noción destinada a devenir la piedra angular de la teoría lacaniana, la de la falta o del más allá del objeto.

5. LAS FORMACIONES DEL INCONSCIENTE*

(1957-1958)

En su artículo "La instancia de la letra...",¹ Lacan expuso una teoría nueva, que permitió la formalización de estas figuras capitales de la antigua retórica que son la metonimia y la metáfora. Las formaciones del inconsciente comienza con una evocación de este artículo. Lacan reproduce las fórmulas relativas a las figuras en cuestión en una forma sensiblemente modificada y acompañándolas de un comentario demasiado sumario (p. 16). Esto no impide que esta teoría, tal como se desprende del artículo citado, sea bastante clara.

Respecto de la metonimia, digamos que el empleo de un significante cualquiera (S), para hacer escuchar otra significación que la esperada o comúnmente recibida, implica la conexión entre este significante y otro significante (S'), debida a su homofonía ("décor" [decorado], "des corps" [de los cuerpos]; "s'offrir" [ofrecerse], "souffrir" [sufrir]), o bien la remisión entre sus significaciones ("vela"- "barco"; "cenizas"- "muerte"). Inversamente, esta conexión implica la posibilidad de tal empleo.

* Jacques-Alain Miller estableció la transcripción de este seminario en Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre V: les formations de l'inconscient*, París, Seuil, 1994. Edición castellana: *El seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente*, Buenos Aires, Paidós, 1999; las páginas mencionadas en este capítulo remiten a esta edición.

1. Jacques Lacan, "L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud", en *Écrits*, op. cit.

Respecto de la metáfora, digamos que la producción de una significación nueva implica la sustitución de un significante S (por ejemplo, "el ocaso de la vida") por otro significante S' ("la vejez"). Inversamente, esta relación de sustitución entre los significantes supone la posibilidad de este engendramiento o de la metáfora.

Sabemos las dificultades que estas figuras plantean a una teoría del lenguaje como la de Grice, que quiere fundamentarse en las nociones de intención y comunicación. La originalidad de lo que aporta Lacan en este seminario consiste en el intento de establecer una teoría de la subjetividad tal como se testifica en estas figuras mismas. De ahí la construcción del grafo.²

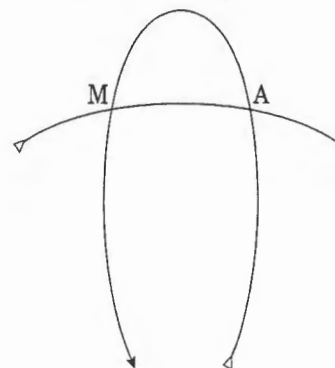
Tomemos la primera "célula". Ésta se compone de dos líneas, una de las cuales cruza a la otra en dos puntos. Sería confundirse excesivamente ver allí una representación de la dualidad significante-significado. Se trata más bien de dos estados de discurso o de dos aspectos bajo los cuales se puede examinar este último.

En efecto, para Lacan, como para Benveniste, la unidad mínima del sentido no es la palabra, sino la frase. Sin embargo, contrariamente al principio de la composicionalidad de Frege, según el cual la significación de una expresión es función de las significaciones de sus componentes, Lacan subraya que la frase se construye en una anticipación sobre los significantes que la componen, y el sentido que surge al final determina retroactivamente los valores semánticos de sus componentes. Como dice el retórico inglés Richards, recién una vez que se llega al final de la frase se sabe a qué atenerse respecto de su comienzo.³ A este "movimiento de sentido", como dice Richards, Lacan lo llama deslizamiento; deslizamiento de los significantes sobre las significaciones hacia los significantes anticipados, y deslizamiento *après coup* de las significaciones bajo los

2. Véase Jacques Lacan, *Écrits*, op. cit., grafo completo, p. 817.

3. Véase I.-A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford, 1950, cap. III.

significantes. La primera "célula" del grafo ilustra este movimiento de lazada que Lacan compara con el punto de capitonado del colchonero.



La cadena que va de izquierda a derecha es la de los significantes que el discurso articula. Esta cadena, dice Lacan, es en principio rica en posibilidades de sustitución y de combinación, donde residen las metáforas y las metonimias. Sus características fonéticas (homofonías, asonancias, aliteraciones, etc.) la abren a los juegos verbales del retruécano, del doble sentido, etc. La otra línea es la del discurso considerado en su intencionalidad. Ésta encuentra la cadena en dos puntos: el del Otro (A), considerado aquí como lugar del código, y el del mensaje (M). La mayoría de las veces, señala Lacan, el discurso intencional se mueve en el campo de las significaciones recibidas, sino repetidas. Además, las posibilidades de la cadena significativa no intervienen, cuando esta intervención constituye lo propio del chiste.

Lacan lo ilustra retomando el primer ejemplo de chiste que Freud cita en su célebre obra *El chiste y su relación con lo inconsciente*. Se trata de un ejemplo inventado por Henri Heine y que se lo puede igualmente considerar como un lapsus, lo que no hace más que subrayar la identidad

de los mecanismos en las dos formaciones. Hirsch Hyacinth, simbolizado por β en el esquema (véase p. 18), se proponía describir la manera completamente familiar con la que lo trató su "objeto metonímico",⁴ su millonario Salomon Rothschild. En principio, es pues el significante *familiar* que debía atravesar el lugar del código (α) para producirse en el mensaje (γ). Sólo que, como era su millonario quien de hecho lo poseía, el significante *millonario* de alguna manera se escurrió de α yendo hacia β y pasando por β' , el objeto metonímico que califica subió hacia γ , donde, por compresión o por condensación con *familiar*, dio lugar al incongruente *famillonario*. Bajo esta forma llega a α , extrayendo su significación de su desviación misma respecto del código.

El punto más importante del análisis que hace Lacan de esta palabra es la identificación de su mecanismo como *metáfora*, en el sentido de una sustitución creadora de sentido, en este caso el de una familiaridad que tiene un resabio de *millonariedad*, sentido tras el cual se perfilaba esta figura del siglo que era el "fatuo-millonario". Respecto de esta conclusión, el olvido del nombre —que Lacan analiza retomando el primer ejemplo de la *Psicopatología de la vida cotidiana*, el del olvido del nombre del pintor Signorelli— aparecerá como una *metáfora* fallida.

Pasando luego a la *metonimia*, Lacan retoma una frase de Heine referida por Freud. Soulié le había dicho: "Miré cómo el siglo XIX adora al Becerro de Oro", Heine le respondió: "Sí, pero éste me parece que ya no tiene edad". El Becerro de Oro es una *metáfora* usada, admitida en la lengua. La agudeza, observa Lacan, está del lado de Heine,

4. Aclaremos que esta noción del objeto metonímico o del carácter metonímico del objeto se deriva de la noción del más allá del objeto introducida durante el seminario del año anterior sobre la relación de objeto: un objeto, por fascinante que sea, remite a un más allá, cuando no extrae de allí su fascinación misma.

como nota Freud; consiste en subvertir las referencias que sostienen esta *metáfora*. El becerro es reducido de golpe a la cualidad de no ser más que un becerro que vale tanto la libra. Otra frase de la misma categoría es: "C'est le premier vol de l'Aigle",⁵ como comentario de la confiscación de bienes de los Orléans por Napoleón III. La técnica, dice Lacan, es igual: utilizar la misma palabra para decir otra cosa, sin necesidad de distinguir, como hace Freud, entre técnica de pensamiento y técnica verbal. La agudeza es siempre la de las palabras, afirma Lacan.

En la segunda parte de su obra, Freud aborda la cuestión de las fuentes de placer que el chiste procura. Responde a esto recordando el placer lúdico que los niños encuentran jugando con el significante. Respuesta que Lacan, con razón, encuentra insuficiente. Luego, examinará esta forma primera del uso del significante que consiste en utilizarlo para la expresión de una demanda. Señala, apoyándose en una observación de un autor representativo de la jerarquía psicoanalítica, quien se maravilla de las virtudes de lo que llama el *wording*, que la demanda para sostenerse como tal exige que uno se oponga a eso. Por eso —y aquí tocamos una de las intuiciones más profundas de Lacan— se presenta a menudo como exorbitante: pedido de la luna.⁶ Por consiguiente, allí donde respondemos a la demanda de nuestro prójimo, hay que saber a qué reducción de sus pretensiones es necesario que se reduzca él mismo para que la demanda sea ratificada. Lo que evidencia, subraya Lacan, que la demanda se refiere a un Otro diferente del que está enfrente: en nombre de Cristo o de la humanidad.

5. Vol es tanto "vuelo" como "robo"; la frase se traduciría ya como "es el primer vuelo del Águila", ya como "es el primer robo del Águila". [N. de la T.]

6. El lector observará que nos reunimos aquí, por otro camino, con la noción del más allá del objeto. De hecho, al introducir esta última noción, Lacan ya descubrió el campo del deseo sin nombrarlo todavía.

Esta intervención de un Otro más allá de aquel que demanda pervierte todo el sistema de la demanda y de la respuesta a la demanda. Los ejemplos que da Lacan para aclarar su pensamiento no dejan casi duda: por ese Otro que está más allá hay que entender, en verdad, el sujeto de otra demanda (pero aquí ya se puede hablar de deseo) que la demanda articulada. Vestir a aquellos y aquellas que están desnudos, ¿pero por qué no en Christian Dior? Alimentar a quienes tienen hambre, ¿pero por qué no atiborrarlos? En resumen, la demanda, concluye Lacan, no puede confundirse con la satisfacción de la necesidad porque el ejercicio mismo del significante hace que lo significado sea algo más allá de la necesidad bruta.

Si Freud introdujo una nueva dimensión en nuestra manera de considerar al hombre, fue mostrando, dice Lacan, que el deseo que debería pasar deja en algún lado, entre código y mensaje, no sólo huellas, sino un circuito insistente. La satisfacción en el Otro de este mensaje nuevo desemboca, según Lacan, en lo que Freud nos presenta como el placer del ejercicio del significante como tal.

La demanda no tiene nada de confiada, dice Lacan. El sujeto sabe muy bien aquello con lo que trata en el deseo del Otro, y por eso disfraza su demanda. Él demanda algo de lo que tiene, si se puede decir, más que necesidad (digamos un poco de lujo), en nombre de algo de lo que a veces tiene necesidad también (una suma modesta), pero que será más fácilmente admitido como pretexto de la demanda. "O sea que su deseo quedará capturado y reorganizado, no sólo en el sistema del significante, sino en el sistema del significante tal como está instaurado o instituido en el Otro" (p. 98).

Esto nos permite evaluar los tres tiempos de la demanda tal como Lacan los distingue. Primero, algo pone en movimiento la cadena significativa. Sólo que ésta no pasa tal cual hacia el Otro, sino que se refleja en lo que, en el segundo tiempo, se alega en el llamado al Otro, a saber, el

objeto admisible, el objeto de lo que quiere desear el Otro, en resumen, el objeto metonímico. Al reflejarse en este objeto, la cadena viene, en el tercer tiempo, a converger en el mensaje. Por consiguiente, nos encontramos detenidos en un mensaje que posee un carácter de ambigüedad. Por un lado, dice Lacan, por el deseo mismo del Otro, ese que es el sujeto de la demanda, fue evocado el llamado. Por otro, en su aparato significante o en su *wording* mismo se introduce todo tipo de elementos convencionales que constituyen el carácter de comunidad o de desplazamiento de los objetos, en la medida en que éstos están profundamente reorganizados por el mundo del Otro, ese al que se dirige la demanda.

La significación así formada es tan poco unívoca que error y desconocimiento son, según Lacan, un carácter fundamental del lenguaje y constituyen una dimensión esencial. El chiste trabajará sobre la ambigüedad de esta formación del mensaje. Las técnicas de la agudeza son, según Lacan, los modos en que el mensaje, tal como está constituido en su forma esencialmente ambigua respecto de la estructura, puede ser retomado para seguir un tratamiento cuyo objeto es restaurar finalmente la marcha ideal que debe desembocar, según lo que nos dice Freud, en la sorpresa de una novedad, o de una significación inédita, por un lado, y en el placer del juego del significante, por otro lado. Todo lo que podemos encontrar en los juegos de palabras, y más especialmente en los que se llaman juegos de palabras del pensamiento (el *becerro* de Heine que no *vale*⁷ casi en la época en la que se habla), consiste en jugar, dice Lacan, en sostener un sentido pleno sobre esta delgadez de palabras. Este *peu de sens*⁸ (y no el sinsentido, término por el cual Lacan tenía una franca aversión debido

7. Hay homofonía entre *veau* (becerro) y *vaut* (vale). [N. de la T.]

8. *Peu de sens* puede traducirse ya por "poco sentido", ya por "pizca de sentido". [N. de la T.]

a la filosofía del absurdo, celebrada en la época) retoma el *pas de sens*⁹ en que consiste la agudeza.

En *El chiste y su relación con lo inconsciente*, Freud afirma, por un lado, que *sólo es agudeza aquello que reconozco como tal* —es lo que llama la *condicionalidad subjetiva* de la agudeza—, pero, por otro lado, destaca que el placer del chiste no se consume más que en el Otro y por el Otro. La solución de esta paradoja será la ocasión para Lacan de explicar más claramente que antes su concepción de la subjetividad y su relación con el Otro, que incluye en su constitución misma —esta inclusión que la teoría de la comunicación desconoce en su banalidad—.

Digamos, con Lacan, que para el analista la subjetividad es lo que debe tomar en cuenta en sus cálculos cuando trata con ese Otro que puede hacer entrar en los suyos su propio error, y no provocarlo. La subjetividad parece así surgir en estado dual, característico de la lucha interanimal, incluso del alarde intersexual. De hecho, subraya Lacan, se trata de una definición que no tiene nada que ver con la noción de intersubjetividad, cuya ambigüedad es tal que después de haber surgido un instante de la oposición de dos sujetos, puede desvanecerse de nuevo por un esfuerzo de objetivación: se puede reducir todo a un mecanismo innato de relevo, lo que se llama behaviorismo. En cambio, dice Lacan, tan pronto como dos sujetos se relacionan uno con otro mediante la cadena significante, se instaaura una subjetividad de otro orden, en la medida en que se refiere al lugar de la verdad como tal. “Al estar A incluido, hasta la mentira ha de apelar a la verdad y la propia verdad puede parecer que no es del registro de la verdad” (p. 109). Y Lacan recuerda aquí la historia cómica

9. Por la homonimia entre *pas* (paso) y *pas* (partícula negativa), *pas de sens* también puede entenderse de dos maneras: como “paso de sentido” o como “nada de sentido”. [N. de la T.]

referida por Freud: “¿Por qué me dices que vas a Cracovia para que crea que vas a Bamberg, si en verdad vas a Cracovia?”.

Mientras la experiencia analítica y la posición freudiana no nos hayan mostrado a esta heterodimensión del signifiante jugar sola en su autonomía, no dejaremos de creer, sostiene Lacan, que el significante está allí para servir a los desahogos de la conciencia. La relación del sujeto con el Otro como lugar de la verdad estuvo enmascarada por el hecho de que dábamos por sentado que el sujeto habla “según su conciencia”, que nunca habla sin cierta intención de significación, y que esta intención está detrás de su mentira —o su sinceridad, poco importa—. “Pero esta intención es igualmente irrisoria, quiera el sujeto mentir o decir la verdad, pues no se engaña menos en su esfuerzo por confesar que en su esfuerzo por engañar” (p. 109). La detención en esta intención sería, según Lacan, lo que se resuelve en lo que llama “el conocimiento paranoico”.

Freud dice que el chiste sólo manifiesta su pleno efecto en el oyente cuando es nuevo para él, cuando se le presenta como una sorpresa. En otras palabras, debe volver al sujeto ajeno al contenido inmediato de la frase y presentarse a veces mediante el sinsentido aparente. Pero se trata del sinsentido *con respecto a la significación*, que en un instante hace decir “No entiendo”, cuando se marca la ruptura del asentimiento del sujeto con respecto a lo que asume. Ésta es la primera etapa, nos dice Freud, de la preparación del chiste, que luego constituirá para el sujeto una especie de generador de placer, de *placerógeno*.

Una historia relativamente larga que debe a Raymond Queneau le permitirá entonces a Lacan distinguir claramente estos dos tiempos del chiste: el de la preparación y el de la sorpresa. Todo lo que en el chiste atrae la atención del sujeto, todo lo que despierta en su conciencia no es más que la preparación destinada a permitir el pasaje a otro plano, que se presenta siempre como más o menos enigmático.

tico respecto de lo que se activa, ya sea como consentimiento, ya como resistencia, en el plano dual, durante la preparación. Aquí viene la sorpresa, y en este punto nos encontramos, según Lacan, en el inconsciente.

¿Qué pasa aquí? ¿Qué orden del Otro se invoca en el sujeto? “Como además hay en el sujeto algo inmediato a lo que se le da la vuelta por medio del chiste, la técnica de este movimiento giratorio ha de darnos información sobre cuál es el modo del Otro que se ha de alcanzar en el sujeto” (p. 111). Como las clasificaciones de los chistes tienden, con Freud, a reducirlos a términos que se inscriben en el registro del significante (retruécano, doble sentido, etc.), imaginemos una máquina. Ésta se sitúa en A (Otro) o en M (mensaje). Recibe datos que vienen de dos lados. Es capaz de hacer el trabajo de compresión que da lugar a *famillanario* y de realizar el pasaje del Becerro de Oro al ternero de carnicería. ¿Será capaz, pregunta Lacan, de acusar el golpe y autenticar como tal un chiste? Se dirá que para ello hace falta ser un sujeto real. Todavía hay que agregar, subraya Lacan, que sólo me dirijo a este sujeto real, a este Otro, en la medida en que lo hago entrar en juego en mi chiste, es decir, ya supongo que se encuentra en él. *Lejos de que el sujeto delante de nosotros deba ser simplemente un viviente real, ese Otro es esencialmente*, afirma Lacan, *un lugar simbólico*. Pero observemos que el tesoro común del que es depositario presenta un carácter de transmisión que se puede llamar transindividual. En cambio, cuando se apunta al sujeto en cuanto a los equívocos del significante, nos dirigimos a algo que tiene, si se puede decir, un carácter *singularmente* inmortal. La cuestión de quién es el Otro se plantea, dice Lacan, entre estos dos polos. Por un lado, el Otro es una forma constituida por lo que Freud llama *inhibiciones*, ese que la preparación de mi chiste retiene en cierta dirección, o que debe ser de la parroquia, como dice Bergson, para que mi ocurrencia lo haga reír. Por otro lado, está el Otro como el lugar de la verdad ligada

a este depósito de metonimias sin el cual no puedo, en este orden, comunicarle absolutamente nada. ¿Y el otro con minúscula? Digamos que participa en la posibilidad del chiste, pero que es en el interior de la resistencia del sujeto donde se hará oír algo que hace que el chiste resuene directamente en el inconsciente.

Ahora, ¿puede decirse que las consideraciones precedentes nos permiten juntar los dos extremos de la cadena, a saber, la “condicionalidad subjetiva” del chiste, por un lado, y el hecho de que ésta sólo se consuma en y por el Otro que lo ratifica, por otro lado? La respuesta será seguramente afirmativa si se recuerda lo que Lacan dice en otra parte, a saber, que si un objeto es equiparable a otro, un sujeto es otro. De hecho, todas las consideraciones anteriores respecto del Otro se trasladan perfectamente a la división del sujeto. La alteridad es la verdad de la subjetividad, o incluso el sujeto es todo el sistema. Aun cuando sea el único en hablar una lengua, un sujeto, como señala Lacan, puede hacer chistes en esa lengua misma. Los dos extremos de la cadena se juntan igualmente en él. Cuando Freud habla del Otro que ratifica el chiste como tal, entiende ciertamente por el oyente aquel a quien se le relata o repite esta ocurrencia. Lacan lo tiene en cuenta al observar que este oyente es un sujeto, ya se trate de aquel que se presenta como una forma de inhibición que el chiste suscita durante la fase de la preparación, o bien de aquel que comparte el placer de la sorpresa.

En los análisis freudianos del *Witz*, Lacan encontró la roca sobre la cual edificó su doctrina. Ésta apuntaba, en esa etapa de su elaboración, a poner orden en la teoría psicoanalítica de las neurosis y las perversiones, y, por consiguiente, en el espíritu de sus oyentes.

La metáfora paterna, introducida durante el seminario del año anterior, disuelve una paradoja relativa al efecto de genitalización reconocido al Edipo. Se admite que la asunción del sujeto de su sexo depende del establecimiento

del ideal del yo como consecuencia del reconocimiento del padre como aquel que tiene el falo. Este reconocimiento conduce a la niña a elegirlo como objeto. ¿Por qué el mismo reconocimiento, pregunta Lacan, no produce igual efecto en el niño, fijándolo en una posición homosexual pasiva? Lacan responde que este reconocimiento es él mismo la castración.¹⁰ Supone un tiempo en que el sujeto –niño o niña– se identifica con el falo a medida que, deseando ser todo para la madre, se niega a admitir una falta en ella. Lejos de ser un objeto parcial, que es a lo que lo reduce habitualmente la teoría analítica, el falo se presenta aquí, dice Lacan, como un objeto imaginario que es preciso y basta que el niño –que es el objeto parcial de la madre– sea para agradarle a ésta. La metáfora paterna, o el padre como metáfora, que es, dice Lacan, el padre tal como interviene en la neurosis, da cuenta de esta primera interferencia del falo cuya elucidación, a propósito de la observación del pequeño Hans, constituyó lo esencial del seminario sobre las relaciones de objeto. De ahí sigue la revisión del Edipo que Lacan emprende en el presente seminario, revisión tal que allí donde Freud afirma que el niño sale del Edipo por la castración, se dirá que por la castración, en el sentido de querer ser el falo, el sujeto, niño o niña, entra en el Edipo, tanto si el niño sale de allí por la castración, en el sentido del reconocimiento del padre como aquel que tiene el falo, como si la niña entra en el Edipo propiamente femenino por el mismo camino. Pero vayamos paso a paso.

Al referirse a una conferencia que el día anterior pronunció Gisela Pankov ante la Sociedad Francesa de Psicoanálisis, Lacan muestra cómo la noción de *double bind* de Bateson impone la necesidad de una estabilización de las significaciones para la que no alcanzan ni la significación

10. Que hay que distinguir de la frustración, la cual –falta imaginaria– recae sobre un objeto real.

ni la persona –las significaciones no tienen fin, la persona no tiene garante–. Sólo lo puede el significante. Entiéndase: la ley, en la medida en que su texto no se autoriza en su significación, menos aún en la persona que la enuncia, sino en su nombre, y es el nombre del padre. Encontramos aquí, accidentalmente introducido, lo que es, sin embargo, el mejor argumento en el que se demuestra la necesidad radical de esta noción de una ley que sólo se sostiene por su nombre, hacia la cual apunta por otra parte el mito del asesinato del padre.

Esta concepción de la ley que sólo se sostiene por su nombre se liga a los desarrollos anteriores sobre el chiste. En efecto, el deseo, como vimos, es irreducible a la intencionalidad del ego operante en la articulación de la demanda. La satisfacción que el chiste procura es la del deseo de ser escuchado más allá de lo que se dice. Pero es así siempre que el Otro lo ratifique, el Otro que es invocado, según Lacan, como sede del código, del tesoro del significante, aun cuando intervenga como sujeto que ratifica un mensaje en el código. Desde esta perspectiva, es invocado como el Otro que incluye en su dimensión el significante que funda la legitimidad de la ley o del código.

Para mostrarlo mejor, Lacan vuelve sobre el ejemplo de “Tú eres quien me seguirás”. Muestra que en la invocación se trata de dar al Otro “la misma voz que nosotros deseamos que tenga, de evocar aquella voz, presente precisamente en la agudeza como su dimensión propia. La agudeza es una provocación que no logra la gran proeza, que no alcanza el gran milagro de la invocación. Es en el nivel de la palabra, y en tanto que se trata de que esa voz se articule conformemente a nuestro deseo [y se piensa en estos dos ejemplos célebres: ‘Tú eres mi maestro’, ‘Tú eres mi mujer’], donde la invocación se sitúa” (p. 157). Debido a que nada le responde en el Otro en tanto que, sosteniendo la ley, Schreber se volvió un sujeto absolutamente dependiente de sus voces, que se organizan en una red de significantes,

“sin que haya ninguna otra cosa segura y cierta salvo que se trata de la significación esencial, total” (p. 158). Se diría que el significante fue reducido a no significar nada salvo su propio poder de significación. De ahí las frases interrogativas limitadas a la parte sintáctica. Por ejemplo, “Y ahora, esto debe sin embargo...”. Dado que no puede participar en la autenticación por el *Tú*, el mensaje se manifiesta aquí “como si su único objeto fuese presentar como ausente la posición del *Tú* donde la significación se autentifica” (p. 159).

La eficacia práctica de esta revisión del Edipo, y muy especialmente el énfasis puesto en la función normativa del padre como en su relación, sobre la cual nos interrogamos raramente, respecto de la madre, se testimonia en el análisis extremadamente juicioso que Lacan hace de los diferentes casos de homosexualidad masculina (pp. 213-219).

Respecto de la ganancia de coherencia teórica que resulta del uso de la noción del significante y que vuelve esta noción indispensable, se deduce, como subraya Lacan, del examen de las tesis de Melanie Klein y de Winnicott, que, entregando el sujeto al simple poder de lo imaginario, desembocan —resultado por lo menos paradójico— en lo que se puede llamar una construcción psicótica de la realidad.

Pero lo que es respuesta alucinatoria a la necesidad no es el surgimiento de una realidad fantasmática al final del circuito inaugurado por la exigencia de la necesidad, sino algo del orden del significante o, como dice Freud, del signo. Éste no es esa especie de señuelo que puede bastar para despertar la necesidad pero no para satisfacerla; se sitúa, insiste Lacan, en un conjunto ya estructurado en la relación simbólica. El sueño de la pequeña Anna Freud, donde se designa por su nombre todo lo que ya entró en una característica propiamente significativa por haber estado prohibido, es bastante elocuente respecto de esto.

Si tomamos las cosas por el lado del delirio, es entonces evidente, observa Lacan, que el fenómeno mayor de este úl-

timo no es un fenómeno que se referiría a una ilusión de satisfacción del deseo, sino algo tan preciso como la alucinación verbal.

En resumen, para completar la dialéctica kleiniana, hace falta, concluye Lacan, introducir la noción de que el exterior para el sujeto está dado primero no como algo que se proyecta desde su interior, de sus pulsiones, sino “como el sitio, el lugar donde se sitúa el deseo del Otro y donde el sujeto ha de ir a su encuentro” (p. 280).

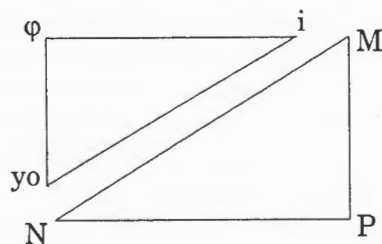
La lectura atenta de “Pegan a un niño” que hace Lacan da lugar a una primera conclusión que confirma esta primacía del significante, a saber, que en todas las etapas de su transformación, tal como las expone Freud, este fantasma sólo tiene valor en la medida en que se compone de elementos significantes (el jeroglífico del látigo, por ejemplo) que le dan su alcance simbólico.

La otra conclusión no menos importante a la que conduce esta lectura concierne a la pulsión de muerte en tanto ésta significa que “el sujeto, en su relación con el significante, a veces, cuando se le pide que se constituya en el significante, puede negarse” (p. 254).

Esta frase es, para mí, lo más sensato y lo más cercano a la experiencia de lo que se dijo sobre el tema de la pulsión de muerte. Lacan señala que reencontramos la reacción terapéutica negativa bajo la forma de la irresistible tendencia al suicidio “en las últimas resistencias con las que nos enfrentamos en sujetos más o menos caracterizados por el hecho de haber sido niños no deseados” (p. 253). Pero es cierto que hallamos otras constelaciones no menos trágicas. Así, la de ese sujeto nacido de una mujer santa, consagrada a las obras de bien, hasta tal punto que el alumbramiento mismo formaba parte de ello. O de aquella otra tan ardientemente deseada por su madre que se volvió todo para ella, mientras que su padre se volvió más bien marginal.

La lectura de “Pegan a un niño” es, para Lacan, el preludio a una teoría general del fantasma, que recuerda que

los objetos primordiales, buenos o malos, son objetos simbolizados, atrapados en las relaciones de sustitución y equivalencia. Así, la leche y el seno, que se vuelven una el esperma, otro el pene. Esta teoría se expresa en ese esquema (p. 265) donde *M*, la madre, es el primer objeto simbolizado, cuya presencia y cuya ausencia se convertirán para el sujeto en el signo del deseo al que se aferrará su propio deseo. *P*, el padre, es el significante que, dice Lacan, da al significante su sentido de significante, lo que se concibe si se recuerda que éste es el significante que estabiliza las significaciones y gracias al cual la palabra puede adquirir su valor de acto o de *double bind*, y que sólo su nombre da a la ley su fuerza de texto y funda la invocación donde el *tú* recibe su sentido. *N* es el punto *x* donde el niño ha de constituirse como ideal del yo o como perversión, según el carácter mediatizado o no mediatizado, traumático, del deseo del que desea ser objeto. Lacan lo muestra gracias al ejemplo de André Gide, quien, por no aceptar ponerse en el lugar del niño deseable debido al carácter traumático de la seducción de la tía, proyectó esta figura en los jóvenes, reservando a Madeleine un amor deshabitado por el deseo. Al triángulo simbólico responde otro triángulo en el plano imaginario. La relación con la tríada simbólica, afirma Lacan, introduce en lo imaginario un tercer término (ϕ), por el que el sujeto, más allá de la relación dual entre su yo (*m*) y su imagen especular (*i*), ha de significarse o, se puede agregar, significar su falta de ser.



Se ve, por imaginario que sea, que el falo, según Lacan, no es menos un significante. Si el nombre del padre tiene la función de significar el conjunto del sistema significante, de autorizarlo a existir, el falo "entra en juego en el sistema significante a partir del momento en que el sujeto tiene que simbolizar, en oposición al significante, el significado en cuanto tal" (p. 248). Lo que significa que más allá de todas las significaciones que el sujeto presta al deseo del Otro, este deseo, o esta falta, tiene el falo como significante último. *Significante* y no objeto o significado. Por la vía de la anticipación, diremos que el falo no es más fálico de lo que el seno es mamario, ni la palabra "mortal" es ella misma mortal. Por eso se entiende que esté velado, como se entiende que sea éste el que da su valor a los objetos primitivos donde se saca partido del deseo de la madre. En este sentido, puede desempeñar el mismo papel en ambos sexos, como muestra Lacan gracias al examen crítico de las tesis de Ernest Jones. Nos acercamos aquí a la cuestión más espinosa de la teoría psicoanalítica, la que, más que cualquier otra, mantuvo ocupados a los psicoanalistas, a saber, la cuestión de la sexualidad femenina.

Ya se trate del hombre o de la mujer, la función constituyente del falo en la dialéctica de la introducción del sujeto a su existencia pura y simple y a su posición sexual es, según Lacan, "imposible de deducir si no hacemos de él el significante fundamental por el que el deseo del sujeto ha de hacerse reconocer como tal" (p. 281). Esto conduce a Freud a decirnos como naturalista: "Lo que me muestra mi experiencia es que también en la mujer y no sólo en el hombre el falo está en el centro" (p. 282). Formulación, observa Lacan, a primera vista problemática, insuficiente, para elaborar y que implica no solamente que la posición femenina no está en principio sostenida por nada, sino que se supone fallida desde el comienzo.

A decir verdad, tenemos incluso observaciones que van en contra de los datos freudianos.

La niña que todavía toma el pecho manifiesta cierta emoción, sin duda vaga, pero que no es absolutamente injustificado relacionar con alguna emoción corporal profunda, difícil sin duda de localizar a través de los recuerdos, pero que permitiría establecer la ecuación, mediante una serie de transmisiones, entre la boca del amamantamiento y [lo que alguien llamó] la boca vaginal, y también, por otra parte, en el estado desarrollado de la feminidad, con la función de órgano absorbente o incluso chupador.

De esto Ernest Jones se constituye en abogado y en teórico cuando piensa, dice Lacan, "que es imposible, por toda clase de razones de principio, admitir que la evolución de la sexualidad en la mujer esté condenada a ese rodeo y a ese artificialismo" (p. 283).

Las suposiciones de Jones están dirigidas, como se sabe, a la pregunta que formula en estos términos: ¿la mujer es un ser *born* o un ser *made*? De hecho, señala Lacan, la elección no es verdaderamente posible para él; en su perspectiva, no se podría sostener una posición que postule que la mitad de la humanidad está hecha de seres fabricados en el desfiladero edípico. No parece advertir que el desfiladero edípico también fabrica a los hombres. Pero el hecho de que las mujeres entren en él con un bagaje que no es el suyo le parece constituir una diferencia suficiente para exponer otra explicación según la cual lo que observamos en la niña, en cierto momento de su evolución en que el falo está en primer plano, no es más que una formación de defensa, un rodeo comparable a una fobia, y la salida de la fase fálica "se debe concebir como la curación de una fobia que sería en suma una fobia muy generalmente extendida, una fobia normal, pero de la misma clase y con el mismo mecanismo que la fobia" (p. 288).

Esta fobia, dice Lacan, es para Jones una construcción de defensa contra el peligro engendrado por las pulsiones primitivas del niño. Jones introduce entonces, siguiendo a Melanie Klein, la lechera de la madre, que el niño conside-

ra, dice, como *a person who had been successful in filling herself with just the things the child wants so badly*. No parece notar, observa Lacan, lo que este *successful* implica de una percepción del sujeto materno como ser deseante.

Sea como fuere, al analizar niños de tres y cuatro años, Melanie Klein se acercó lo más posible a la experiencia primitiva del niño. Su aporte se presenta en lo que llama el Edipo ultra precoz del niño. Pero si la aparición del pene entre los objetos con los que el niño puebla el cuerpo materno, como algo más accesible, más perfecto que el seno primordial, es un hecho, este hecho sigue siendo igualmente sorprendente. Pregunta "qué significa ese pene y, por lo tanto, esa introducción precoz del niño en una dialéctica significant" (p. 290). Según Lacan, toda la continuación de la demostración de Jones se limitará a plantear esta pregunta de manera cada vez más acuciante.

Jones supone que

[...] en el origen, en lo que la niña pequeña se encuentra libidinalmente interesada es en una cierta aprehensión primitiva de su propio órgano, femenino, y pasa a explicarnos por qué es preciso que esta aprehensión de su vagina, la reprima. La relación del niño femenino con su propio sexo suscita una ansiedad mayor que la que suscita en el niño varón la relación con su sexo, porque, nos dice, el órgano es más interior, más difuso, más profundamente su propia fuente en sus primeros movimientos. De ahí el papel que desempeñará, por lo tanto, el clitoris (p. 290).

Le permitirá a la niña, tal es el punto de vista de Jones, proyectar sobre él la angustia ligada a sus propios deseos, orales o sádicos, dirigidos al interior del cuerpo materno. Asimismo, será más fácilmente objeto que tranquiliza, porque ella podrá verificar que el órgano está siempre allí. A continuación, la mujer siempre dirigirá, explica Jones, su necesidad de reaseguro a objetos más exteriores, a su apariencia, lo que le permite atemperar la angustia desplazándola sobre un objeto que no es el punto de origen.

Por consiguiente, este origen se encuentra en efecto muy especialmente desconocido. La angustia "original, en definitiva innombrable, vinculada con el órgano femenino, que corresponde en el niño-hembra a las angustias de castración en el varón, a continuación podrá cambiar y transformarse en aquel miedo a ser abandonada que, según él, es característico de la psicología femenina" (p. 291). En una palabra, la concepción de Jones se resume en que la fase fálica en la niña no es más que un simple rodeo en un ciclo esencialmente instintivo, "y la mujer entra luego de pleno derecho en su posición, que es vaginal" (p. 292).

Con respecto a Freud, su posición es, según Lacan, la de observador, y su articulación se presenta entonces como una observación natural. La conexión con la fase fálica es de naturaleza pulsional. La entrada en la feminidad se produce a partir de una libido que, en su naturaleza, es activa. Ésta sería según Lacan la tesis de Freud: "Se alcanza la posición femenina en la medida en que la decepción, mediante una serie de transformaciones y equivalencias, llega a hacer nacer en el sujeto una demanda con respecto al personaje paterno en el sentido de obtener de él algo que colme su deseo" (p. 291).

Aquí nos acercamos a lo que Freud designa como *Penisneid*, término que emplea, sostiene Lacan, de una manera ambigua en los diversos tiempos de la evolución edípica en la niña. "El *Penisneid* se presenta en efecto bajo tres formas distintas, desde la entrada hasta la salida del complejo de Edipo" (p. 285).

Hay *Penisneid* en el sentido del fantasma. Es ese anhelo conservado durante mucho tiempo de que el clítoris sea un pene.

"Hay otro sentido, cuando el *Penisneid* interviene en el momento en que lo deseado es el pene del padre" (p. 285).

Finalmente, en la continuación de la evolución surge el fantasma de tener un hijo del padre.

Lacan nos invita a comparar estos tres tiempos con tres variedades de la falta que él distinguió a propósito del complejo de castración: castración, frustración y privación.

Una frustración es imaginaria, pero afecta a un objeto real. Por eso la niña, en la medida en que se consagra a la realidad del pene allí donde éste es, está frustrada tanto por la interdicción edípica como por la imposibilidad fisiológica.

Una privación es una falta real, aunque no afecta sino a un objeto simbólico. Ahora bien, la niña no obtiene un niño del padre, en definitiva no se trataba de que lo tuviera. Es incapaz de tenerlo. "Por otra parte, el niño sólo está ahí como símbolo, y símbolo precisamente de aquello de lo que está realmente frustrada."¹¹ Así pues, si el hijo del padre interviene en un momento de la evolución es precisamente a título de privación" (p. 285).

Queda lo que corresponde a la castración, la que, dice Lacan, no teniendo fundamento en la realidad, amputa simbólicamente al sujeto de algo imaginario. Resulta perfectamente lógico que se trate a fin de cuentas de un fantasma.

De esta concordancia, Lacan deduce que Freud está bien orientado cuando afirma que en determinado momento la niña debe renunciar a lo que conservaba al menos como esperanza. "En este nivel es ciertamente donde se encuentra la correspondencia estructural de la castración [...] en el niño" (p. 286).

Falta saber por qué la niña debe pasar por ese camino. A manera de respuesta, Lacan recuerda lo que Freud subraya más de una vez, a saber, que la exigencia infantil primordial es *ziellos*, sin finalidad. "Lo que exige, es todo, y debido a la desilusión de esta exigencia por otra parte imposible de satisfacer, la niña entra poco a poco en una posición más normativa." Hay ahí una formulación cierta-

11. Esta lectura es sin duda equivocada; habría que poner *privada* en lugar de *frustrada*.

mente problemática, pero que implica una apertura que nos permite articular el problema en términos de demanda y de deseo. En esta perspectiva, el falo, sostiene Lacan, sería el significante de la falta, en el sentido de la distancia entre la demanda y el deseo, y de este modo interviene en la dialéctica kleiniana. ¿Es decir que el falo es el significante de la imposibilidad o de la vanidad de la exigencia de ser todo? Tal parece ser la opinión de Lacan, tanto más cuanto que, contrariamente a la opinión de Claude Lévi-Strauss según la cual la interdicción del incesto se explica por la necesidad del intercambio, él sugiere que la interdicción del incesto, como límite impuesto a lo que puede ser buscado en las vías de la satisfacción, impone el intercambio.

Pero entonces una de dos.

O bien el niño [varón o mujer] entra en la dialéctica, se hace él mismo objeto en la corriente de los intercambios y, en un momento dado, renuncia a su padre y a su madre, es decir a los objetos primitivos de su deseo. O bien conserva esos objetos. Es decir que mantiene en ellos algo que es mucho más que su valor, pues su valor es precisamente lo que se puede intercambiar (pp. 293 y 294).

En este último caso, subraya Lacan, vemos manifestarse esas inversiones o perversiones del deseo que muestran que en el interior de la relación imaginaria con los objetos edípicos no hay normativación posible, precisamente “porque siempre está, como tercero, incluso en la relación más primitiva, la del niño con la madre, el falo en cuanto objeto del deseo de la madre, que le pone una barrera infranqueable a la satisfacción del deseo del niño, o sea, ser él mismo el objeto exclusivo del deseo de la madre. Y esto es lo que lo empuja a buscar una serie de soluciones, que serán siempre de reducción o de identificación de esa tríada” (p. 294).

Después de esta elucidación de la fase fálica, que suprime las objeciones de Jones y que, sin retomar íntegramen-

te las tesis de Freud, explica al menos por qué se vio conducido a sostener declaraciones tan “contranatura”, no sorprende que Lacan, a continuación de la teoría del chiste, haya abordado la de la comedia —que no es lo cómico— refiriéndose particularmente a Aristófanes y a *El balcón* de Jean Genet. Esta obra, que nos muestra, de acuerdo con las leyes de la comedia, lo que significa para un personaje gozar de las insignias de su función, da lugar a algunas observaciones bastante esclarecedoras respecto del ideal del yo. Sin embargo, no encontramos en ninguna parte de esta obra el gesto que Lacan imputa a la prostituta con relación al personaje revestido de todos los atributos del prefecto de policía: “de arrojarle al rostro, tras habérselo cortado, aquello con lo que, dice ella púdicamente, ya no desvirgará nunca más a nadie” (p. 276).

Su concepción de la fase fálica conduce a Lacan a subrayar el lazo entre el deseo y la marca. No en el sentido en que ésta estaría simplemente allí como signo de reconocimiento para el pastor, sino en el sentido de la necesidad que hace, como testimonian los ritos de la pubertad, que el falo deba estar marcado por lo que sólo conservó en la medida en que atravesó la amenaza de castración.

El comentario que sigue de *Tótem y tabú*, en el que Lacan acentúa fuertemente la conjunción entre la función de la fobia y el tótem, nos conduce a preguntarnos si la función mayor de la memoria humana no sería la inscripción, si se puede decir homicida, de un significante clave, en torno del cual se ordena todo el resto.

Las clases XVIII y XIX, dedicadas a la temática del deseo y de la demanda, anuncian el seminario siguiente sobre el deseo y su interpretación. Tres tesis se destacan.

La primera es que el deseo se presenta en una forma ambigua, por eso es idéntico a su máscara, en el sentido de su apariencia, síntoma o sueño.

La segunda, que se deriva de la primera, es que interpretar el deseo, en el sentido de asignarle su objeto, viene

a ser desconocerlo, porque “no se trata de un objeto —el deseo es deseo de aquella falta que, en el Otro, designa otro deseo” (p. 337). Pensamos aquí en el señor K., quien privó a Dora de este apoyo de la falta de la que se sostenía su deseo al decirle que su mujer no era nada para él.

La tercera tesis, que Lacan basa en una observación de Otto Rank, la de un neurótico que se entregó a una maniobra exhibicionista desde que consiguió su primer coito de una manera satisfactoria, es que lo que está interesado en el deseo “es lo que ha quedado por desear más allá de la satisfacción” (p. 345). Esta ex-centricidad del deseo respecto de toda satisfacción “nos permite —dice Lacan— comprender lo que en general es su profunda afinidad con el dolor. En última instancia, con lo que el deseo confina, no ya en sus formas desarrolladas, enmascaradas, sino en su forma pura y simple, es con el dolor de existir” (p. 346).

Esta situación del deseo en un más allá de la satisfacción como respuesta a la demanda nos permite comprender la construcción en dos pisos del grafo, que Lacan, en el transcurso de la lección XIX, pone “por primera vez” en el pizarrón: el piso propiamente significante, que es el de la “otra escena”, y el piso imaginario, donde se encarna, si se puede decir, el objeto metonímico. Sin embargo, tal como nos es referido, el comentario que agrega allí es apenas comprensible.

Esta lección termina con algunas consideraciones relativas a la función fálica en el hombre y la mujer. En la medida en que la mujer *parece* mujer, dice Lacan, ella se identifica de manera latente con el falo; de ahí la extrañeza de su ser en relación con lo que se debe al parecer. Respecto del hombre, la mascarada se establece en la línea de la satisfacción, porque él intenta superar el peligro de la amenaza de castración por la identificación con aquel que tiene todas las apariencias de haber escapado a ella: su padre. Pero inversamente, en la línea del deseo, es decir, en la medida en que ha de encontrar su satisfacción en la

mujer, y en la medida en que ésta reanima el temor primitivo, también él buscará el falo; y es porque no lo encuentra allí donde lo busca que lo busca por todas partes. En resumen, para la mujer, el “pene simbólico” (dicho de otro modo, el falo) está en el interior del campo del deseo; para el hombre, en cambio, está en el exterior. Y esto explica las tendencias centrífugas de los hombres en la relación monogámica.

La última parte del seminario estará dedicada a la profundización de las nociones expuestas hasta allí, apoyándolas en los fenómenos de la experiencia clínica.

La atención que dedica a la relación con el Otro que habla constituye el carácter incisivo del abordaje lacaniano de estos fenómenos. Esta atención no puede ser más legítima, si se considera que el deseo es lo que se produce en la hiancia que la palabra abre en la demanda.

De este modo, considerar la sumisión de la histérica a la demanda, así como su apertura a la sugestión, conducirá a Lacan, a propósito del comentario del sueño de la bella carnífera, a definir a la histérica como el sujeto al que le es difícil de establecer con la constitución del Otro que habla una relación que le permita conservar su lugar de sujeto. De ahí su necesidad de mantener un deseo insatisfecho, un deseo que no es lo que ella quiere, luego, un deseo del Otro.

Respecto del obsesivo, también tiene necesidad de un deseo insatisfecho, es decir, de un deseo más allá de lo que puede articularse en una demanda. Sólo que él resuelve la cuestión de la evanescencia de su deseo volviéndolo un deseo prohibido. Lo hace sostener por el Otro, dice Lacan, precisamente por la interdicción del Otro, incluso por su rechazo, *Versagung*, término que se traduce impropriamente por frustración. El obsesivo, puede decirse, siempre está pidiendo permiso, lo que resulta ponerse en la más extrema dependencia en relación con el Otro. Allí echan raíces, según Lacan, las exigencias del superyó en el obsesivo.

La distinción entre la demanda y el deseo nos permite ver, con Lacan, que la noción de oblatividad, en el sentido de la satisfacción procurada por la satisfacción dada a la demanda del Otro, esta noción en la que algunos analistas ven la cima de esa realización dichosa del sujeto que ellos llaman la madurez general, es un fantasma obsesivo. Encontramos un ejemplo de este punto de vista moralizador en los escritos de Maurice Bouvet que Lacan criticó por el uso que hace allí el autor de la noción del falo como objeto parcial.

Además, la misma distinción entre el deseo y la demanda nos permite dar un sentido inteligible a lo que entendemos por *regresión*. Decir que hay retorno a una de las etapas imaginarias de la infancia es falso. Ocurre a veces que un sujeto gime en el diván como un niño de pecho, pero este tipo de melindres, que no son de buen augurio, observa Lacan, es más bien raro. La regresión significa que el sujeto articula su demanda actual en el análisis en términos que nos permiten reconocer cierta relación respectivamente oral, anal, genital con cierto objeto. "Esto significa que, si estas relaciones del sujeto han podido ejercer a lo largo de toda la secuencia de su desarrollo una influencia decisiva, es porque, en una determinada etapa, han accedido a la función de significante" (p. 422).

Esta concepción de la regresión como presencia en el discurso del sujeto de los significantes regresivos le permite a Lacan resolver el círculo en el que se encierra desde siempre la doctrina analítica: ¿cómo poner fin a la transferencia, que es sugestión, si para este fin nos servimos de la transferencia misma?

La solución consiste en remitirnos a las dos líneas del grafo: la de la demanda como articulación de la necesidad y la de la demanda como demanda de amor. Estas dos líneas están separadas en el esquema por una razón de necesidad de representación, dice Lacan. Pero esta separación no significa que éstas no sean una única y misma lí-

nea. "Hay superposición permanente del desarrollo de lo que se produce en una y otra de estas líneas" (p. 435). Esta ambigüedad es precisamente la que se mantiene entre sugestión y transferencia. En efecto, el analista, aun cuando no responda a la demanda, sea ésta de cura, de volverse analista o de cualquier otra cosa, responde allí por el hecho mismo de la institución del análisis, lo que es constitutivo de todos los efectos de sugestión. Pero la presencia de significantes regresivos sobre la otra línea, la de la transferencia, hace de este último una articulación significativa distinta que la que encierra al sujeto en la demanda (véase p. 431).

Ahora bien, en la línea de sugestión se hace la identificación que es identificación con las insignias del Otro. Si la transformación de un apego libidinal en identificación es una regresión, como dice Freud, es precisamente en tanto que la ambigüedad, observa Lacan, sigue siendo permanente entre la línea de transferencia y la línea de sugestión. Sin embargo, el análisis de la sugestión no sería posible si la transferencia no fuera ya un análisis de la sugestión.¹² Desde esta perspectiva, se entiende la afirmación de Lacan según la cual lo que *resiste* (entiéndase: a la sugestión) es el deseo.

Pero entonces, agrega Lacan, si el deseo es una función significativa, si los elementos imaginarios a los que se articula intervienen en tanto significantes, hay que concluir de ello que él mismo está sometido a la existencia de cierto efecto significativo. A esto responde efectivamente la teoría de la metáfora paterna. Lacan aquí la recuerda, así como los efectos que resultan de la forclusión del nombre del padre, tal como se testifican en la psicosis.

12. Se sabe que posteriormente Lacan afirmará que el deseo es, él mismo, un análisis de la transferencia, entendiendo este último término en el sentido del amor de transferencia.

Resulta de esta evocación que el nombre del padre es el significativo que, por su sustitución por el deseo impene-trable de la madre, lo instituye como una falta rebelde a toda satisfacción de la demanda, y transforma su priva-ción en castración. Por esto, el deseo del sujeto se conjuga allí como una cuestión referida a su ser más allá del poder de sus dones, cuestión que se resuelve en las identificacio-nes idealizantes.

En cuanto al falo, éste es en el origen, en tanto órgano para el sujeto, sólo

un punto de voluptuosidad de su propio cuerpo [...] mucho menos sujeto a caducidad que otro cualquiera de los elemen-tos que han adquirido importancia de significativo en su de-manda anterior. Por esta razón precisamente, en su caso más que en ningún otro, la captación por parte de la cadena me-tafórica ha de desempeñar su papel para convertirlo en un significativo que, al mismo tiempo, se convierte en el signifi-cante privilegiado de la relación con el Otro del Otro [o con la dimensión de lo desconocido], lo cual hace de él un signifi-cante central del inconsciente (p. 493).

Sólo la articulación de la relación del sujeto con el falo en la medida en que él no lo es, pero en tanto que debe ocupar su lugar en la articulación significativa, la de la falta simbolizada por S (A) en la línea superior del grafo, nos permite, sostiene Lacan, concebir la terminación ideal que Freud articula en su *wo Es war, soll Ich werden*.

Las formaciones del inconsciente representa el final de una etapa en la enseñanza de Lacan. Aunque sólo hubiera dejado sus cinco primeros seminarios, ya habría consegui-do una obra considerable. La experiencia psicoanalítica fue redefinida de una manera que renueva la técnica. Se explicitaron las nociones que esta redefinición implica (el orden simbólico, el Otro, el significativo) y fueron renova-dos los conceptos sobre los cuales descansa la técnica (la

transferencia, la regresión, la resistencia), de una manera que consuma la ruptura con el orden biológico. El punto hacia el cual convergen todos los hilos de la doctrina es el deseo, del que ya vemos que la interpretación no podrá ser un develamiento, *es esto*.

El texto establecido por J.-A. Miller contiene numero-sos errores, que invitaron a Gabriel Bergounioux a varias rectificaciones que apuntaban a volverlo "más manejable".¹³ Esperemos que estas rectificaciones sirvan para la publi-cación de una versión mejor.

13. Gabriel Bergounioux, *Lettre à M. Jacques-Alain Miller sur la transcription du Livre V du Séminaire de Jacques Lacan*, ejemplares dactilografiados, 1998.

6. EL DESEO Y SU INTERPRETACIÓN (1958-1959)

El psicoanálisis, recuerda Lacan, es un tratamiento que tiene por objeto los fenómenos marginales tales como los sueños, los lapsus, los chistes, pero también los síntomas, así como las estructuras que se llaman neurosis o psiconeurosis y que Freud primero calificó de psiconeurosis de defensa. En efecto, dice Lacan, en la medida en que tal o cual actividad se erotiza, es decir, es atrapada en el mecanismo del deseo, interviene la angustia, como el punto clave de la determinación de los síntomas. El término "defensa" no significa nada si no es defensa contra el deseo. La teoría analítica se basa completamente en la noción de libido, en la energía del deseo.

El uso pleno de esta palabra "deseo" allí donde términos como "afectividad", "sentimiento positivo" o "negativo" se emplean en una especie de acercamiento vergonzoso de lo que está en juego en la relación analítica, en la transferencia, tiene, según Lacan, la ventaja de conducirnos a interrogarnos sobre qué es el deseo y, por lo tanto, sobre el alcance de su interpretación.

Para responder a esto, Lacan recordará su grafo acen-
tuando particularmente la expresión $\$ \diamond a$.

En la experiencia del lenguaje se funda la aprehensión del Otro, de ese Otro que puede dar la respuesta al llamado. Esto es tanto como decir, explica Lacan, que esta experiencia del lenguaje es igualmente la del deseo del Otro, deseo que lo hace aparecer como ese más allá o ese valor

en torno del cual gira esto, que el Otro le responderá por tal significante o tal otro.

Entonces, se ve que al darle al sujeto la experiencia de su deseo, el Otro le da al mismo tiempo una experiencia esencial. Porque, hasta el presente, señala Lacan, la batería de los significantes, en la que una elección, en el sentido de una selección, podía hacerse, estaba de por sí allí. Pero ahora esta elección se muestra conmutativa en la experiencia del deseo del Otro; está al alcance del Otro hacer que uno u otro de los significantes esté allí. Un principio de sustitución se agrega a lo que era, primero, puro y simple principio de sucesión, que implicaba una elección. Y esto es esencial, subraya Lacan, porque a partir de esta conmutatividad se establece para el sujeto entre el significante y el significado la barra, que simboliza esta coexistencia, esta simultaneidad, y está al mismo tiempo marcada por cierta impenetrabilidad, cierta diferencia o distancia entre ambos.

Dicho esto, no se podría exagerar demasiado la importancia de que en la presencia primitiva del deseo del Otro como opaco, oscuro, el sujeto, punto sobre el cual Lacan insiste incansablemente, está sin recursos, *hilflos*. En este desamparo del sujeto, y no en no sé qué creencia en la omnipotencia del pensamiento, reside el fundamento de lo que en el psicoanálisis fue explorado como la experiencia traumática. El deseo se produce en el mismo lugar en que se origina, se experimenta, el desamparo. Si el deseo es, según Freud, eso contra lo cual se motiva la defensa, es primero, según Lacan, defensa. El sujeto se defiende contra este desamparo. Se defiende con su yo, dice Lacan, como el hombre, según Aristóteles, piensa con su alma. Más precisamente, se defiende con un elemento que toma del registro imaginario de la relación con el otro, pero donde lo que se refleja, aclara Lacan, no son simplemente juegos de prestancia, ni su aparición ante el otro con el prestigio y el fingimiento, *sino él mismo como sujeto hablante*.

De ahí que se designe $\$ \diamond a$ a este lugar de salida por donde el deseo aprenderá a situarse, a saber, el fantasma. $EL\$$ es el sujeto hablante en la medida en que se refiere al otro como mirada, al otro imaginario, mientras que el a simboliza el elemento tomado de este campo. Cada vez que estemos en relación con un fantasma, sostiene Lacan, veremos que es articulable en esta referencia del sujeto hablante con el otro imaginario. Esto define la función del fantasma, según Lacan, como función de situación del deseo del sujeto como tal, y por eso el deseo humano tiene esta propiedad de ser fijado, de ser cooptado no en un objeto, sino esencialmente en un fantasma.

Se puede considerar la primera etapa del grafo como la imagen "inocente" de un sujeto, de un *infans* inconsciente por supuesto, pero es una inconsciencia, dice Lacan, que sólo pide pasar al saber. En la segunda y en la tercera etapas, nos encontramos en relación con un uso mucho más consciente del saber. El sujeto sabe hablar y habla; es lo que hace cuando llama al Otro. Y sin embargo, señala Lacan, allí se encuentra propiamente el campo que Freud descubrió y que llama inconsciente, es decir, ese algo que pone siempre al sujeto a cierta distancia de su ser y que hace que en efecto no lo alcance nunca. Por eso sólo puede alcanzarlo en esta metonimia del ser, en el sujeto que es el deseo. ¿Y por qué esta evasión del ser?, pregunta Lacan. Porque en el nivel en que el sujeto está comprometido en la relación con el Otro como *lugar* del lenguaje y de la palabra *hay un significante que falta siempre*.

¿Cuál es este significante? La pregunta parece condenada a quedar sin respuesta, puesto que, si se la dice, es que no falta. Y sin embargo, Lacan sostiene, sin dar demasiadas explicaciones, que este significante es el falo. Sólo que, antes de proponer esta respuesta, quiso distender a los oyentes, dice, contándoles un chiste que relata Darwin, no sin asombro, en su libro sobre la expresión de las emociones. Se trata de un hombre de la sociedad inglesa que,

al hablar de cierta señora mayor, consiguió, sin pronunciar el nombre, mencionar la presencia de la muerte gracias al uso de la metáfora. Este uso hace, por otra parte, sentir el consentimiento de parte del hombre de la sociedad de igualar su destino con el de la dama de la que hablaba. Pero entonces, se puede decir que lo mismo ocurre con el falo, al que, según una observación de Jones, la gran mayoría de los símbolos está consagrada. Éste es profundamente rebelde a la denominación, que anula su sentido más que lo que lo evoca. Sólo la metáfora le da una presencia, que se connota igualmente por la muerte, puesto que se expresa allí la relación del sujeto con él como falta o como castración. En resumen, aunque innombrable, el falo está igualmente articulado en el inconsciente —y agregaría que se articula justamente en ese lugar como efecto de la metáfora paterna—.

De ahí adquiere sentido la fórmula de Lacan: si el deseo es la metonimia del ser en el sujeto, el falo es la metonimia del sujeto en el ser.

La continuación del seminario apuntará a desarrollar estos temas que la primera lección presenta a grandes rasgos.

Como el sueño es el campo por excelencia donde se plantea el problema del deseo y su interpretación, Lacan toma un sueño que extrae del artículo de Freud "Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico" (1911). Este sueño muestra de manera particularmente evidente que la represión afecta sólo al significante, lo que Freud llama el *Vorstellungsrepräsentanz*, y no al afecto; muestra también el uso que hace Freud de este *Vorstellungsrepräsentanz* en la medida en que se trata de la formulación del deseo inconsciente.

Es el sueño de un sujeto en duelo por su padre, a quien asistió en los largos tormentos de su final. Se presenta así: el padre aún vivía y le hablaba como antes. El seguía

experimentando de manera extremadamente dolorosa la sensación de que su padre ya estaba no obstante muerto, mientras que "él no sabía nada al respecto".

El único medio que conduce a la comprensión de este sueño, dice Freud, es el agregado "según su deseo", según el deseo del soñador, después de las palabras "que su padre ya estaba no obstante muerto".

Lacan se detiene en el momento en que determinado significante es designado como producido por su falta, para señalar enseguida que la simple restitución de los términos "según su deseo", desde el punto de vista de lo que Freud mismo nombra como el objeto final de la interpretación, no da estrictamente nada, porque se restituye algo que el sujeto conoce a la perfección. Durante la enfermedad extremadamente dolorosa de su padre, el sujeto le deseó en efecto la muerte como fin a sus tormentos, y sin duda no mostró nada, hizo de todo para disimularle el deseo que estaba en su contexto reciente, vivido, perfectamente accesible, consciente.

Luego, concluye Lacan, si el sueño sustrae a un texto algo que no es en absoluto tomado de la conciencia del sujeto, este fenómeno de sustracción adquiere valor positivo. De hecho, se trata de una *figura verborum*, de una elisión, y esta elisión equivale a una sustitución de los términos faltantes por un cero, por un blanco, y el efecto de esta sustitución puede ser calificado de metafórico.

En esta metáfora, afirma Lacan, surge una significación ciertamente enigmática pero que atañe a una de las formas más esenciales de lo vivido humano, puesto que en la imagen misma de este sueño se encuentra el movimiento que durante siglos lanzó a los seres humanos a tal perífrasis de duelo en los caminos que los conducían a lo del nigromante, quien hacía surgir en el círculo del encantamiento esta sombra ante la cual no pasaba más que lo que pasa en este sueño: la aparición de este ser que está allí sin que se sepa cómo existe, y ante el cual literalmente no se puede

decir nada. Él, por supuesto, habla, agrega Lacan. Pero lo que dice es también lo que no dice: tampoco nos lo dice en el sueño. Esta palabra sólo adquiere valor debido a que el ser amado del reino de las sombras no puede literalmente decirle nada sobre lo que es la verdad de su corazón.

Por consiguiente, el acento de la interpretación no debe caer, según Lacan, sobre la restitución de los significantes reprimidos, sino sobre la relación del sujeto con estos significantes reprimidos y, por lo tanto, designados como producidos por su falta, los de su fantasma. Por eso Lacan intentará poner en las cadenas del grafo los significantes del relato: "Está muerto", por un lado, "No lo sabía", por otro lado, "según su deseo", en tercer lugar. Pero antes será necesario un rodeo, que pase por el sueño famoso de Anna Freud de niña. Escribe Freud:

Mi hija menor, que tenía en ese momento diecinueve meses, había vomitado una mañana, y se la puso a dieta. La noche que siguió a ese día de hambre se la oyó pedir en sueños: "Anna Freud, *Er(d)beer* [que es la forma infantil de pronunciar 'fresas'], *Hochbeer* [que significa igualmente 'fresas'], *Eier(s)pris* [que corresponde aproximadamente a la palabra 'huevos']", y finalmente "*Papp* ['papilla']".

Y Freud señala que ella utilizaba su nombre para expresar su toma de posesión antes de la enumeración de todos esos platos prestigiosos, o que así le parecían: un menú digno de su deseo.

Sin poner en duda la significación que Freud da al uso del nombre propio en este sueño, Lacan hará una observación que tendrá en su doctrina el alcance de un verdadero principio, a saber, que el sujeto humano, cuando opera con el lenguaje, *se cuenta*.

El sujeto tiende a reducirse sólo a su enunciado en la holofrase: "¡Pan!", "¡Auxilio!". La necesidad se expresa de manera monolítica, dice Lacan, salvo que el monolito del que se trata es el sujeto mismo, que en este nivel lo constitu-

ye. Todo el peso del mensaje recae sobre el emisor, y el grito le basta para constituir este emisor, aun cuando esté en mil bocas, como un sujeto completamente único. No tiene necesidad de anunciarse, la frase lo anuncia suficientemente.

Este *anunciarse* nos trae a la memoria un test de Alfred Binet que hace resurgir la dificultad que tiene el niño para darse cuenta de que hay algo que no funciona en la frase: "Tengo tres hermanos, Pablo, Ernesto y yo". Hasta una etapa bastante avanzada esto le parece natural y por una buena razón, afirma Lacan; es que allí está todo respecto de la implicación del sujeto humano en el acto de habla: él se cuenta allí, allí se nombra y, por consiguiente, allí está la expresión, si se puede decir, más natural, más coordinada. Simplemente, el niño no encontró la buena fórmula que sería: "Somos tres hermanos, Pablo, Ernesto y yo". Para encontrarla —y no seremos nosotros, dice Lacan, quienes le reprocharemos ofrecer las ambigüedades de la función del ser y del tener— es necesario que se franquee un paso: que se realice la distinción del Yo (*Je*) como sujeto del enunciado y del Yo (*Je*) como sujeto de la enunciación.

Esta distinción resulta claramente, según Lacan, de la utilización del futuro anterior francés, en la medida en que están en juego dos localizaciones del tiempo. En "En tal época, me habré convertido en su marido", por ejemplo, se trata, por un lado, de la localización de lo que se transformará por el casamiento, pero, por otro lado, el sujeto se orienta por el punto actual del acto de enunciación. Esta duplicidad, afirma Lacan, se vuelve a encontrar cada vez que se trata de las funciones del lenguaje.

¿Dónde se sitúa la articulación onírica de Anna Freud?, pregunta Lacan.

Lejos de una holofrase, nos encontramos en relación con una sucesión de significantes que toma la forma de su superposición, si se puede decir, en una columna, debido a que se sustituyen unos por otros, siendo cada uno una metáfora del otro. Y esta sucesión hará brotar una vez

terminada, dice Lacan, la realidad de la satisfacción en tanto que *inter-dite*.¹

Aquí Lacan declara que no seguirá con el sueño de Anna Freud. Pero desde que hubo identificado las líneas superior e inferior de su grafo —hasta allí descritas respectivamente como cadena del sujeto y cadena de significantes— con el proceso de la enunciación y el del enunciado, planteó la cuestión de la diferencia entre la forma que asume el deseo del niño en esta ocasión en el sueño y una forma seguramente más complicada, aunque sólo sea respecto de las dificultades que plantea en cuanto a la interpretación, a saber, lo que ocurre en el sueño del adulto. Rápidamente comprenderemos que esta diferencia reside, según él, en la prevalencia del mecanismo de la censura en los sueños del niño, y de la represión en los del adulto.

Se sabe la parte considerable que Freud asigna a la censura en la formación de los sueños, entre otros, los sueños de castigo. La ley estipula: “Quienquiera que diga que el rey de Inglaterra es un estúpido se le cortará la cabeza”; la noche siguiente sueño que tengo ¡la cabeza cortada!

Pero hay una forma más simple de la censura en la que insiste particularmente Lacan, la que se indica en la manera que tengo de atravesarla cuando articulo en voz alta, según un ejemplo tomado de *Tintín*: “Quienquiera que diga delante de mí que el general Tapioca no vale más que el general Alcazar se las tendrá que ver conmigo”.

Este método *tintinesco* de rodear la censura que es de la naturaleza del significante nos pone ante una dificultad muy particular, que al mismo tiempo abre posibilidades muy especiales. El niño se encontraba en relación, observa Lacan, con lo prohibido, con lo “dice que no”. Los principios de la censura hacen que el proceso de la educación tienda a formar este “dice que no”, sin poder, sin embargo, sustraerse —puesto que se trata de operaciones con el

significante— a la coacción de decirlo; y esto supone también que el sujeto se da cuenta de que el “dice que no”, si es dicho, y aun cuando no sea ejecutado, queda dicho. En otras palabras, la verdad del deseo es por sí sola una ofensa a la ley.

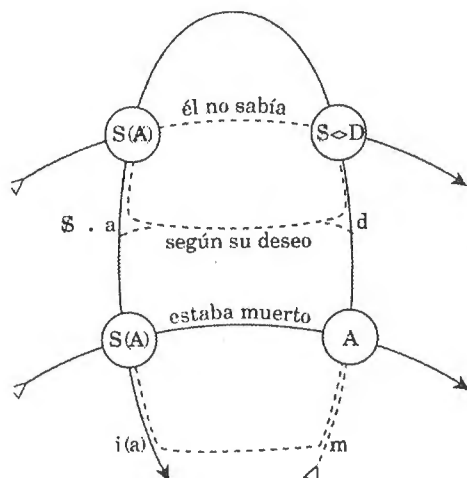
Entonces la salida ofrecida a este nuevo drama sería censurar esta verdad del deseo. Sólo que esta censura, señala Lacan, no es algo que se sostiene rápidamente, porque allí está en la mira el proceso de la enunciación, y para impedirlo, se necesita un conocimiento previo del proceso del enunciado. Por lo tanto, todo discurso destinado a rechazar este enunciado se encontrará en delito más o menos flagrante con su final. Aquí en el grafo se nos da la matriz de esta imposibilidad. Por articular su demanda, el sujeto es atrapado, afirma Lacan, en un discurso por el que no puede más que estar allí él mismo construido como agente de la enunciación. Por eso no puede renunciar a ser este agente sin arrastrar este enunciado con él, en otras palabras, sin borrarse entonces completamente como sujeto que sabe de lo que se trata. En ese punto reside, según Lacan, la represión. Cuando la represión se introduce, está esencialmente ligada a la aparición necesaria del borramiento del sujeto o de su desaparición a nivel del proceso de la enunciación.

El sueño del padre muerto, para volver a él, no significa más que: el soñador, de quien sólo sabemos que acompañó a su padre en las angustias de una larga enfermedad, no está muerto, puede sufrir en el lugar del otro. Pero tras este sufrimiento se mantiene el señuelo, en ese momento crucial, alrededor del cual aún puede engancharse: ese justamente del rival, del asesino del padre, de la fijación imaginaria.

Encontramos, indica Lacan, la fórmula constante del fantasma en el inconsciente: $\$ \diamond a$. Esta relación del sujeto en la medida en que está tachado, anulado por el significante, y que encuentra su soporte en el otro es el lugar

1. *Interdite* significa “prohibida” y también “entredicha”. [N. de la T.]

donde mantiene su existencia, mantiene el velo que hace que pueda seguir siendo un sujeto que habla. Y vemos cómo se reparten sobre el grafo los tres segmentos mayores de este sueño. En la línea superior se pondrá: "Él no sabía"; en la línea inferior: "Estaba muerto"; y en la línea entre deseo y fantasma, se pondrá "según su deseo".



He aquí el deseo de este sueño: sostenerse en la ignorancia que el soñador achaca al otro, dice Lacan; no despertarse al mensaje más secreto llevado por el sueño mismo, a saber, que el sujeto está en lo sucesivo confrontado con la muerte, de lo que hasta ese momento la presencia del padre lo protegía.

Pero entonces, surge la pregunta, y Lacan no deja de plantearla, de si el deseo del sujeto *fuera del sueño* es despertarse o bien no despertarse, si está *en la interpretación* o bien en esta imagen del objeto como soporte de un velo,

de una ignorancia perpetuada, de un apoyo dado a lo que era, en suma, hasta allí coartada del deseo.

La pregunta se plantea tanto más cuanto que la función de la interdicción vehiculizada por el padre da al sujeto, como percibió Jones, el pretexto moral para no afrontar su deseo. Lacan da un ejemplo de su experiencia, el de un impotente que no era en absoluto impotente. Había hecho el amor normalmente a lo largo de su existencia, estaba casado y era con su mujer con quien la cosa ya no funcionaba. Se deducía de las palabras del sujeto que no era que le faltara todo impulso, sino la incertidumbre de poder sostener este impulso, si se dejaba conducir allí una noche. Las cosas habían ido muy lejos en el conflicto acarreado por esta carencia: ¿tenía derecho de imponerle a su mujer alguna nueva prueba de sus intentos y de sus fracasos? En resumen, ¿este deseo que no estaba desprovisto de toda posibilidad de cumplimiento era legítimo? También se puede, observa Lacan, recordar aquí el caso en que el sujeto se pregunta si tiene un falo suficientemente grande. El sujeto se confronta en ese lugar con algo que es del mismo orden: ¿el deseo, por alguna otra cosa, se encuentra legitimado, sancionado?

El deseo tiene que enfrentar, dice Lacan, este temor, que sólo se elabora y se estabiliza en la dimensión del decir, que no se mantiene en su forma actual, su forma no sancionada, que perece. Encontramos aquí, observa Lacan, el término *afánisis*, que Jones había puesto en circulación como sostén de su reflexión. Según él, el complejo de castración significa el temor del sujeto de ser privado de su propio deseo. Utiliza esta *afánisis* para poner bajo el mismo denominador las relaciones del hombre y de la mujer con su deseo. Pero no pregunta lo que significa en la estructura del sujeto esta posibilidad de *afánisis*. ¿No nos obliga ésta, interroga Lacan, a una estructuración del sujeto humano en la medida en que es un sujeto para quien la existencia se sostiene más allá del deseo, un sujeto que existe, que

subsiste fuera de lo que es su deseo? No se trata solamente de que lo vivido humano se sostenga por el deseo, sino de que el sujeto lo tenga en cuenta, que cuente con este deseo, que tema que el "impulso vital" le falte.

Avanzamos aquí en lo que Lacan llama la dialéctica del cofrecito y del avaro, y que constituye, de hecho, su puerta de entrada para tratar el problema del objeto del fantasma y sus funciones: es preciso que el deseo subsista en cierta retención del objeto, como decimos haciendo intervenir la metáfora anal. Aquí el objeto revela su función de prueba del deseo, si se puede decir, para no decir de rehén. Si el hipopótamo guarda su pasto con sus excrementos, el hombre, por su parte, no guarda su pasto con sus excrementos; son sus excrementos lo que guarda como testimonio del pasto esencial, si es verdad que el deseo es la esencia del hombre. De ahí esa valorización que es igualmente desvalorización del objeto: extracción del objeto del campo puro y simple de la necesidad.

Sólo que, agrega Lacan, las cosas se complican cuando el objeto es otro, y particularmente el compañero sexual. En este lugar las coartadas del don se desvanecen (el falo no es separable), y se encuentra el problema que Jones intenta evitar cuando pone bajo el mismo denominador las relaciones del hombre y de la mujer con su deseo, desconociendo, de este modo, que estas relaciones son profundamente diferentes debido a su asimetría respecto del significante "falo". Para definir el lugar —central— de este significante en la economía del deseo, Lacan dedicará cierto número de sus lecciones a la discusión de un sueño del que se vale Ella Sharpe en *Dream Analysis*.²

De hecho, el comentario de Lacan le permitirá dar a la noción de *afánisis* su alcance exacto. Según él, este término se presta a una crítica que descansaría en una inversión

de perspectiva. Jones observó en sus sujetos que cerca del complejo de castración se manifiesta un temor que él asimila a un temor de la desaparición del deseo. La castración sería, a su entender, la simbolización de esta pérdida. Pero, señala Lacan, no se ve, *en una perspectiva genética*, cómo la tendencia se desprendería de sí misma para volverse objeto de su propia pérdida. Conviene, entonces, tomar las cosas exactamente en el sentido contrario: porque hay juego de significantes implicados en la castración se elabora en el sujeto esta dimensión del temor de la desaparición posible y futura de su deseo. A decir verdad, veremos que no se trata de desaparición, sino de hacer desaparecer.

Ella Sharpe analiza el sueño de un sujeto cuyas asociaciones evocan la idea de avisar cuando aparece, de manera que nada se vea de eso a lo que se entregaban, antes de su entrada o su aparición, las personas advertidas, o incluso la idea de hacerse pasar él mismo, en su fantasma, por un perro ladrador. Siempre se trata del mismo escamoteo.

¿Escamoteo de qué?, pregunta Lacan. Del sujeto, por supuesto. La descripción que da Ella Sharpe de su comportamiento concuerda de maravilla; se trata de un sujeto que cuando aparece, está aún más ausente que antes, en quien todo es controlado para que no aparezca nada suyo que lo traicione. Pero también escamoteo del falo, afirma Lacan.

Es verdad que se trata en este sueño, como subraya Ella Sharpe, de un fantasma masturbatorio. Pero la observación del sujeto respecto del carácter incorrecto del uso que hizo del verbo *to masturbate* —en un sentido transitivo— indica bastante bien que la masturbación del otro y la masturbación del sujeto es lo mismo. Se puede, incluso, ir más lejos y decir que todo lo que en la captura del otro en el sujeto mismo se asemeja a una masturbación supone efectivamente una secreta identificación narcisista, que es menos la del cuerpo con el cuerpo que la del cuerpo del otro con el falo, y que una parte de las actividades de la

2. Ella Sharpe, *Dream Analysis*, Londres, Hogarth Press, 5ª edición, 1961.

caricia pone en juego el falo en la medida en que se perfila imaginariamente en el más allá del compañero natural, y esto se vuelve tanto más evidente cuanto que la caricia toma un carácter de placer separado, más autónomo, más insistente, que linda con algo que se llama, más o menos propiamente en esta ocasión, cierto sadismo.

En resumen, hay que aclarar aquí, sostiene Lacan, ese carácter de significante interesado en la relación del sujeto con el otro, sin el cual no se puede dar su verdadera posición a la función del falo sin que en todo momento nos encontremos, a propósito de su manejo, en atolladeros, cuyo punto más palpable lo revela la teoría de Melanie Klein, que hace del objeto falo el más importante de los objetos.

Este falo cuyo escamoteo constituye el contenido latente –pero también se puede decir el mensaje– del sueño, este falo que nunca está donde lo esperamos, dice Lacan, se encuentra de todos modos en algún lado. Como la carta robada, está allí donde menos se lo espera y donde, sin embargo, se lo designa.

Lacan lo señala en el personaje de la mujer del sujeto, simplemente presente en el sueño, sin participar de otro modo.³

El relato de este sueño trata, en efecto, sobre lo que pasa de extraordinario, en la ruta, durante un viaje que el sujeto emprende *con su mujer, alrededor del mundo*. Ella Sharpe acentúa la omnipotencia en el *alrededor del mundo*. Lacan, por su parte, piensa que el secreto de omnipotencia en el sujeto está en “with my wife”, y que se trata de que él no pierda esto, es decir, que no se dé cuenta justamente de que su mujer es, en esta situación, la analista. En los términos de una comparación que hace Ella Sharpe entre el

psicoanálisis y el juego de ajedrez, se dirá que el sujeto no quiere perder su dama. Nada es más neurotizante, según Lacan, que el temor de la castración del otro –temor que se aprecia tanto mejor si se aclara que tal él construye al otro, tal se construye para el otro.

La misma función de equivalente fálico se vuelve a encontrar, según las asociaciones del sujeto, en su relación con su auto, que no necesita pero que *ama*, dice en honor de su analista, quien, por una vez, como expresa, se encontró en relación con los *libidinal wishes*. Se pensará por supuesto en el auto como equivalente de la potencia. Se olvida, señala Lacan, que *automobile* [automóvil] se dice en femenino, y que le damos a veces todo tipo de sobrenombres que tienen también el carácter de una pareja femenina.

En la relación con el falo está en juego, dice Lacan, el ser del sujeto. Allí está el nuevo punto que se intenta captar en el desarrollo inconsciente de las diversas etapas de la identificación, a través de la relación primitiva con la madre, luego con la entrada del funcionamiento del Edipo y del ejercicio de la ley.

Se trata de la oposición de estas dos posibilidades del sujeto respecto del significante falo, del ser y del tener. El sujeto es y, al mismo tiempo, no es el falo. Lo es, dice Lacan, porque “es el significante con el cual el lenguaje se designa”, frase que no tiene ningún sentido a menos que se entienda por ella la metáfora paterna como juego de los significantes, donde se engendra la imagen fálica en la medida en que da su sentido al lazo mismo del sujeto con la vida, como parece indicar la equivalencia de la castración y de la muerte.⁴ Y no lo es, sigue diciendo Lacan, en la medida en que la “ley del lenguaje”, y sin duda hay que entender aquí la de la interdicción del incesto, lo priva de él. Se puede decir que es en proporción a una renuncia a su identificación con el

3. Se sabe la función que Freud asigna a ciertas figuras que se presentan en el sueño como estando simplemente allí y que él compara con la de las determinativas en la escritura jeroglífica. En algunos casos, se plantea la cuestión de su significación de carta robada.

4. Véase también *supra*, p. 102.

falo, que asumió cierta función de equivalente o de patrón en la relación con el objeto, como el sujeto entra en posesión de esta especie de infinidad, de pluralidad de objetos que caracteriza el mundo del hombre.

En la medida en que la realidad de la castración, dice Lacan, se realiza en el hombre en una asunción subjetiva que se dobla entre el ser y el tener, se la puede expresar con esta fórmula: "No es sin tenerlo". La relación de la mujer con el falo y la función esencial de la fase fálica en el desarrollo de la sexualidad femenina se articulan en forma opuesta: "Es sin tenerlo". Llegaremos así a esa relación cuyo carácter irreductible subrayó Freud y que se traduce psicológicamente bajo la forma del *Penisneid*, mientras que, para el hombre, se puede decir que su pene le es restituido por un acto que, en última instancia, lo priva de él.

Este comentario del sueño de Ella Sharpe nos conduce a preguntarnos si para el hombre la mujer y el auto ocupan a veces en el fantasma el mismo lugar que el cofrecito para el avaro. Sin duda hay que responder afirmativamente. Pero entonces se imponen dos observaciones.

Primero, el seno y los excrementos son significantes que corresponden a los objetos interesados en las demandas más primitivas; son objetos separables y, en carácter de tales, dan su forma primera a las relaciones de don y de contradon. En cambio, el falo es inseparable, introduce al sujeto en la vanidad de sus dones, el don que sólo puede decirse aquí por metáfora.

Segundo, es igualmente en este único nivel donde interviene la ley. Por lo tanto, se plantea la pregunta de si el deseo del sujeto reside en el fantasma o bien en el acto de significar este fantasma, en la medida en que encuentra su *fin* en la interpretación, la cual equivale desde entonces a la castración simbólica. No hay prácticamente dudas de que Lacan sólo retiene la segunda hipótesis. Por eso, a continuación dedica un buen número de lecciones del seminario a un comentario de *Hamlet*, donde liga la cons-

titución del objeto al duelo, donde el duelo funciona como una rectificación del deseo que permite *in extremis* el cumplimiento del acto.

No se trata de presentar aquí en todos sus desvíos un comentario tan prolijo, aunque sustancial. Me contento con subrayar tres puntos que hacen muy particularmente a la originalidad de este comentario.

En primer lugar, se sabe que la diferencia entre el *Edipo* de Sófocles y *Hamlet* reside, según Freud, en un progreso de la represión que hace que nosotros, los modernos, "demostramos vuelta seiscientos veces antes de hacer lo que los antiguos hacían derecho". Para Lacan, quien considera *Hamlet* como una composición tal que el deseo puede encontrar su lugar bastante correctamente indicado para que todos los problemas de la relación del sujeto con el deseo puedan proyectarse allí, la diferencia consiste más bien en esto: "Mientras que Edipo había entrado en el sueño de su vida sin saber, Hamlet, por su parte, sabía". Hamlet, cuyo oído se envenenó con las palabras del padre, recibió de este último el mensaje, hay que decirlo, "infernado", que levanta el velo que cae en la línea de la articulación inconsciente. Y el sentido de lo que Hamlet aprende de este padre es la irreductible, absoluta, insondable traición del amor. La verdad de Hamlet es una verdad sin esperanza; no hay huellas en todo *Hamlet* de una revelación de algo que estaría más allá —perdón, redención—. El sentido de la revelación hecha a Hamlet es que no hay ningún significante en el sistema del Otro que pueda garantizar la verdad de los otros significantes. La verdad que encontramos en el inconsciente es mentirosa, como testimonia el sueño del analizante de Ella Sharpe, una verdad sin verdad. En otras palabras, no hay en el Otro ningún significante que pueda en la ocasión responder por lo que soy, lo que Lacan resume con la célebre fórmula: no hay Otro del Otro.

El segundo punto para subrayar es la significación que Lacan presta a la escena de la entrevista que tiene lugar

cerca del lecho nupcial de su padre, entre Hamlet y su madre, a saber, que Hamlet no se pelea por el deseo por su madre, sino por el deseo de su madre. Se trata de una súplica del tipo: "Domínese, retome el camino de las buenas costumbres, empiece por dejar de acostarse con mi tío". Súplica que termina por una brusca recaída: su llamado se desvanece en el consentimiento del deseo de la madre, que aparece ineluctable y retoma el valor de un peso que de ninguna manera podría ser levantado. Hamlet no puede más que doblegarse, ya no tiene deseo. Ofelia fue rechazada.

El tercer punto es la significación que Lacan da a la escena del cementerio, que es una escena enteramente de la cosecha de Shakespeare, no se encuentran huellas en los pre-Hamlet. Porque no pudo soportar ver a un álter ego, Laertes, mostrar su duelo desbordante, por el camino de los celos del duelo, del duelo asumido, es cierto, en la misma relación narcisista que hay entre el yo y la imagen del otro, pudo tener lugar una transformación que hizo de Hamlet alguien capaz –por un momento y cuando su vida ya estaba prácticamente perdida– de matar y cumplir el acto que su padre le había encargado.

En la última parte del seminario, Lacan se propone definir las relaciones entre los registros de lo simbólico, de lo imaginario y de lo real, lo que implica una definición general del *objeto a*, así como una reanudación crítica del problema conocido en la teoría psicoanalítica como el de "la formación de la realidad". El todo se consuma por algunas observaciones sobre la posición del deseo en las neurosis, por un lado, y en las perversiones, por el otro.

Lacan centra este recorrido en torno de lo que ya llamó *la cosa freudiana*, es decir, el deseo, con el acento de *Lust* que conserva en Freud y que lo conduce a pensarlo como *opuesto* a la construcción de la realidad.

La historia del deseo, constata Lacan, se organiza en un discurso que se despliega en lo insensato: metáforas o

condensaciones que no engendran ningún sentido, **desplazamientos** donde el sujeto no reconoce algo que se desplaza. Además, todo ejercicio de la palabra llamado discurso supone una sincronía. Parece entonces legítimo intentar localizar la función del deseo refiriéndose a la estructura del lenguaje. La necesidad de esta reanudación se mide con la tendencia que tienen los autores, contrariamente a la oposición freudiana entre *principio de placer* y *principio de realidad*, a pensar el deseo en un acuerdo con "el canto del mundo". Todo apunta, dice Lacan, a deducir de una convergencia de la experiencia con una maduración lo que al menos puede desearse como un desarrollo acabado. Sólo que, más se avanza en el sentido de esta exigencia, más se llega a paradojas como la que Lacan señala en el artículo de Glover sobre "The Relation of Perversion. Formation to the Development of Reality Sense",⁵ y que consisten en concebir la perversión como el medio –de salvación– para el sujeto de asegurar a la realidad una existencia continua, con lo que semejante concepción implica de una especie de omnipresencia de la función perversa.

Este tipo de tentativa, dice Lacan, nos obliga a discernir una doble realidad: esa en la que se inscribe el comportamiento del niño y otra donde reconocemos la originalidad de una dimensión distinta, que no es la realidad primitiva sino que es, *desde el comienzo*, un más allá de lo vivido del sujeto. A falta de este discernimiento, este tipo de tentativa implica una contradicción que queda enmascarada, y desembocamos, con el equívoco con respecto al término "realidad", en una confusión a propósito del de "objeto": olvidamos que en la idea de que la maduración de la libido implica al mismo tiempo una maduración del objeto se trata de hecho de un objeto completamente distinto del que si-

5. Edward Glover, "The Relation of Perversion. Formation to the Development of Reality Sense", en *On the Early Development of Mind*, Nueva York, International University Press, 1970, p. 216.

tuamos allí donde un punto de referencia objetivo nos permite caracterizar las relaciones de realidad.

Este último objeto, subraya Lacan, es el del conocimiento, cuyo estatuto examina como el fruto de un largo desarrollo que culmina en la "teoría del conocimiento", y que representa el acto de conocer como una relación de connaturalidad por lo que toda captura del objeto manifiesta una armonía principista. Pero por una confusión entre la noción de objeto, tal como la elaboró en el transcurso de los siglos la filosofía —donde el objeto viene a satisfacer el deseo de conocimiento—, y el objeto del deseo, nos vemos llevados a plantear la correspondencia entre la constitución del objeto y la maduración de la pulsión.

En resumen, al presentar el desarrollo de la libido como un proceso que va en el sentido de la formación de la realidad y que desemboca en la constitución de un objeto total, las teorías genéticas no sólo se oponen a la enseñanza de Freud, donde el objeto del deseo se presenta como un término contrario a la construcción de la realidad, sino también encubren una confusión entre este objeto y el del conocimiento. Por consiguiente, se impone otra deducción de este objeto del deseo, cuya eficiencia en nuestra experiencia no se podría negar, aunque sólo sea debido a las metáforas repetitivas de las que provee el campo. Y no sorprenderá ver que Lacan en ese momento de su enseñanza procede a esta deducción refiriéndose a la relación del sujeto con el significante.

Sólo que la limitación en gran número de los objetos del deseo, oral, anal y fálico, al igual que su universalidad, prohíbe su deducción a partir de la relación con el significante considerado en su dimensión *diacrónica*; no se podría simplemente deducir la eficacia del objeto oral, por ejemplo, de la relación del sujeto con los significantes que marcaron su historia singular. Es preciso, entonces, recurrir a la misma relación con el significante, pero considerada en su dimensión *sincrónica*.

El punto decisivo que Lacan antepone aquí es que si el sistema del lenguaje proporciona al sujeto un pronombre en el que él se designa, al mismo tiempo este sujeto emerge como sujeto de la enunciación, y como tal es reacto a toda designación en este campo mismo del lenguaje. A nivel de la enunciación o del inconsciente, el sujeto no sabrá captarse como desaparición; y se ve aquí cómo Lacan saca partido de la noción de *afánisis* de Jones presentándola como una desaparición no del deseo sino del sujeto. Sin embargo, esta desaparición no podría ser una desaparición simple, una especie de retorno al no ser. El sujeto falta a sí mismo, dice Lacan, pero esta falta es una falta particular: *falta en forma de objeto*, el objeto causa del deseo, justamente, que en adelante se simboliza por la letra *a*.

De esta articulación de la falta en que sujeto y objeto se unen resultan las fórmulas múltiples que vuelven sin cesar en la última parte del seminario, y donde Lacan intenta hacer captar la función de *a*. Es el soporte que el sujeto se da en la medida en que falta en su certeza, más exactamente en su certeza de sujeto. Le da una certeza de repuesto, necesaria para la localización de *él mismo* en tanto que desfalleciente. Asegura su estatuto de sujeto hablante dando forma a su falta como falta en ser. *a* es lo que el sujeto no es; no es su nombre, sino su nombre perdido, ese que, de ser articulado en el inconsciente, no podría serlo en el consciente. El sujeto se mutila imaginariamente de esa parte de sí mismo, parte de carne, para sostenerse como sujeto del deseo, más allá de lo que se articula en su demanda como expresión de su necesidad.

Lo que hace a la originalidad de esta teoría respecto de las teorías genéticas es que el deseo no se presenta aquí como una tendencia correlativa a un objeto, aunque sea calificado de fantasmático. En el fantasma se trata del sujeto mismo, el sujeto tachado por el significante, en la medida en que mantiene con *a* las relaciones que las precedentes fórmulas intentaron circunscribir, lo que traduce la fórmula

§ $\diamond a$, que, en el grafo, del lado izquierdo, se corresponde con lo que figura, del lado derecho, como deseo. Pero la misma teoría nos ubica ante esta aporía: si el deseo es inarticulable en lo consciente, ¿cómo interpretarlo?

Tan pronto como se plantea esta pregunta, resulta por lo menos que la interpretación no podría ser una hermenéutica. Además, los desarrollos a los que procederá en relación con el objeto a y sus variedades, por un lado, y el deseo en la neurosis y la perversión, por el otro lado, le permitirán a Lacan exponer ciertas claves respecto de lo que la interpretación psicoanalítica debe evitar, y el modo de intervención analítica más apropiado, según él, para la estructura de la subjetividad.

Cada vez que el sujeto quiere asirse, dice Lacan, nunca está más que en el intervalo, ya sea en el sentido del intervalo entre la demanda como expresión de la necesidad y la demanda como demanda de amor, o bien en el sentido del intervalo entre los significantes. Por eso el objeto imaginario del fantasma, sobre el cual intentará sostenerse, orientarse, está estructurado como lo está, como corte. Lacan se propone mostrar que esta estructura es común a las tres especies de objetos localizados en la experiencia analítica, a saber, el objeto pregenital, el falo y el delirio o más precisamente la voz.

Su concepción se aplica con mayor facilidad al primer nivel. Como objeto pregenital, el a significa que en la medida en que el sujeto —conducido con dos orificios— pierde el contacto con él, incluso llegado el caso él mismo lo aleja —estadio sádico oral—, el seno viene a ocupar su función en el fantasma; la ocupa como objeto de destete. En la otra extremidad del conducto, en la medida en que el sujeto se aleja de lo que rechaza, el excremento se vuelve para él la forma más significativa de su relación con el objeto.

No siendo el falo un objeto separable de un orificio cualquiera, su concepción como corte plantea más de una dificultad. Lacan remite al complejo de castración, donde el

corte asume la forma de una mutilación. ¿Es decir que es el sujeto mismo quien se mutila imaginariamente de una "libra de carne", para hacer de esta imagen del falo separado, si no ensangrentado, el a que lo designa allí donde desaparece en el intervalo, en el más allá de la demanda? Lacan parece pensarlo, puesto que recuerda aquí los procedimientos iniciáticos donde el hombre busca definir su acceso a una realización superior de su ser, si entendemos por el término "ser" lo real en la medida en que se inscribe en lo simbólico. Este acercamiento no le impide notar la diferencia entre la especie de extirpación, de negativización dada al falo en el complejo de castración y la marca que deja en el cuerpo tal procedimiento iniciático, como la circuncisión. Después de todo, sólo se trata, en esta referencia al "hombre", de recordar una analogía, si no una proyección, de lo que se verifica en la subjetividad. Pero, entonces, ¿qué decir, más allá de las referencias antropológicas, del mito freudiano que liga el complejo de castración con la función dominante de una especie de padre absoluto? Esta pregunta no parece sin respuesta si se considera la metáfora paterna, en la medida en que engendra la significación o la imagen fálica, como el lugar mismo donde se organiza la deuda, en cuyo caso esta imagen sería el índice señalado sobre la falta, como tal irreductible a la imagen del cuerpo propio. Sin embargo, Lacan no dice nada al respecto. Dejando el problema así planteado, pasa a la tercera clase de objeto a , a saber, el delirio o, más exactamente, la voz en el delirio.

No faltan ejemplos donde la voz fuerte entra en juego como algo que representa la instancia del Otro manifestándose como real o como superyó. No se trata en absoluto de esta voz en el delirante, sostiene Lacan. Allí donde se presenta como articulación pura, la voz adquiere para el sujeto el valor de una existencia irrefutable: sólo puede adquirirla como imponiéndose a él. Pero el carácter de corte, señala Lacan, está tan evidenciado en el delirio del presidente Schreber que las voces que escucha son exacta-

mente los comienzos de frases, dejando actuar después de su corte el llamado a la significación. No obstante, el sujeto se interesa precisamente en las voces interrumpidas de su delirio como en su propio ser; allí donde él mismo desaparece, se precipita entero en esta significación que sólo lo apunta de una manera global.

Estos desarrollos sobre la función de *a* y su estructura de corte permiten a Lacan subrayar un punto esencial y que constituye una experiencia definitiva de su doctrina respecto de la interpretación del fantasma, $\$ \diamond a$. Interpretar el fantasma no es en ningún caso conducirlo a lo actual de la realidad que podemos definir como hombres de ciencia, o como hombres que imaginamos que, después de todo, todo es reducible en términos de conocimiento. Se sabe el fracaso de la ciencia moderna respecto del ideal antiguo de la identidad de aquel que seguía el conocimiento con el objeto de su contemplación. El lugar que ocupa el fantasma requiere, dice Lacan, ver allí otra dimensión, que es una dimensión de ser, donde el sujeto lleva quizás en él un mensaje tan incómodo de llevar como el mensaje de Hamlet, pero que no contiene menos las exigencias de su verdadero deseo. ¿Cuál es nuestro deber? De esto se trata cuando hablamos de la interpretación del deseo. De aquí en adelante vemos la parte esencial que esta tesis asigna al deseo del analista en la interpretación.

Lacan aborda a continuación el deseo en la perversión. El exhibicionismo no es un *dar a ver*, sino una trampa tendida al deseo del otro, una ruptura que pasa desapercibida a la mayoría; es percibida en su lugar en tanto que es desapercibida en otra parte. Tampoco hay exhibicionismo en lo privado. Para que haya placer, es preciso que ocurra en un lugar público: así se está bien seguro que se está en el marco simbólico. Esto en lo referente a $\$$. ¿Y en lo que se refiere a *a*? Se dirá: hay lo que muestra. Pero lo que muestra es una redundancia que, con respecto a eso de lo que se trata, esconde más de lo que descubre, como un pantalón

que se abre y se cierra. En resumen, la hendidura en el deseo está también en el lugar en que el sujeto como tal se designa. Podemos preguntarnos ahora si Lacan piensa en la identificación con la hendidura vaginal que Gillespie, en un artículo al que se refiere en el transcurso de su seminario,⁶ dice haber localizado en un paciente fetichista. En este caso, se dirá que el exhibicionismo juega con su castración a falta de asumirla, pero que al jugar así la indica como condición de su deseo.

Un análisis comparable del voyeurismo mostrará igualmente cómo el sujeto se reduce él mismo al artificio de la hendidura como tal. En tanto que está en el fantasma, dice Lacan, el voyeurista es la hendidura, la cual, más allá de la forma en que se presente, postigo o telescopio o no importa qué pantalla, lo hace entrar en el deseo del Otro: la criatura sorprendida será tanto más erotizable cuanto que algo en sus gestos puede mostrarla ofreciéndose a lo que Lacan llama los huéspedes invisibles del aire.

Tales análisis nos permiten definir el fantasma perverso como la forma en que se desvía el deseo en tanto deseo de saber, por no decir de agarrar en la trampa el deseo del Otro. Más allá de su pudor: el pudor es, como dice Lacan, la vía regia de lo que se hace pagar de otro modo en los síntomas como vergüenza y asco.

El análisis del deseo en las neurosis que Lacan emprende a continuación despejará su carácter esencial, que es ser una defensa.

Primero, planteemos que, para un deseo que llamamos normal, no hay acceso certero o equilibrio posible de alcanzar sin una experiencia que haga intervenir cierta tríada subjetiva.

Luego, recordemos que, aunque es verdad que el deseo es el deseo del Otro, y desde esta perspectiva vimos a Lacan

6. Véase William H. Gillespie, "Notes on the analysis of sexual perversions", en *Life, Sex and Death, Selected Writings of William H. Gillespie*, Londres, Routledge, 1995, p. 76.

considerarlo hasta ahora, este deseo del Otro es lo más angustiante que hay. Según Lacan, recordémoslo, la *Hilflosigkeit* sobre la cual Freud insiste tanto no tiene ningún sentido si no es el “sin recursos” ante el deseo del Otro. Esto hace que, considerado en el punto en que desemboca en el deseo del Otro, el deseo sólo puede ser una defensa.

Esto es particularmente sensible en la fobia, donde se trata, según Lacan, del deseo en la medida en que está sin armas respecto de lo que en el Otro, la madre en este caso, se presenta, para un Hans, como el signo de su dependencia absoluta. Ésta lo llevará tan lejos que ella misma se eclipse; es la persona que en ese momento se le aparece ya no solamente como la que puede responder a todas sus demandas, sino también con ese misterio suplementario de estar ella misma abierta a una falta, cuyo sentido le parece, en ese momento, que está en cierta relación con el falo que, sin embargo, no tiene. En el nivel de la falta en ser de la madre, explica Lacan, se le presenta a Hans el drama que sólo puede resolver haciendo surgir el objeto fóbico, el objeto de la interdicción. ¿De qué? De un goce que es peligroso porque abre ante el sujeto el abismo del deseo como tal.

Hay otras soluciones. El sujeto, dice Lacan, puede sostener su deseo ante el deseo del Otro de dos maneras.

Como deseo insatisfecho. Es el caso de la histérica. Ella es el obstáculo y la apuesta, ella es quien no quiere. Es decir que en la relación del sujeto con el objeto en el fantasma, digamos el caviar para recordar a la bella carnicera, ocupa la misma posición tercera que hace poco estaba reservada al significante fóbico.

La diferencia entre el obsesivo y la histérica, dice Lacan, es que el primero queda fuera de juego. Hace su arma y su escondite de su desaparición misma del sujeto en el punto de acercamiento del deseo. Y esto lo hace temporalizando esta relación, dejando siempre para el día siguiente su compromiso en esta verdadera relación con el deseo.

¿Qué vemos despuntar en estas posiciones neuróticas?,

interroga Lacan. Esto: el pedido de socorro del sujeto para sostener su deseo en presencia y frente al deseo del Otro, para constituirse como deseante. De suerte que al constituirse como deseante, no percibe que se defiende de algo, que su deseo mismo es una defensa y no puede ser otra cosa.

Esta concepción del deseo y de lo que se puede llamar su neurotización obligada posee consecuencias respecto de su interpretación. Lacan no tiene dificultades para mostrar que toda teoría psicoanalítica construida en términos de distorsión del yo y de lo que, por esta distorsión, queda de aliado posible en la conquista de la realidad, vuelve a reconducir la psicoterapia psicoanalítica a una más sutil sugestión y a reintroducir en ella la posición médica. Lo que no es una objeción. Sólo que se trata de saber si la enfermedad mental no es el hecho de un sujeto atrapado al igual que nosotros mismos en el componente de la cadena significativa, en otros términos, si la función no descansa en la semejanza más que en la diferencia. Si es así, el analista no tiene que salir del discurso del analizante para medirlo con una realidad exterior. Interpretar el deseo, según Lacan, es reconocer los significantes donde él mismo se descifra o se hace reconocer, los significantes del discurso bajo el discurso, puede decirse. Recuérdese simplemente lo que se hace cuando se interpreta la imagen de un sueño como un jeroglífico o como la ilustración de una expresión metafórica.

“El deseo y su interpretación” conduce a una concepción del análisis que se traduce en estos términos: el análisis no es una simple reconstrucción del pasado, ni tampoco una reducción a normas formadas con anterioridad, no es un *ἔπος* (*epos*), ni un *ἦθος* (*ethos*). Si hay que compararlo con algo, es con un relato que sería él mismo el lugar de encuentro del que se trata en el relato.

Esta concepción se liga a otra referida al deseo del analista en la medida en que debe limitarse a este vacío, a

este lugar que se deja al deseo para que se sitúe allí, en el corte. Por lo tanto, el corte constituye para Lacan uno de los métodos más eficaces de nuestra intervención, y también a los que deberemos dedicarnos más.

Esta indicación deja que desear, porque es evidente que el corte no podría ser cualquiera, no se lo podría operar de cualquier modo. Se trata entonces de saber cuáles son los criterios del corte.

En respuesta a esta pregunta, se puede por lo menos señalar que hay efectivamente momentos en que el corte se impone. Ya sea que el analizante tiende a cargar las tintas o, como se dice, a dar largas a un asunto, ya sea que la palabra llegue a cierto límite más allá del cual corre el riesgo de suscitar una angustia incontrolable, sin hablar de los casos señalados por varios analistas donde la palabra misma sirve de materia sutil que proporciona sus objetos a toda clase de pulsiones, orales o anales. Pero la cuestión merece ciertamente un examen más amplio.

Concluamos. *Las formaciones del inconsciente* nos condujo a una concepción del deseo como efecto de la captura del sujeto en el desfiladero de la cadena significante, situándose en el intervalo entre la demanda como expresión de la necesidad y la demanda como demanda de amor. "El deseo y su interpretación" extrajo las consecuencias que se desprenden respecto del objeto mismo del deseo y respecto de su interpretación, con todo lo que esto implica de una concepción del análisis y del lugar que ocupa en éste el deseo del analista, que sigue siendo hasta hoy perfectamente válida. Lo cierto es que la definición que da Lacan del objeto del análisis plantea un interrogante. En efecto, este objeto "es lo que el sujeto no es", dice. Esta definición se entiende de dos maneras: en el sentido de ser su contrario, como lo no blanco es lo contrario de lo blanco; en el sentido de la forma o de la representación que asume necesariamente el no ser del sujeto, puesto que de otro mo-

do no habría ningún punto donde pueda sustentarse como sujeto de la enunciación. Este último sentido es seguramente el único para retener. Pero es por lo menos paradójico admitir la existencia de una representación del no ser. ¿Se trata entonces de una "representación" que se indica, justamente, en la imposibilidad de la representación de un vacío que queda fuera de las representaciones, aun cuando determine su gravitación? Tal es la pregunta en torno de la cual gira el seminario siguiente, *La ética del psicoanálisis*.

7. LA ÉTICA DEL PSICOANÁLISIS*

(1959-1960)

En el transcurso de este seminario sobre la ética del psicoanálisis, Lacan introdujo la noción de Cosa, sometiendo a examen la oposición entre el principio de placer y el principio de realidad. Esta oposición no está fundada, a su entender, puesto que el segundo no es más que una modificación del primero destinada a asegurar su éxito. Y por eso Freud, explica Lacan, fue conducido a la afirmación de un más allá. Se puede, entonces, esperar que la Cosa tenga una relación estrecha con este más allá. De hecho, Lacan la introduce como lo que se encuentra en el centro de nuestras tendencias en la medida en que éstas se motivan en la búsqueda de un objeto fundamentalmente perdido.

Por otra parte, una de las conclusiones más importantes del seminario anterior era que el deseo es su interpretación. Y no sin razón, puesto que si se lo considera como Wunsch, como fantasma, se lo puede comparar con un modo según el cual soy lo que no soy, y no soy lo que soy (por ejemplo, no soy Hirsch Hyacinth, el vendedor de lotería, sino Salomon Rothschild). Sólo que, y abordamos aquí la diferencia entre el psicoanálisis y la filosofía existencialista, este engaño se denuncia a veces gracias a las simples virtudes del significativo. Lo que indica, dice Lacan, que

* Jacques-Alain Miller estableció la transcripción de este seminario en Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre VII: l'éthique de la psychanalyse*, París, Seuil, 1986. Edición castellana: *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1988; las páginas mencionadas en este capítulo remiten a esta edición.

el fantasma donde “se realiza” el deseo está subterfugado por un deseo de “arrojar la máscara” —como expresa Freud en El chiste y su relación con lo inconsciente—, que encuentra su satisfacción al ser entendido, en otras palabras, “en la interpretación”. En el fondo, la fórmula de Lacan “el deseo es su interpretación” es equivalente a la que describe el proceso del análisis como un atravesamiento del fantasma. Pero este deseo de arrojar la máscara apunta a un deber particular, ese que se expresa en el adagio: “Allí donde eso era, yo (je) debo advenir”. Por lo tanto, se plantea asimismo el problema de la relación entre este deber y los imperativos del superyó. Entonces, por varias razones, Lacan afirma que la “Ética” se sitúa en la línea de pensamiento del seminario anterior.

En su primera lección, Lacan explica que el psicoanálisis puede tener algo que decir en materia de ética, después expone su “programa”. Contrariamente a la idea simplista, señala Lacan, según la cual bastaría reducir la morbosidad para que la falta se volatilice, nos encontramos en relación con el atractivo de la falta, lo que significa que la dimensión moral no echa raíces en otra parte más que en el deseo.

Lo primero que hay que examinar son los orígenes del superyó. ¿Se puede reconducir la génesis del superyó, pregunta Lacan, a la mitología laica de *Tótem y tabú*, al asesinato del padre, a esta *felix culpa* a la que debemos la emergencia de la civilización? Lacan sostiene que esta génesis no es solamente una psicogénesis ni una sociogénesis, y que es imposible de articular abstrayéndose del registro de la relación con el significante, de la ley del discurso. Según él, basta leer *El malestar en la cultura* para persuadirse ya de la oportunidad de la distinción entre cultura y sociedad, ya de “la originalidad de la conversión freudiana en la relación del hombre con el logos” (p. 15).

Si se considera que la experiencia psicoanalítica es también la que se resume en la ascesis freudiana *wo Es war, soll Ich werden*, surge la pregunta de si el verdadero deber del sujeto no es ir contra los imperativos del superyó. Pregunta que, aun cuando esté manifiestamente ilustrada

por el conflicto del obsesivo, sigue conservando su alcance universal. La justificación del deber como tal, no en tal o cual de sus mandatos sino en su forma impuesta, no incumbe solamente al filósofo, sostiene Lacan; se encuentra en el centro de una pregunta universal. ¿La tarea del psicoanalista se limita a responder a la demanda de no sufrir? Aquí encontrarán su lugar los ideales analíticos, y no faltan.

El primero es el que Lacan llama el ideal del amor médico. Para señalar su insuficiente simplicidad, Lacan recuerda el testimonio que Freud habría hecho a una persona que lo transmitió a Jones. “Después de treinta años de experiencia y de reflexión, siempre hay un punto al que no puedo dar respuesta, y es *Was will das Weib?* ¿Qué quiere la mujer?” (p. 18).

El segundo es el ideal de autenticidad. Si el análisis es una técnica de desenmascaramiento, supone esta perspectiva. Sólo que, señala Lacan, es un ideal a propósito del cual nos vemos llevados a plantear criterios clínicos muy finos. Para ilustrarlo, recuerda las observaciones sutiles de Helene Deutsch respecto de un tipo de personalidad cuya actitud entera está marcada por este acento que ella llama el *As if* (como si). Tocamos aquí un registro que sólo puede situarse en una perspectiva moral, y conviene medir, dice Lacan, hasta qué punto nos adecuamos a él.

El tercero es el ideal de no dependencia. Pero aquí debemos notar

que tanto por los medios que empleamos, como por los mecanismos teóricos que colocamos en un primer plano, la ética del análisis —pues hay una— entraña el borramiento [...] de una dimensión cuyo término basta decir para percatarse de lo que nos separa de toda la articulación ética que nos precede —el hábito, el buen o mal hábito (p. 20).

En Aristóteles, la ética es una ciencia del carácter, una dinámica de las costumbres. Es preciso leer su obra tan

ejemplar, dice Lacan, para medir la diferencia entre nuestros modos de pensamiento y los de una de las formas más eminentes de la reflexión ética.

Para apreciar la originalidad de la posición freudiana es indispensable, sostiene Lacan, destacar un cambio de actitud en la cuestión moral. En Aristóteles, el problema es el de un Soberano Bien, y veremos por qué le interesa acentuar la función del placer en la economía mental. Ahora bien, siempre es el placer el que constituye el punto de referencia de la teoría freudiana respecto de los dos sistemas, ϕ y ψ , las dos instancias psíquicas a las que llamó procesos primarios y secundarios. ¿Pero se trata de la misma función del placer?, pregunta Lacan. La diferencia es casi imposible de marcar, agrega, si no vemos lo que se produjo en el intervalo.

En la época de Aristóteles, el amo es algo muy distinto que el de la ficción hegeliana, que no es más que el signo de su desaparición. Por otra parte, poco tiempo antes de este término, en la estela de una revolución que afectó a las relaciones interhumanas, se eleva el pensamiento utilitarista. Es imposible, explica Lacan, calcular el hincapié que se hace en esta revolución en el término "real" sin referirse al término que se opone en Jeremy Bentham, el de "ficción". En el seno de esta oposición entre realidad y ficción, no siendo ésta, dice Lacan, "lo que es engañoso, sino, hablando con propiedad, lo que llamamos lo simbólico", se ubica el movimiento de báscula de la experiencia freudiana. Que el inconsciente freudiano esté estructurado en función de lo simbólico, que lo que se busca según el principio de placer sea el retorno de un signo, allí está, dice Lacan, eso cuya importancia hay que medir para poder también concebir cuál es, entonces, la función de la realidad. Para Aristóteles, el placer implica algo indiscutible en la medida en que, si hay en el hombre algo divino, es su pertenencia a la naturaleza. Para Freud, observa Lacan, todo lo que va hacia la realidad exige no sé qué atenuación,

apaciguamiento, de lo que es, hablando con propiedad, la energía del placer, en la medida en que se encuentra suspendida de las ficciones del deseo. Se sabe que el soñador no tiene una relación unívoca con su deseo, lo rechaza, no lo quiere; y aquí abordamos el estatuto del deseo como deseo en segundo grado, deseo del deseo. Lacan dedicará un buen número de sus lecciones a la oposición entre placer y realidad, que se articula lo mejor posible en esta fórmula: la ley moral es eso por lo cual se presentifica en nuestra actividad, en tanto estructurado por lo simbólico, lo real como tal, el peso de lo real. Esta fórmula sale de un largo comentario del "Entwurf",¹ que es, según Lacan, el punto de partida obligado para captar el alcance de la oposición principio de placer/principio de realidad en Freud. ¿Qué encontramos allí nosotros?

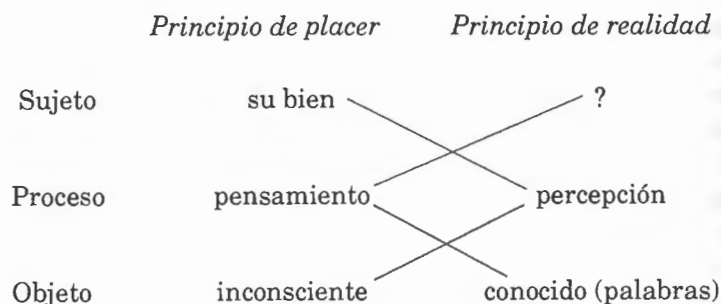
Si el principio de realidad gobierna el ejercicio del pensamiento, señala Lacan, sólo ejerce su función rectificadora respecto del principio de placer en la medida en que del pensamiento vuelve algo que logra articularse en palabras. Y porque lo que es conocido sólo puede conocerse en palabras lo que es desconocido se presenta con una estructura de lenguaje. Por lo tanto, hay que situar el inconsciente a nivel de elementos que son del orden del *logos*, un *logos* escondido en el corazón del lugar donde se ejercen los procesos primarios que sólo apuntan a la descarga, sea esta alucinatoria, en conformidad con el principio de placer. Vemos entonces establecerse, concluye Lacan, tres órdenes.

Hay, primero, un sujeto de la experiencia psíquica, que corresponde a la oposición principio de realidad/principio de placer.

1. Véase Sigmund Freud, "Entwurf einer Psychologie" (1895), en *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, traducido al francés por Anne Berman con el título "Esquisse d'une psychologie scientifique", en *La naissance de la psychanalyse*, París, PUF, 1956.

Hay, a continuación, un proceso de la experiencia que se divide según se trate de la percepción –ligada a la actividad alucinatoria, al principio de placer– o del pensamiento.

Finalmente, a nivel del objeto se oponen lo conocido y lo desconocido.



Las oposiciones percepción/pensamiento, conocible/no conocible dividen, entonces, lo que pasa a nivel del proceso y a nivel del objeto. ¿Qué pasa a nivel del sujeto?

A nivel del principio de placer, se le presenta al sujeto su bien como sustancia. Pero ¿cómo calificar el sustrato de la operación subjetiva? Lacan nos propone, por ahora, poner allí un signo de interrogación.

La respuesta no tardará. Desde la lección siguiente (III), se referirá a ella hablando de la intuición central, de orden ético, de la que Freud partió y que nos hace siempre volver a él, quien mantiene unido este mundo disperso que es la comunidad analítica. Se trata de la noción de Cosa, *das Ding*, a la que Lacan dedicará las lecciones IV y V. Sus elaboraciones al respecto son inseparables de la referencia constante al “*Entwurf*”. Algunos analistas hablaron del “desvío” que Lacan hace sufrir, por las necesidades de la causa, al pasaje del texto del “*Entwurf*”, donde Freud habla de la división del complejo del prójimo, *Nebenmensch*, en dos partes; una de las cuales consiste en las cualidades

variables, formulables como atributos, y la otra es constante y permanece unida a sí misma como una cosa. La observación es justa. Pero también se puede decir que la causa de Lacan es, en este caso, la de Freud: puesto que se trata de responder a una pregunta que sale de una lectura por otra parte literal del “*Entwurf*”.

El complejo del prójimo se divide, dice Lacan, entre lo que se encuentra y lo que se pierde en el rehallazgo, o que se encuentra en el origen situado en un primer afuera que no tiene nada que hacer con esta realidad en la que el sujeto tendrá a continuación que localizar los *Qualitätszeichen*, los signos de cualidad, que le indican que está en el buen camino para la búsqueda de su satisfacción. Allí hay algo, subraya Lacan, que, antes de la prueba de esta búsqueda, plantea el término, el fin y el objetivo. Se comprendió que allí yace *das Ding*, término que hay que entender con el acento que recibe en alemán de su oposición a *die Sache* (el asunto).

Freud habla de *Sachvorstellungen*, señala Lacan, pero no de *Dingvorstellungen*. *Sache* y *Wort*, que son muy cercanos, forman una pareja de oposición. *Das Ding* se sitúa en otra parte, afirma Lacan. Es un objeto que se trata de encontrar en tanto Otro absoluto del sujeto, por naturaleza extraño (*Fremde*), pero no se lo encuentra a él, sino a sus coordenadas de placer. No creo equivocarme al creer que se trata aquí del objeto donde el no ser del sujeto toma forma: el *objeto a*.² Sin algo que lo alucine en tanto siste-

2. El lector puede preguntarse cómo el mismo objeto puede ser a la vez falta (sobre lo que Lacan insiste aquí) y eso mediante lo cual el sujeto piensa colmar la falta del Otro (como es su función en el fantasma). La respuesta más clara aparecerá en el *Seminario II*: el sujeto se sirve de su propia falta –no sin sucumbir a la confusión entre el deseo del Otro y su demanda– para interpretar la falta del Otro.

Otra paradoja reside en que el *objeto a* es un más allá, un equivalente o, mejor, una alteración lacaniana del Soberano Bien y, en su totalidad, una negatividad alojada en el corazón mismo del sujeto.

ma de referencia, ningún mundo de la percepción logra ordenarse de manera válida, constituirse de manera humana. "El mundo de la percepción nos es dado por Freud como dependiente de esa alucinación fundamental sin la cual no habría ninguna atención disponible" (p. 68).

A este mismo lugar viene lo que alucina la Cosa, dice Lacan, se organiza igualmente algo que es a la vez lo opuesto, el revés y lo idéntico, a saber, la realidad del mandato, la cual en último término (cuando todo sea dicho y hecho) sustituye a esta realidad muda que es *das Ding*. En el punto donde se produce la alucinación según la inclinación del deseo, se produce igualmente, puede decirse, la *defensa* en que reside la esencia de este deseo.

La Cosa, sigue diciendo Lacan, se nos presenta en la medida en que *fait mot* [hace palabra] o, como se dice, *fai-re mouche* [dar en el blanco], y en el sentido en que *mot* [palabra] es esencialmente *no hay respuesta*. Lacan lo ilustra subrayando el empleo aislado que el francés reserva para ciertas formas especializadas del pronombre de llamado. ¿Qué representa la articulación fuera de nuestra voz de ese ¡Tú! (*Toi!*) que puede salir de nuestros labios en presencia de un otro para nosotros privilegiado, en torno del cual giran nuestras mayores preocupaciones y que, sin embargo, nos incomoda? Este ¡Tú! no es simple. Lacan lee en él la tentación de domesticar al Otro. "Tú contiene no sé qué defensa, y diría que en el momento en que es pronunciado, enteramente en ese Tú, y no en otro lado, reside lo que les presenté hoy como *das Ding*" (p. 72). Diría que en este Tú, el sujeto toca en el vacío que está en el corazón del Otro y que es igualmente el suyo. En resumen, este Tú de domesticación, y que no domestica nada, este Tú de vano encantamiento, como lo llama Lacan, de vana unión, y que es quizá la primera palabra que hace la Cosa, no denota nada. Corresponde, por contraste, a lo que respondemos cuando se nos imputa algo: ¡Yo! ¿Qué es, pregunta

Lacan, sino un Yo de disculpa, de rechazo, un Yo de muy poco para mí?

Ahora se plantea el problema de la relación entre la Cosa y la representación.

Lacan admite que la introducción de la Cosa es el fruto de cierta crítica textual de Freud, "cuyo apego al significante parece a veces asumir un giro talmúdico" (p. 74), pero Freud no articula en ninguna parte este objeto. Hecho que le parece tanto más notable cuanto que Freud tomó la *Vorstellung* bajo la forma en que se introduce en una filosofía trazada por la teoría del conocimiento, pero asignándole hasta el extremo el carácter al que los filósofos no pudieron decidirse a reducirla, "el de un cuerpo vacío, un espectro, un pálido íncubo de la relación con el mundo, un goce extenuado, que configura su rasgo esencial a través de toda la interrogación del filósofo. Aislándola en esta función, Freud la arranca de la tradición" (p. 77).

Con Freud, dice Lacan, somos conducidos a distinguir la articulación efectiva de un discurso, de una gravitación de las *Vorstellungen* bajo la forma de las *Vorstellungsrepräsentanzen* (representantes de la representación), que hacen de éstas elementos asociativos. *Das Ding*, "es otra cosa —es una función primordial, que se sitúa en el nivel inicial de instauración de la gravitación de las *Vorstellungen* inconscientes" (p. 79). Es decir que es eso a partir de lo cual dicha gravitación toma su impulso. Y Lacan agrega que a nivel de las *Vorstellungen*, "la Cosa no sólo no es nada, sino literalmente no está —ella se distingue como ausente, como extranjera" (p. 80).

A continuación, Lacan subraya la afinidad entre la constitución de la madre como objeto prohibido y la Cosa como falta de donde el movimiento de las representaciones toma su impulso. Freud ofrece, dice, el descubrimiento o la afirmación que la ley fundamental, esa por donde comienza la

cultura en la medida en que se opone a la naturaleza, es la ley de la interdicción del incesto.

Lo que encontramos en la ley del incesto se sitúa como tal a nivel de la relación inconsciente con *das Ding*, la Cosa. El deseo por la madre no podría ser satisfecho pues es el fin, el término, la abolición de todo el mundo de la demanda, que es el que estructura más profundamente el inconsciente del hombre. En la medida en que la función del principio del placer reside en hacer que el hombre busque siempre lo que debe volver a encontrar, pero que no podría alcanzar, allí yace lo esencial, ese resorte, esa relación que se llama la ley de interdicción del incesto (p. 85).

Es decir que esta ley es, por lo que se perfila más allá de todo bien, la retirada apodíctica, si no la abolición del Soberano Bien. "Tal es el fundamento, invertido en Freud, de la ley moral" (p. 88). El Soberano Bien, no más que la Cosa, no es, y sin duda a partir de esta retirada se engendra un goce soñado.

Pero si lo que el hombre busca es lo que *encuentra* sin alcanzarlo, no habrá, por lo tanto, nada sorprendente en definir lo real como lo que se encuentra en el mismo lugar. La ciencia, subraya Lacan, comenzó con la observación de las estrellas. Y no es una casualidad, considera, si la reflexión ética llega a su culminación en Kant y Sade en el momento en que la ciencia moderna vuelve a poner en tela de juicio este retorno de las estrellas al mismo lugar.

En Kant, encontramos la noción de un *Gute* (un bien) que Lacan no deja de acercar a *das Ding*, aunque sólo sea porque plantea el problema de la causa noumenal. A este *Gute* nada corresponde salvo el dolor, único elemento "patológico" respetable, retenible por la ética kantiana. En cuanto a la ley moral, ésta se reduce a la forma de la ley. En Sade, en cambio, la ley se reduce a su objeto: el derecho al goce. Derecho susceptible de formularse, como Lacan muestra, en una ley de la *naturaleza* (ni el filósofo

alemán ni el escritor francés pretenden trazar leyes de la *sociedad*) tan universal como la de Kant; ley de un goce que, por ser intolerable, se trastoca también en dolor.

No podemos soportar el extremo del placer, dice Lacan, en la medida en que consiste en forzar el acceso a la Cosa. Es lo que hace, señala, al carácter irrisorio, "maníaco" de las construcciones noveladas de Sade: "a cada instante se manifiesta el malestar de la construcción viviente, el mismo que hace tan difícil para nuestros neuróticos la confesión de algunos de sus fantasmas" (p. 100). Los fantasmas, en efecto, a partir de cierto umbral, no soportan la revelación de la palabra.

Esto nos conduce a la ley moral (que se produce en la frontera de la Cosa) en la medida en que se encarna en los diez mandamientos, que podemos interpretar, juzga Lacan —y que él interpreta efectivamente—, como leyes destinadas a mantener al sujeto alejado de toda realización del incesto, siempre que percibamos que su interdicción no es otra cosa que la condición para que subsista la palabra.

Se perfila, de este modo, una relación entre la ley moral, siempre viva en el corazón de los hombres que la violan cada día, al menos respecto de la mujer de su prójimo, y *das Ding*. Para expresarlo, Lacan cita el discurso de san Pablo referido a las relaciones de la ley con el pecado, la Epístola a los Romanos, capítulo VII, párrafo 7, pero realiza una modificación: pone *Cosa* en lugar de *pecado*.

Las lecciones del primer trimestre de este seminario ya contienen las principales tesis cuya fecundidad Lacan mostrará luego aplicándolas a diferentes campos, que van del amor cortés a la tragedia griega. A decir verdad, Lacan ya propone la teoría del amor cortés al final del seminario del 23 de diciembre de 1959, diciendo que para nosotros se trata saber lo que podemos hacer con esa condena [*dam*] que es la Cosa como hiancia en el centro de nuestro deseo, para transformarla en dama [*dame*], en nuestra dama. Por

consecuencia, la teoría de la sublimación es fácil: consiste en poner el objeto en el lugar de la Cosa. Así Lacan (p. 141) habla de la Cosa que se despliega en la caja de fósforos gracias al artificio de un coleccionista, Jacques Prévert. Lo sublime, puede decirse, constituye de alguna manera el último bastión de la Cosa, en el sentido de la Otra Cosa, en el campo fenoménico. En cuanto a las formas de la sublimación especificadas socialmente, históricamente, Lacan dice que los elementos *a*, elementos imaginarios del fantasma, ocultan, engañan al sujeto en el lugar mismo de *das Ding*.

El punto culminante de estos desarrollos referidos a la Cosa se sitúa en la siguiente tesis: la noción de sentido propio y, por lo tanto, la distinción entre sentido propio y sentido figurado carecen de fundamento. El significante no tiene sentido propio. Es como el vaso: creación de un vacío que deja la perspectiva de llenarlo. Lacan no dice de qué fuente se saca el agua con la que se lo llena. Pero la respuesta no causó casi dudas: de los elementos imaginarios del fantasma, es decir, de lo que se recorta del cuerpo propio para simbolizar y a la vez materializar el más allá del objeto. La Cosa sería entonces el vaso mismo: un vacío hecho con un agujero.

En toda forma de sublimación, prosigue Lacan, el vacío será determinante. Todo arte se caracteriza por cierto modo de organización alrededor de ese vacío. La religión es una manera de evitar ese vacío, de *respetarlo*. Para el discurso científico, en la medida en que se origina en el de la sabiduría, de la filosofía, adquiere su pleno valor del término que utiliza Freud a propósito de la paranoia y de su relación con la realidad psíquica: *Unglauben*. Así como en el arte hay *Verdrangung* (represión de la Cosa), en la religión hay sin duda *Verschiebung* (desplazamiento), en el discurso de la ciencia, donde se perfila el ideal del saber absoluto, se trata, hablando con propiedad, de *Verwerfung* (forclusión).

Más tarde, Lacan retoma la cuestión de la relación entre el goce y la ley. Nota que no solamente el asesinato del padre no abre la puerta al goce, que la presencia de éste se suponía que prohibía, sino que refuerza la interdicción. Hay allí una falla en el mito freudiano. Éste no explica lo que Lacan llama la “falla prohibitiva”, en el sentido de la persistencia de la interdicción después de la supresión del obstáculo.

Por esta falla pasa, dice, un objetivo que no es de placer, ni de bien —el mío o el del otro— sino de goce. Goce que Freud, en un pasaje de *El malestar en la cultura* reproducido por Lacan (p. 223), describe en términos propiamente sadecianos: “El hombre intenta satisfacer su necesidad de agresión a expensas de su prójimo, de explotar su trabajo sin compensación, de utilizarlo sexualmente sin su consentimiento, de apropiarse de sus bienes, de humillarlo, de infligirle sufrimientos, de martirizarlo y de matarlo”.

Este goce que es un mal porque implica el mal del prójimo hace retroceder a Freud frente al mandamiento cristiano. Retrocede ante la maldad del prójimo:

Pero, por lo tanto —sigue Lacan—, habita también en sí mismo. ¿Y qué me es más próximo que ese prójimo, que ese núcleo de mí mismo que es el del goce, al que no oso aproximarme? Pues una vez que me aproximo a él —éste es el sentido de *El malestar en la cultura*— surge esa insondable agresividad ante la que retrocedo, que vuelvo en contra mío, y que viene a dar su peso, en el lugar mismo de la Ley desvanecida [en el sentido de olvidada o desconocida], a lo que me impide franquear cierta frontera en el límite de la Cosa (p. 225).

La Cosa se sitúa, entonces, más allá de la falla prohibitiva, donde se producen los frenos retorsivos y donde se afirma su inaccesibilidad como objeto del goce.

Las necesidades del hombre se alojan en lo útil, dice Lacan. Hasta allí, ninguna dificultad. Pero en la cosa producida, en esta riqueza —correlativa de alguna pobreza—

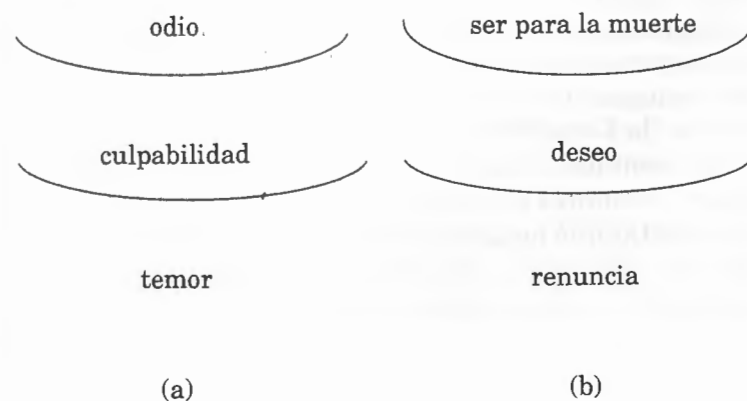
hay, al comienzo, algo distinto que su valor de uso: está su utilización de goce. Desde entonces, el bien no está simplemente en el nivel del uso, sino que se sitúa en el hecho de que un sujeto puede disponer de él. El dominio del bien, constata Lacan, es el nacimiento del poder. O mejor, disponer de sus bienes es tener el derecho de privar de ellos a los otros. Si se recuerda que el que priva, a la inversa del agente de la castración como del de la frustración, es una función imaginaria —es el semejante donde el yo se aliena originariamente—, se entiende este hecho de experiencia subrayado por Lacan: lo que se llama defender sus bienes no es otra cosa que protegerse a sí mismo de gozar de ellos. La duplicidad profunda del bien en tanto que no es, según Lacan, simplemente bien natural, respuesta a una necesidad, sino poder posible, poder de satisfacer, hace que toda la relación del hombre con lo real de los bienes se organice en función del poder del otro, del otro imaginario. En la medida en que implica el nacimiento del poder, la dimensión del bien constituye, a los ojos de Lacan, una muralla poderosa en la vía de nuestro deseo. Es, según él, la fuente de ese malestar singular que caracteriza la relación con el otro y que la lengua alemana denomina *Lebensneid*. No son celos ordinarios, “son los celos que nacen en un sujeto en relación al otro, en la medida en que se supone que ese otro participa de cierta forma de goce, de sobreabundancia vital, percibida por el sujeto como lo que él mismo no puede aprehender” (p. 285). Y Lacan agrega: “Estamos entonces en la frontera misma. ¿Qué nos permitirá cruzarla?”

“Hay sobre esta frontera otro punto de atravesamiento que puede permitir localizar con precisión un elemento del campo del más allá del principio del bien. Ese elemento, les dije, es lo bello” (p. 286).

Lo bello incita a Lacan a hacer esta observación pertinente: la referencia a lo bello, por ejemplo a tal canción o a tal paisaje, se produce en el análisis en el momento en que surge una inconfesable pulsión asesina. Pero su teoría de

lo bello se articula de parte a parte con un comentario de *Antígona*,³ donde hace especial hincapié en el sentimiento de lo bello que se apodera del coro al ver los esponsales ineluctables de la jovencita terriblemente voluntaria con la muerte, o más bien la “segunda muerte”. Esta expresión tiene el mismo sentido que le da Sófocles, a saber, la muerte que Creonte se ensaña en infligir a Polinices más allá de su muerte física. Es también lo que ambiciona el crimen sadeano. Pero la muerte física misma es para Antígona la segunda muerte, en cuanto, asumida independientemente de toda consideración del bien, ya había penetrado la vida.

El terreno está ahora preparado para hablar de una ética que no está más allá del bien y del mal, lo que sería a los ojos de Lacan un escamoteo, sino más allá del único bien, una ética que sería la del deseo, la ética del psicoanálisis. Las palabras de Lacan sobre el tema pueden resumirse en un esquema al que alude Jacques-Alain Miller (p. 369):



3. No se podría leer mejor este comentario de lo que lo hizo Philippe Lacoue-Labarthe en “De l’Éthique: à propos d’Antigone”, en *Lacan avec les philosophes*, Bibliothèque du Collège international de philosophie, París, Albin Michel, 1991.

Estas dos figuras representan respectivamente la posición del hombre común (a) y la del héroe (b). No se trata, según Lacan, de una oposición (la posición del héroe está abierta a todos), sino precisamente del llamado a un pasaje de una posición a la otra.

El seminario concluye con algunas proposiciones; la siguiente es la más importante: "Propongo que de la única cosa de la que se puede ser culpable, al menos en la perspectiva analítica, es de haber cedido en su deseo" (p. 379).

Esta aserción –hecha para ver "qué produce en los oídos de los analistas"– fue rápidamente transformada en un imperativo, una especie de onceavo mandamiento: *No cederás en tu deseo*. Es decir, hasta qué punto la ética del psicoanálisis fue recuperada por el superyó. Y sin embargo, ¿con qué tratamos constantemente en el síntoma y la repetición sino con deseos divorciados de la voluntad?

Lacan dijo varias veces que si tuviera que redactar él mismo uno de sus seminarios, éste sería *La ética del psicoanálisis*, lo que prueba que consideraba el psicoanálisis esencialmente como una ética. El único que, por lo que sé, realiza plenamente el proyecto de una ética sin obligación. Mejor, parte justamente de que la obligación no necesita una ética para imponer su forma: esa misma donde Lacan localiza "la Cosa freudiana".

Este seminario merece ser releído hoy cuando se multiplican los comités de ética, que no hacen más que traducir un malestar que no podrían resolver, y cuando varios filósofos no encuentran nada mejor que decir al respecto que predicar el retorno a Aristóteles.

8. LA TRANSFERENCIA* (1960-1961)

En el momento en que Lacan daba este seminario, era habitual comparar al analista con un espejo sin tachas sobre el cual el paciente proyectaba sus fantasmas. La función del analista consistía, entonces, en detectar estos fantasmas y señalárselos a su paciente. Según uno de mis maestros de aquella época, el análisis se dividía en dos tiempos: un tiempo para "divagar", es decir, para dejar el campo libre a las asociaciones de ideas, y un tiempo para "razonar", es decir, para hacer el balance de lo que estas asociaciones revelaban de "subjetivo", en el sentido de una interferencia fantasmática o transferencial en la relación con la realidad.

El seminario sobre el deseo y su interpretación puso fin a esta concepción. Si el analista, dice Lacan, no responde a la demanda, a diferencia del médico, es para preservar el vacío donde el deseo se determina en el Otro. El análisis no es una situación en la que transferencia y contratransferencia se corresponden. Lo que se presenta como situación es una falsa situación. La referencia a la contratransferencia es una coartada respecto de lo que constituye el verdadero eje del análisis, a saber, el deseo del analista. En efecto, se sabe que esta afirmación –que el deseo del analista es el eje del análisis– deriva del principio según el cual el deseo es el deseo del Otro. También hace falta que el analista

* Jacques-Alain Miller estableció la transcripción de este seminario en Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre VIII: le transfert*, París, Seuil, 1991. Las páginas mencionadas en este capítulo remiten a esta edición.

sepa limitar el suyo a no ser más que el espacio donde resuena el che vuoi? En este sentido, sí puede decirse que debe velar por evitar la contratransferencia, es decir, velar por que su propio deseo sólo intervenga en la dirección de la cura.

Consiguientemente, cae la concepción de la transferencia como dinámica intersubjetiva: puesto que se trata de la relación con el analista no en tanto que es un otro, sino en tanto que ocupa el lugar del Otro como lugar del lenguaje. Lacan, quien decía que no había más que un sujeto que habla para otro sujeto que habla, se limita en lo sucesivo a la primera mitad de su formulación.

Falta saber por qué la relación discursiva con aquel que ocupa el lugar del Otro es capaz de engendrar un amor lleno de transferencia, y en qué consiste este amor. Éstas son las preguntas a las que Lacan se propone responder en este seminario que empieza con un comentario del Banquete de Platón y que termina con consideraciones relativas a lo que debe ser el deseo del analista.

El descubrimiento del narcisismo condujo a algunos analistas a interrogarse sobre el “milagro” del amor objetual: ¿qué hace que el sujeto no se quede en la investidura de este primer objeto que encuentra en su yo? El discurso de Fedro dará a Lacan la oportunidad de responder a esta pregunta.

La respuesta puede resumirse en estos términos. En el amor, el otro es puesto en la mira como objeto sobre el cual se proyectan nuestros fantasmas, que buscarán satisfacción en él. Pero, más allá de esta constitución del otro como objeto del deseo, persiste una interrogación sobre el ser del Otro, que es también el nuestro. Como muestra la evocación de Fedro del amor admirable de Aquiles por Patroclo, este ser del Otro se alcanza por una sustitución, una mutación que, en el lugar del amado, hace aparecer al amante. El “milagro del amor” tiene lugar, dice Lacan, porque tal es la vía para alcanzar el ser del Otro más allá de los fantasmas donde se objetiva. Como se interesa por la metáfora en todas partes donde hay sustitución, Lacan hablará de la esencia metafórica del amor. Lo importante, sin embargo, es señalar que se trata de una mutación no

inter sino intrasubjetiva —Aquiles no salió de sí mismo para tomar el lugar de Patroclo—, y que el ser del amante es el de una falta de la que este último no conoce el objeto, no más de lo que el amado sabe lo que tiene y que le atrae este amor. Pero, como señala Lacan, Freud identifica la falta al final de sus análisis como castración o como *Penisneid*. Por lo tanto, se trata de saber si como analistas nuestro acceso a ese ser del Otro es o no el del amor.

El discurso de Pausanias, cuya psicología es la de un rico preocupado ante todo por las buenas inversiones, dará lugar a un comentario truculento que le permitirá a Lacan ofrecer la única explicación convincente que conozco del hipo de Aristófanes, y que no desmiente el juego repetido al que se consagra Platón sobre la isología *Pausaniou-pausamenou*, a saber, que el gran poeta cómico se desternillaba de risa.

Recordamos el mito que Platón pone en boca de Aristófanes sobre el amor como pasión que atrapa los trozos del hombre que somos, cada trozo para el otro trozo perdido desde que, irritado por nuestro orgullo, Júpiter cortó en dos las esferas que constituíamos. Lo que hay de único y de sorprendente bajo la pluma de Platón, subraya Lacan, es que la posibilidad del apaciguamiento amoroso se encuentra en él referida, como en el pequeño Hans, a una operación sobre los genitales, que lo hace pasar a la faz anterior. Platón parece divertirse al hacer un ejercicio cómico sobre su concepción del mundo y del alma del mundo. No obstante, nos muestra, según Lacan, que la larga adhesión a esta forma del *sphairos* donde nada sobrepasa ni se deja enganchar, tiene sus fundamentos en la estructura imaginaria. ¿Pero entonces, pregunta, a qué se debe esta adhesión en lo que tiene de afectivo sino a la forclusión (*Verwerfung*) de la castración?

El comentario de Lacan se distingue de todos los comentarios que hasta entonces se hicieron del *Banquete* por el acento que pone en la articulación entre los discursos

pronunciados en el simposio y la irrupción de Alcibíades. Las dos formulaciones despejadas más arriba —que el milagro del amor se produce porque tal es la vía de acceso al ser del Otro y que la falta que allí se confiesa se manifiesta al final del análisis como castración o como *Penisneid*— nos permiten pasar sin demora al análisis que hace Lacan de lo que pasa entre Alcibíades y Sócrates.

El elogio de Sócrates por Alcibíades tiene una significación que escapa a su autor pero que Sócrates no deja de señalar: Alcibíades le pide a Agatón que lo ame únicamente a él. Director experimentado, Platón no puede impedir, en cuanto se trata de hacer entrar en juego el discurso del Otro, que no haya más que uno: hay otros dos. Es decir que como mínimo son tres. Pasamos, dice Lacan, a otro registro que el del discurso de Diotima, que definía el amor como una relación dual que tiene como fin la captura de la esencia de lo bello. Aquí estamos frente a una triplicidad inherente a la relación del sujeto hablante con lo simbólico en la medida en que es esencialmente distinto de lo imaginario y de su captura.

Lacan apunta a reunir esta tipología triple sobre el tema del amor. De allí que destaque ese objeto llamado *ágalma*.

El elogio de Alcibíades, que a primera vista no agrega nada esencial a los precedentes, a saber, que lo que cada uno busca en el amor es lo que el Otro contiene de *erómenos*, de deseable, está centrado, observa Lacan, en la célebre comparación de Sócrates con un objeto de embalaje que tiene el aspecto del sileno, pero donde se esconde la divina *ágalma* que Alcibíades fue el único en vislumbrar. Y por esta indicación topológica, Alcibíades nos aleja de la dialéctica de lo bello como guía en la vía de lo deseable. Nos desengaña, dice Lacan, y nos desengaña a propósito de Sócrates mismo.

Lacan se refiere primero a un verso de Eurípides, en *Hécuba*, que lo impresionó, dice, poco antes del período en que decidió atribuir al falo una función esencial en la arti-

culación entre la demanda y el deseo. Al describir Delos, Hécuba evoca una palmera. Esta palmera, dice, es *ὠδῖνος ἄγαλμα δίας*.¹ Se trata del alumbramiento de Apolo; la palmera es el *ágalma* del dolor de la divina. Aquí Lacan rechaza la traducción de este término por “ornamento” o “adorno”, o incluso, como se ve a menudo en los textos, por “estatua”. Lo que hay que entender en este término es el acento fetichista puesto en el objeto, en tanto que el fetiche mismo es algo muy distinto que una imagen o un ícono. Si digo de fulano, señala Lacan, que “lo vuelvo mi ídolo”, esto no significa que haga una reproducción de él o de mí mismo, sino algo distinto donde se concentra no sé qué potencia que me hace caer bajo sus órdenes, según las palabras de Alcibíades, y donde se puede escuchar como un efecto del *che vuoi?* Después de todo, el *ágalma* sería más bien un exvoto, una trampa del deseo del dios.

Y Lacan afirma que se trata, precisamente, de eso cuya función nosotros, analistas, descubrimos con el nombre de objeto parcial, en la medida en que es pivote, centro, clave del deseo humano. Conviene precisar, sin embargo, que se trata de este objeto en tanto que aparece y de repente se oculta en el mundo de los fenómenos donde hay que volver a encontrarlo. El ejemplo de la palmera del que Lacan partió lo muestra, así como los otros ejemplos de los que se vale a menudo: el autómatas representado por Dalí en *La regla del juego* de Renoir, el cofrecito de avaro, etc.

Se trata, dice Lacan, de saber por qué el sujeto con el que tenemos un lazo de amor es también el objeto de nuestro deseo. Si ponemos en evidencia la relación de amor, dejando a la sombra su punto de anclaje, su centro de gravedad, es imposible decir al respecto algo que no sea escamoteo, ese mismo que Lacan denuncia en la idea de la oblatividad cuando

1. Eurípides, *Œuvres complètes*, texto establecido y traducido por Louis Méridier, Les Belles Lettres, t. II, p. 199, versos 460 y 461.

se hace de él el correlativo ético obligado del acceso a un verdadero amor que sería plenamente genital.

En torno de este punto, es decir, la interferencia del deseo en la relación amorosa, debe hacerse en el análisis o fuera del análisis la división entre dos perspectivas sobre el amor (pero aquí se puede igualmente hablar de dos perspectivas sobre la ética), que Lacan caracteriza muy claramente:

Una ahoga, deriva, enmascara, elude, sublima todo lo concreto de la experiencia en ese famoso ascenso hacia un bien supremo del que sorprende que todavía podamos conservar en el análisis vagos reflejos insignificantes, con el nombre de oblatividad, esa especie de amar-en-Dios, si puedo decir, que estaría en el fondo de toda relación amorosa. En la otra perspectiva, y la experiencia lo demuestra, todo gira en torno de este privilegio, de este punto único, que está constituido en algún lado por lo que no encontramos más que en un ser cuando amamos de verdad. Pero ¿qué es eso? Justamente *ágalmata*, ese objeto que aprendimos a circunscribir en la experiencia analítica (p. 177).

Queda la siguiente pregunta: ¿si Alcibíades sabe que Sócrates lo ama, por qué necesita un signo de su deseo? ¿Qué significan sus maniobras de seducción?

A este misterio de la exigencia de Alcibíades corresponde, según Lacan, la conducta de Sócrates. Todo nos indica que el rechazo de Sócrates de entrar él mismo en el juego del amor está estrechamente ligado al hecho de que él *sabe* las cosas del amor. Es incluso, dice, lo único que *sabe*.

Cuando se dispone de esta clave, dice Lacan, las palabras de Sócrates adquieren todo su sentido. Sócrates se niega a ser, desde cualquier punto de vista, el deseable, lo que es digno de ser amado. Además, la sustitución del amante por el amado no tiene lugar en él. No se manifiesta como *erastés* en el lugar del *erómenos*. En la medida en que esta sustitución implica que se acepta como amado

inconscientemente, la “metáfora del amor” no se produce. La esencia de Sócrates es ese *oudén*, ese vacío, que representa su posición central. También se ausenta en el punto en que se marca la codicia de Alcibíades.

Si el mensaje socrático, explica Lacan, se refiere al amor, no parte en sí mismo de un centro de amor. Sócrates nos es representado como un *erastés*, un deseante, pero nada está más alejado de su imagen que la irradiación del amor que parte del mensaje crístico.

Con esta “reflexión sobre [...] [la] relación del amor con algo que, de siempre, se llamó el eterno amor” (entiéndase: los *agálmata* que el sujeto busca eternamente en el Otro, punto supremo donde se anula en el fantasma), termina la primera parte del seminario sobre la transferencia. La segunda, que se extiende del 1 de marzo al 26 de abril, estará sobre todo consagrada a situar el objeto del deseo respecto de la demanda.

La transferencia en última instancia, según la doctrina analítica, es una manifestación del automatismo de repetición. El comentario del *Banquete* la introdujo por otro lado. Se trata ahora, dice Lacan, de reunir las dos vías de acercamiento.

La presencia del pasado: tal es la realidad de la transferencia. Pero es una presencia en acto, señala Lacan, una reproducción. Implica, entonces, algo creador, y llegamos aquí al punto en que la transferencia aparece como fuente de ficción.

¿Qué se finge en esta ficción?, pregunta Lacan. ¿Y para quién se finge?

Si no se responde, observa Lacan, *para la persona a quien uno se dirige*, es porque no se puede agregar el *que sabe*. Esto no impide que todo lo que sabemos del inconsciente gracias al sueño nos indique que algunos fenómenos psíquicos se producen para ser escuchados, justamente entonces, para ese Otro que está allí, aun cuando no se sepa.

Este hecho es constitutivo, afirma Lacan, y nos invita, al mismo tiempo, a no ahogar el fenómeno de la transferencia en la posibilidad general de repetición que constituye la existencia como tal del inconsciente.

Aunque Lacan no lo diga explícitamente, la transferencia sería en resumidas cuentas lo que de la repetición se destina a ser escuchado. Eso por lo que, como subraya Lacan recordando una última vez la confesión de Alcibíades, la transferencia se parece a una búsqueda de la verdad. Y no es casualidad si Sócrates le responde a Alcibíades con una interpretación que quizá haya que retomar,² pero que significa esto: Tu deseo es aún más secreto que todo el develamiento al que acabas de entregarte.

Porque el deseo, en su raíz y su esencia, repite Lacan, es deseo del Otro (allí justamente está el resorte del nacimiento del Amor), y se manifiesta siempre en la medida en que no sabemos, como a Lacan le gusta ilustrar refiriéndose al poema *Booz endormi*.³ En la medida en que lo que Sócrates desea él no lo sabe, en la medida en que su deseo es el deseo del Otro, Alcibíades es poseído por un amor del que se puede decir que el único mérito de Sócrates consistió en designarlo como amor de transferencia, y remitirlo así a su verdadero deseo.

Como se ve, la confesión de Alcibíades constituye la reproducción de un amor pero destinado esta vez a ser escuchado. Alcibíades lo dice él mismo, incluso antes de comenzar: los que no son capaces ni dignos de escuchar —los esclavos que están allí— que se tapen las orejas, porque hay cosas que es mejor no escuchar si no se está en condiciones de recibirlas.

2. Para una apreciación justa de esta "interpretación", me parece útil tener en cuenta que la pederastia se había vuelto un campo, si se puede decir, deportivo, donde el espíritu de competencia de la aristocracia podía expresarse.

3. Booz, para quien el deseo de tener una prole de Ruth dormida a su lado adquirió la figura de una voluntad divina.

Esta última alusión al *Banquete* le permite a Lacan hacer aparecer el deseo del analista como resorte y eje de la transferencia. Además, después de una crítica ruinosa de las teorías de la contratransferencia, pero de la que resulta que los analistas están atrapados en la misma confusión que padecen los neuróticos entre deseo y demanda, procede a la elucidación de sus relaciones. Empresa que equivale a un nuevo recorrido en la teoría analítica de las pulsiones.

Empezando por la demanda más primitiva, la de ser alimentado, nada corresponde mejor, en apariencia, que la demanda de dejarse alimentar. Sin embargo, Lacan señala que en el encuentro de estas dos demandas yace el ínfimo *gap* donde se expresa el fracaso preformado de su confrontación. Este fracaso consiste en que justamente no es un encuentro de tendencias sino de demandas. En el primer conflicto que estalla en la relación de alimentación, se manifiesta que esta demanda está subtendida por un deseo que la desborda, y que para que este deseo no se extinga el sujeto que tiene hambre, por el hecho mismo de que a su demanda de alimentarse responde la demanda de dejarse alimentar, no se deja alimentar.

Se observará, de paso, que Lacan retoma aquí la idea de una amenaza de la desaparición del deseo que critica en Jones. Sin embargo, esta idea no tiene el mismo alcance en uno y en otro. En Jones, se trata de una concepción biológica del deseo y de una amenaza fundamental simbolizada por la amenaza de castración, mientras que aquí se trata de una amenaza de extinción por el hecho mismo de la respuesta a la demanda. Por otra parte, después de haber localizado en la *afánisis* una desaparición no del deseo sino del sujeto ligado a su relación con el significante, Lacan —durante su interpretación del sueño del paciente de Ella Sharpe, ese hombre que se ausentaba constantemente— se ve conducido a mostrar que el sujeto se sirve de esta

desaparición como de un mecanismo de defensa: se refugia en ella. Esta idea será confirmada a continuación.

Sea como fuere, la pregunta esencial es la siguiente: ¿de dónde viene la sexualización del deseo oral?

La primera respuesta de Lacan no deja casi dudas. En la medida en que se sitúa en el intervalo entre estas dos significaciones de la demanda, el seno –pero también puede ser el biberón– se sexualiza, porque más allá de su función como expresión de necesidad, esta demanda es una demanda de amor. Veremos, no obstante, que luego Lacan sostendrá que a partir del “deseo genital”, en tanto que se enraiza en la castración, el objeto pregenital se sexualiza por retroacción, y no sólo retroactivamente.

Sea como fuere, el carácter sexual de la demanda oral, dice Lacan, se testimonia lo mejor posible en el hecho de que ésta es canibalismo. Esto nos recuerda que alimentarse está ligado para el hombre a la buena voluntad del Otro, y que no es solamente de la buena voluntad del Otro que el sujeto primitivo tiene que alimentarse, sino, aunque parezca imposible, del cuerpo de aquel que lo alimenta. Ahora bien, la relación sexual, observa Lacan, es eso por lo cual la relación con el Otro desemboca en una unión de los cuerpos, y la unión más radical es la absorción original a la que apunta el horizonte del canibalismo, que caracteriza la fase oral por lo que es en la teoría analítica.

El deseo oral –que, por otra parte, da al *nipple*, al pezón, su carácter de maravilla, de *ágalma*– puede invitarnos por su dimensión de devoración a asimilarlo a una perversión natural: recordemos el ejemplo de la mantis religiosa devorando la extremidad cefálica del compañero macho. Pero Lacan dedica a la crítica de esta idea de una perversión o de un goce animal páginas que merecen una lectura tanto más atenta cuanto que ponen de relieve los caracteres específicos del deseo humano (pp. 249-254).

Con la fase anal, continúa Lacan, asistimos a una inversión del sentido de la demanda. Allí se le pide al sujeto

que dé algo que satisfaga, llegado el caso, la espera del educador materno. El regalo excrementicio forma parte de la teoría más antigua del análisis.

La ocasión de mostrar que el campo del erotismo anal es el verdadero campo de la oblatividad es demasiado bella para que Lacan no la atrape. Esto se verifica particularmente en el obsesivo. Atrapado en el perpetuo vértigo de la destrucción del otro, no hace nunca lo suficiente para que el otro se sostenga: todo para el otro.

El estadio anal se caracteriza porque el sujeto sólo satisface una necesidad para la satisfacción de un otro. La consecuencia, dice Lacan, es que el margen que queda al sujeto, dicho de otra manera, el deseo, es en esta situación simbolizado por lo que conlleva la operación: el deseo, literalmente, se va al cagadero. Encontramos la simbolización del sujeto como lo que se va a la pelela o al agujero en la experiencia profundamente ligada a la posición del deseo anal.

¿Pero entonces, pregunta Lacan, qué ocurre con lo sexual y con la pulsión sádica que se conjuga con el erotismo anal?

Hay una dimensión sádico-oral que ya encontramos en el tema de la devoración: es la presencia de la boca abierta de la vida. Hay en el estadio anal, donde el otro como tal adquiere plenamente predominio, un reflejo de este fantasma. Planteado como segundo término, el otro, dice Lacan, debe aparecer como existencia ofrecida a esta hiancia. Un sufrimiento muy particular se implica allí: un sufrimiento *esperado* por el otro. La suspensión del otro imaginario por encima del abismo del sufrimiento forma la cima y el eje de la erotización sadomasoquista.

Lo que se constituye en el estadio anal como estructura sádica o sadomasoquista marca, dice Lacan –y lo que dice aquí va más bien en el sentido de la existencia de una sexualidad pregenital antes de toda retroacción–, el ascenso hacia el estadio genital (p. 243). El eros humano, el deseo en su plenitud normal, dice, por oposición a lo que

se sitúa como tendencia o como necesidad, como pura y simple copulación, se inicia en la relación con el otro que sufre la espera de esta amenaza suspendida, de este ataque virtual, que caracteriza lo que se llama la teoría sádica de la sexualidad, "cuyo carácter primitivo conocemos en la gran mayoría de casos individuales".

¿Qué podemos decir ahora del estadio pregenital?

Lacan recuerda primero lo que nos enseña Melanie Klein, a saber, que el cuerpo materno como continente universal está habitado por todo tipo de ocupantes, no en estado de fragmentación, sino con el privilegio que les da el deseo de la madre. Entre sus ocupantes, con la vara de los cuales se mide el sujeto, se encuentra, cuando el niño apenas comienza a hablar, un objeto "nocivo" que goza de un valor particular, a saber, el falo paterno. Aquí se aclara la contradicción que señalamos arriba respecto del carácter retroactivo o no de la sexualidad pregenital, puesto que, tanto para Lacan como para Melanie Klein, el falo entra en juego mucho antes de la fecha que se asigna clásicamente al Edipo.

Lacan menciona, a continuación, la observación del pequeño Hans, de la que recordamos hasta qué punto su *hacer-pí* estaba valorizado por las mujeres, empezando por su madre, mientras que su deseo era rebajado.

Luego de este doble recuerdo, expone dos tesis. Por un lado, el falo no es el homólogo del objeto *a minúscula* imaginario, donde disminuye la plenitud del Otro, no es una especificación de lo que habría sido antes el objeto oral, después el objeto anal. Por otro lado, a nivel del deseo genital, el enigma del deseo del Otro se anuda con el enigma estructural de la castración, lo que Lacan intenta mostrar mediante un comentario del cuadro *Psiche sorprende Amore*, del pintor manierista Jacopo Zucchi.

Psique se presenta armada con un sable. ¿Se trata de castrar a Eros? No, responde Lacan. Zucchi tomó lo que constituye la originalidad de la escena del texto de Apule,

yo. Aunque no se trata en este texto de las relaciones del hombre y de la mujer, sino de las del alma y del deseo. Se podría, incluso, hacer al respecto, sugiere Lacan, toda una fenomenología del alma desgraciada comparada con la conciencia calificada con el mismo nombre. El valor de esta imagen, considera Lacan, es mostrarnos que hay una sobreimposición, un centro común entre el alma y el punto de producción del complejo de castración en la medida en que está estructurado en su dinámica instintiva por el significativo. En efecto, Psique sólo comienza a vivir como Psique, es decir, como sujeto de un *pathos* que es, hablando con propiedad, el del alma, cuando el deseo que la colmó la abandona. En ese momento comienzan las aventuras de Psique.

Con Freud el psicoanálisis estuvo firme en ese punto, dice Lacan. El mensaje de Freud se terminó con el testimonio de que hay un término último al que se llega cuando se logran reducir todos los caminos de su resurgimiento, de sus repeticiones inconscientes, y es la *roca de la castración*, en el hombre como en la mujer —el término *Penis-neid* sólo es, según Lacan, una de las sujeciones del complejo de castración—.

¿Cómo se concibe este complejo? Como respuesta a esta pregunta, Lacan recuerda la crítica que hizo durante su seminario sobre el deseo y su interpretación (no se entiende por qué el editor habla de una crítica a la última sesión de este seminario) del famoso sueño de Ella Sharpe. Surge de esta crítica que, lejos de que el temor de la *afánesis*, como desaparición del deseo, se proyecte en la imagen de la castración (como dice Jones), la determinación del falo como significativo de la falta en la mujer empuja, por el contrario, al sujeto a refugiarse allí, a meterse su deseo en el bolsillo para conservar el símbolo.

La originalidad de Lacan reside aquí en la introducción del punto de vista del ser. El sujeto prefiere ser el falo en lugar de seguir el movimiento que se expresa perfectamen-

te en la inflexión de la frase "No es sin tenerlo", con lo que se dice allí de una negación del ser seguida de una afirmación de alguna manera atenuada del tener.

Después de recordar esto, Lacan agrega que las flores que figuran en el cuadro de Zucchi delante del sexo de Eros están marcadas por semejante abundancia sólo para que no pueda verse que detrás no hay nada; de manera que lo que Psique está a punto de cortar desapareció ante ella.

Pero entonces, ¿no nos alejamos de la temática del alma y del deseo para volver a caer en la de las relaciones entre el hombre y la mujer? Afirmarlo sería olvidar que si *phi*, el falo como significante, tiene un lugar, es precisamente el del punto donde en el Otro desaparece la significancia. Sin duda se puede escribir este significante, aunque sólo entre paréntesis, diciendo que es el significante del punto en que el significante falta. Por eso puede volverse idéntico al sujeto mismo en el punto en que podemos escribirlo como sujeto tachado.

Lacan se autoriza en esta función del falo para señalar que, al poner el florero con flores delante del falo faltante, el pintor anticipó tres siglos y medio la imagen llamada del florero invertido, que él utilizó para articular la dialéctica de las relaciones del yo ideal y del ideal del yo.

La lección siguiente, del 19 de abril, está enteramente dedicada al lugar que toca en la psique al falo como significante de la falta del significante, simbolizado por ϕ .

Como el sujeto no puede abordar el órgano más que por el lado del significante, subraya Lacan, puede imaginar, para retomar el ejemplo del pequeño Hans, que se lo atorzilla o lo desatornilla. *Phi* minúscula designa el falo imaginario interesado concretamente en la economía psíquica a nivel del complejo de castración, donde lo encontramos primero.

ϕ es un símbolo innombrable que se produce en el lugar en que se produce la falta de significante, recuerda Lacan.

Hablar de un significante faltante no tiene sentido, señala, si nos referimos al sistema significante. Pero hay una falta de significante cuando hay pregunta. Es una falta para el sujeto en el Otro, y no en el lenguaje.

Se conoce en el niño el carácter fundamental de la aparición de la pregunta como tal. Un día u otro el sujeto se encontrará en el "¿qué soy yo?". En las páginas sobre la *condición humana*, que son indispensables si se quiere saber de qué trata la diferencia entre el yo ideal y el ideal del yo (pp. 281-285), Lacan muestra que no hay otra respuesta a esta pregunta a nivel del Otro que el "déjate ser". Toda precipitación dada a la respuesta no es más que un "abandono el sentido de este déjate ser".

En todo caso, lo que está en juego en toda pregunta planteada no está a nivel del "¿quién soy?", sino a nivel del Otro y bajo la forma del "¿qué quieres?". Se trata, en este punto preciso, de saber lo que deseamos planteando la pregunta. Y aquí interviene, aclara Lacan, la falta de significante de la que se trata en el ϕ del falo. En el fondo, se puede decir que tras el ramo de flores no había nada porque lo que Psique quería sorprender era el deseo o el significante del deseo más allá de sus señuelos *agalmáticos*, y que éste no tiene figura por la que se lo pueda atrapar.

La lección sobre ϕ desemboca en una formalización del deseo de la histérica. Lacan dice a propósito de Dora que K. era su objeto a , pero que ella no sería una histérica si se contentara con eso. Su fórmula se aplica claramente al sueño de la bella carnicera donde el salmón ahumado a era la metáfora del ϕ minúscula escondido, el todo respecto del Otro, que guarda la llave de su misterio.

$$\frac{a}{-\phi} \diamond A$$

La fórmula de la neurosis obsesiva que Lacan da en la lección siguiente es:

$$A \supset \phi(a, a', a'', a''', \dots)$$

A representa al obsesivo en su rasgo más característico, a saber, su manera de barrearse, en el sentido de no estar jamás donde se designa. El otro lado de la fórmula representa los objetos del obsesivo en la medida en que son puestos como objetos de deseo en función de ciertas equivalencias eróticas: pensamos en el *tantas ratas*, *tantos florines* del Hombre de las Ratas. Este *poner en función* es señalado por ϕ (la *rata*, en singular), en la medida en que es una forma de reducción de ϕ , e incluso de degradación de este significante. Las páginas que Lacan dedica a la neurosis obsesiva siguen siendo lo mejor que se escribió sobre esta neurosis.

La frecuencia de la fantasmagoría profanatoria en los obsesivos condujo a Lacan a extenderse sobre su concepción del significante fálico ϕ refiriéndose a la "presencia real".

Una paciente de Maurice Bouvet recarga los órganos masculinos con la hostia. Lacan rechaza la interpretación de Bouvet que se refiere a una pretendida distancia del objeto, en la medida en que el objeto del que se trata estaría definido en la objetividad. En cambio, nuestra manera de situar el deseo en una relación con la función del hombre como sujeto que habla nos permite entrever, dice, que el deseo ocupa el lugar de la presencia real (sin duda en la medida en que esta presencia es el índice de una ausencia) y la puebla de fantasmas.

¿Pero entonces qué significa ϕ ?, pregunta Lacan. ¿Por qué el falo se encuentra en ese lugar y con ese papel? El sujeto no está en los significantes, está en los intervalos. Por estos intervalos la presencia real amenaza todo el sistema significante. Lo que el pequeño Hans teme encontrar

es, dice Lacan, quien se refiere sin duda aquí al deseo de la madre, un tipo de deseo que estaría encaminado a introducir por anticipado en la nada toda creación significativa, todo el sistema significante, todo el mundo de la demanda. Asimismo, si el *Rattenmann* se obliga a contar hasta tanto entre la luz del rayo y su ruido, es para que no se introduzca en el intervalo lo que disolvería toda la fantasmagoría. Pero dijimos que el significante, el falo (ϕ), representa la falta de significante, lo que significa excluirlo del sistema significante. Si entra allí a pesar de todo, si lo encontramos en una experiencia como la de la paciente de Bouvet, quizá sea sólo por artificio, contrabando y degradación, y precisamente por eso nunca lo vemos más que en función de ϕ imaginario.

Pero ¿qué nos permite hablar de él a pesar de todo como significante, como símbolo, y aislar ϕ como tal? Lacan responde que es el mecanismo perverso en la medida en que rechaza toda reducción del deseo a cualquier exigencia natural.

ϕ designa lo que está más allá de toda significación posible y, especialmente, de la presencia real, la cual entra sin duda entre las fantasmagorías con las que se puebla el intervalo. ¿Cuál es este más allá? Lacan no lo dice expresamente, pero afirma haber querido llamar la atención de sus oyentes sobre la presencia real con vistas a la continuación de su articulación, que consiste en un análisis de la trilogía de Claudel: *El rehén*, *El pan duro*, *El padre humillado*. Pero la tragedia de Claudel, al igual que *Edipo* de Sófocles y *Hamlet*, es considerada como una interrogación sobre el padre, la de nuestra época, que encontró su forma mítica en Freud. De ahí se puede presumir, sin temor a equivocarse, que el más allá de toda significación es, para Lacan, el punto en que ϕ se anuda con el nombre del padre, ese mismo donde se determina el complejo de castración.

Ya en 1951-1952, en su comentario de "El Hombre de las Ratas", esa observación que muestra mejor que ningun-

na que los síntomas son lo que une al hombre con su deseo, Lacan intentó mostrar –refiriéndose a la obra de Henri Grégoire, *Asklepios, Apollon, Smintheus et Rudra, Études sur le Dieu à la Taupe et le Dieu au Rat dans la Grèce et l'Inde*– que la modificación de un elemento del mito conlleva una modificación del conjunto donde el mito encuentra un nuevo equilibrio. Asimismo, afirma en su comentario de la trilogía de Claudel que una modificación en la posición del deseo en una generación determina en la siguiente una especie de fatalidad familiar, donde se encuentra *Ate*, mediante la cual el dios malo de la tragedia griega se une al hombre.

Contrariamente a la heroína antigua, idéntica a su destino, es por un acto de libertad, un sacrificio, subraya Lacan, que Sygne de Coüfontaine va contra todo lo que está unido a su ser hasta sus más íntimas raíces. El resto resulta de eso.

Sin embargo, el movimiento diacrónico que recorre las generaciones, cuya relación no es la de una simple sucesión, no deja de tener su resorte en la sincronía: la castración, en la medida en que es idéntica a la constitución del sujeto del deseo. Es decir que el objeto del deseo debe, para ser caracterizado como objeto del deseo y no por tal o cual necesidad frustrada, ir al mismo lugar que el falo en tanto que es llevado a la función del significante.

¿Por qué la elevación a esta función? Ningún viviente está posicionado para ser el autor de la ley, responde Lacan. La ley del padre es la ley del padre muerto: la voz que la enunciaría no puede más que extinguirse detrás. ϕ en este punto simboliza la ley.

Esto prepara la respuesta a la pregunta por lo que debe ser el lugar del analista en la transferencia.

Sin embargo, antes de abordar cualquier pregunta, intentemos despejar las grandes líneas de la teoría lacaniana del complejo de castración como fundamento inconsciente del deseo genital. Empecemos por situarla respecto de la de Freud.

Ésta plantea dos preguntas. La primera se deriva de la siguiente observación: el sujeto, se llame pequeño Hans o el Hombre de los Lobos, no cree en la amenaza de castración. Y sin embargo, todo pasa en nuestras observaciones como si esta creencia se impusiera firmemente en el inconsciente. ¿De dónde viene entonces esta creencia? A esta pregunta se agrega una segunda: ¿de dónde viene la universalidad de este complejo, en el sentido de su eficiencia en *toda* observación?

Para responder a estas dos preguntas, Freud forjó el mito del asesinato del padre, cuyos efectos se transmiten gracias a la transmisión filogenética. Pero a partir del momento en que él rechaza la dimensión pretendidamente histórica de este mito para retener sólo que la significación, a saber, que la ley es la del padre muerto, Lacan se hace cargo de la tarea de repensar el complejo en cuestión.

Tal como aparece en el presente seminario, su teoría descansa en la distinción entre ϕ y φ .

ϕ es un significante excluido del significante, y donde el no ser, como resto ineliminable de nuestra relación con el significante, es por esto indicado como castración. Esta castración no tiene nada de real, pero delimita el horizonte de mi interrogación sobre lo que soy. En este sentido, es sinónimo de deseo y de S , el sujeto tachado por el significante. Está además ligado al nombre del padre en un punto situado más allá de toda significación: puesto que, si la ley es la del padre muerto, ninguna voz, por fuerte que sea, sabría presentificarla. Además, este significante no puede reencontrarse en nuestra experiencia más que bajo la forma imaginaria φ .

De hecho, esta distinción entre un falo puro símbolo y un falo imaginario, que es de alguna manera la degradación, descansa esencialmente en la observación de los fantasmas profanatorios frecuentes en los neuróticos obsesivos, pero que explicamos bastante fácilmente situándolos en el registro de las ordalías tan característico tanto de la

neurosis obsesiva como de la experiencia del hombre del placer. Por otra parte, no tiene nada de sorprendente ver que esta distinción se atenúa en el futuro: ϕ y φ se conjugarán en un único y mismo símbolo: $-\phi$, donde ϕ representa la imagen fálica como significación de la metáfora paterna, mientras que el signo menos representa su sustracción a todo eso con lo que el sujeto se identifica.

No obstante, lo cierto es que la conexión freudiana entre el complejo de castración y el deseo genital se reafirma en Lacan hasta el punto de representar el terreno por excelencia donde el orden biológico se encuentra irremediablemente pervertido por el significante, donde la naturaleza está de parte a parte modificada por la cultura.

Volvamos ahora al problema del lugar del analista. Entre las posiciones opuestas de Melanie Klein (el analista como objeto) y de Anna Freud (el analista como sujeto), Lacan preconiza esta respuesta: el analista debe ocupar el lugar del vacío, donde el sujeto es llamado a realizar, a reconocer la ley de su deseo en la medida en que se simboliza allí por ϕ .

En todo caso, esta respuesta deja intacta la cuestión del narcisismo del analista, o más exactamente la de las instancias según las cuales se organiza, a saber, el ideal del yo y el yo ideal. A esta cuestión, y al mismo tiempo a la de la relación del analista con el grupo, está consagrada la última parte del libro 8.

Ya muchos analistas planteaban que ocupaban el lugar del ideal del yo. En el momento en que Lacan daba su seminario, se repetía que este lugar era el del yo ideal: el yo del analista es, para el analizado, un yo ideal. Había allí un deslizamiento grave. Lacan relata las razones de esto; una de ellas, y no la menor, era la influencia creciente de las sociedades analíticas a medida que se formaba los analistas en serie. Se propone remediarlo, y un aspec-

to de lo que hace puede titularse *Ichpsychologie und Massenanalysis*.

En 1933, Edmund Bergler y Ludwig Jekels presentaron a la Sociedad Psicoanalítica de Viena una comunicación sobre "Transfert et réalité", que fue publicada el año siguiente en *Imago*, y a cuya versión inglesa aparecida en 1947 en el *Psychoanalytic Quarterly* se refiere Lacan. Según estos autores, el paciente pone al analista en el lugar del ideal del yo. Pero ¿cómo piensan esta instancia? Ellos mismos subrayan, no sin una pizca de humor, el carácter por lo menos aporético de su concepción, según la cual Tánatos funda el investimento objetal. En efecto, este investimento es para ellos "milagroso" si se tiene en cuenta la perfecta clausura en la que se satisface el sujeto en su narcisismo primitivo. El ideal del yo sería el terreno neutro donde Eros y Tánatos se libran combate.

El carácter extraño de esta metapsicología prescinde de comentario. Ciertamente, Lacan admite el narcisismo, que se identifica en él con todo el campo de lo imaginario. Admitiría incluso la idea de Tánatos como modo de salvaguardia del objeto si se considera la imagen como un modo de fijación del siendo. Pero, lejos de ser un cierre, el narcisismo es puesto bajo la dependencia del gran Otro, en la medida en que es el tercero que mediatiza desde el comienzo la relación del yo con ese primer semejante que es su propia imagen, lo que acarrea la fecundidad de la relación narcisista misma. Esto es ilustrado por el esquema óptico del florero invertido.

Las instancias que figuran en este esquema son muy bien evidenciadas en el ejemplo del nene de papá al volante de auto. Porque existe el significante padre, dice Lacan, puede haber una interiorización de este significante que, al funcionar como un *ideal del yo*, permite al sujeto abstraerse de su situación actual al volante de su auto para verse como *yo ideal* respecto de la muchacha de la esquina. A decir verdad, no es siquiera seguro que la muchacha

importe, sino la proeza, el coche deportivo. Lo que se desliza entre el yo allí donde está, en el espacio real, y la imagen, *i(a)*, donde se ve en el espacio virtual, es ϕ .

Es innegable que el analizado pone al analista en el lugar del ideal del yo. Pero es justamente desde ese lugar, subraya Lacan, que se organizan las resistencias que motivaron la segunda tópica, donde Freud aísla las constantes que constituyen las instancias llamadas del yo, del superyó y del ideal del yo, no para consagrarlas sino para suprimirlas como obstáculos. Esto no fue escuchado, y esta sordera no fue gratuita en el deslizamiento que se subrayó. Una vez disipado el malentendido, observa Lacan, se vuelve evidente que el analista no podría en ningún caso ponerse en ese lugar del ideal del yo, no más que en la posición del padre, donde se ubicaba Freud.

Ahora, la interiorización del significante padre, donde se establece el ideal del yo, es sinónimo, dice Lacan, de la identificación simbólica. ¿Qué diferencia esta identificación de la identificación imaginaria, masiva, donde se constituye el yo ideal? Lacan responde que se trata de una identificación por *ein einziger Zug*.

Reconocemos aquí el modo de identificación que caracteriza, según Freud, la regresión al objeto que se niega al amor y, muy primeramente, esta identificación con el padre como tal, que él llama *esbozamiento viril* y que sitúa antes de la intervención del conflicto del Edipo, hasta tal punto que llega a escribir que, a partir de esta identificación primordial, el deseo apuntará hacia la madre, y que, a la vuelta, el padre sería entonces considerado un rival. Aunque Lacan no lo enuncia expresamente, no creo que sea forzar la nota decir que se trata aquí del momento en que se produce la metáfora paterna, donde ϕ entra en juego ligado a $(-\phi)$, que no se positiviza más que al precio de la anulación del sujeto como tal.

Lejos de ser un cierre esférico, la satisfacción que el sujeto encuentra en la identificación imaginaria con el yo

ideal depende, según Lacan, de la posibilidad de referencia a ese rasgo único, que define el carácter puntual de la referencia original al Otro en la relación narcisista.

La temática del narcisismo está estrechamente ligada a la de la angustia. Desgraciadamente, el capítulo XXV del libro 8 está muy mal redactado. Comienza con un contrasentido evidente en la traducción de la frase que Lacan cita de *Inhibición, síntoma y angustia*, y en torno de la cual piensa centrar sus palabras (p. 419).⁴ Sin embargo, se desprende una idea bastante clara, a saber, en la medida en que participa de la espera, *Erwartung*, la angustia, esa *Hilflosigkeit*, ese estado de hallarse sin recursos, no deja de representar el último recurso que permite al sujeto mantener la relación con el objeto de su deseo, que corre el riesgo de desaparecer.

Esto se verifica más fácilmente en la fobia, dice Lacan. Se observa que la idea de la desaparición posible del objeto del deseo anuncia la fórmula ulterior concerniente a la angustia como falta de la falta. Resulta de esto lo que Lacan llama el *versagen* fecundo del analista, su deber de negar su angustia al analizado, lo que supone el cumplimiento de cierto duelo.

Lacan trata este tema del duelo del analista mediante el estudio del artículo de Karl Abraham que se volvió un clásico, "Un breve estudio de la evolución de la libido, considerada a la luz de los trastornos mentales",⁵ donde no se trata, dice Lacan, más que "de las consecuencias que hay que extraer de lo que Freud aportó respecto del mecanismo del duelo, y la identificación" (p. 439). Las ilustraciones clínicas que propone Abraham muestran que este me-

4. Comparar con la traducción dirigida por Jean Laplanche: *Inhibition, symptôme et angoisse* (1926), París, PUF, 1975, *op. cit.*, p. 9.

5. Karl Abraham, "Esquisse d'une histoire d'un développement de la libido basée sur la psychanalyse des troubles mentaux" (1924), en *Œuvres complètes*, París, Payot, 1989, t. II.

canismo es el de la introyección, no de la realidad de otro en lo que tiene de envolvente y de masiva, sino de un solo rasgo, *ein einziger Zug*. Sólo se trata en este artículo de la función de lo parcial en la identificación del rasgo que la caracteriza como identificación del ideal del yo.

Ahora bien, en este trabajo, Lacan señala que Abraham introduce lo que sin razón se llama la concepción parcial del objeto. De hecho, Abraham nunca habla de objeto parcial, describe solamente “el amor parcial del objeto”, *die Objectes partial Liebe*, que no significa –y aquí asistimos a lo que da su valor de objeto privilegiado al falo– el amor de este último, sino, aclara Lacan, un amor que, cuando el sujeto está cerca de acceder a la relación genital normal, se extiende, si podemos decirlo así, sobre toda la superficie del objeto, el del otro sexo, menos los genitales. Por eso hay un estadio fálico. Y Abraham agrega: “Debemos tener en cuenta que en todo hombre lo que son propiamente los genitales están investidos más fuertemente que cualquier otra parte del cuerpo en el campo narcisista”. Y para no dejar sobrevolar ninguna ambigüedad sobre su pensamiento, Abraham agrega que es justamente en correspondencia con este hecho que a nivel del objeto todo debe ser investido salvo los genitales. Contrariamente a lo que se podría pensar primero, comenta Lacan, no son las regiones más investidas las que se descargarán para dar su investimento al objeto; es, por el contrario, a nivel de los investimentos más bajos donde se hará la captura de energía en el campo de los objetos. En la medida en que los genitales quedan investidos en el sujeto, en el objeto no lo están.

El discurso sobre el duelo del analista, que concluye este seminario se encadena con esto. Lo más sustancial de este discurso está en el *tono*, en el sentido en que Platón lo invoca al comienzo de *Critias*. Lacan lo da subrayando que el desierto no se define por el vacío, sino por la ausencia de todo límite que lo haría caer bajo la mirada como un todo.

Y agrega en honor de sus alumnos: “No seamos demasiado optimistas, ni demasiado presumidos, pero digamos a pesar de todo que tuvieron, todos ustedes, una ligera inquietud por el límite del desierto”. Luego sigue, con un estilo tan alusivo como mordaz, un discurso sobre el amor “húmedo” que no deja de recordar el discurso que pronuncia Agatón en forma ridícula. Plantea, para terminar, que el analista debe al menos entrever que a nivel de *a* minúscula la cuestión es completamente distinta de la del acceso a algún ideal, y señala lo que se desprende y que Sócrates sabía: ningún objeto se plantea como deseable por su perfección. “No hay objeto que valga más que otro –aquí está el duelo en torno del cual se centra el deseo del analista.”

Nada está más alejado de una teología de la perfección que el psicoanálisis, tal como lo concibe Jacques Lacan, puesto que toda determinación del deseo por las virtudes del objeto concebido como objeto de conocimiento se encuentra abolida.

Aunque sólo sea debido a su tema, esperamos una edición particularmente cuidada de este seminario.* Desgraciadamente, dista mucho de ser lo que ocurre. Los errores, particularmente numerosos, a veces son tan evidentes que uno se pregunta si se trata de un error de imprenta o de una simple negligencia. Se lee así en la página 259, segundo párrafo, “a la voz” en lugar de “al tener”; página 271, primer párrafo, “por Freud” en lugar de “por Jones”; página 299, primera línea, se lee “el Otro” cuando se trata evidentemente de la complicidad del semejante; página 428, último párrafo, se lee que “Sócrates afirma no conocer nada de las cosas del amor”, en lugar de “salvo de las cosas del amor”; página 444, último párrafo, “lejos de la

* La segunda edición corregida fue publicada finalmente en junio de 2001 por Éditions du Seuil. Esta edición ha sido traducida y publicada por Editorial Paidós en febrero de 2003. [N. del E.]

madre" en lugar de "lejos de allí". Los absurdos son frecuentes, especialmente en la página 445, segundo párrafo, "nadie entró nunca allí", en referencia al deseo genital. ¿Qué significa? ¿Que la idea misma de un complejo de castración que determina el acceso al deseo genital, en la medida en que no tiene nada de una maduración natural, es una idea que no corresponde a nada? Secuencias enteras son redactadas de manera incomprensible, hasta incoherente. Toda la última parte del libro 8 debe ser revisada. Esperemos que una nueva edición corregida salga a la luz, tanto más cuanto que otras versiones más correctas fueron establecidas en otra parte.

9. LA IDENTIFICACIÓN (1961-1962)

Si la teoría freudiana reconoce la existencia de un estadio falonarcisista, no establece una incompatibilidad entre el narcisismo y el amor objetal: el amor del objeto es intercambiable con el amor del sujeto por él mismo. Más tarde, Karl Abraham introducirá la idea de que el amor objetal es un amor parcial: los genitales quedan excluidos de él, y esto en función de la intensidad libidinal con la que el sujeto inviste sus propios órganos genitales. Lacan retoma esta idea para indicar el sentido del "duelo del analista": de ahí la comparación con la isla azotada por la espuma de Afrodita y la evocación de la roca autoerótica circumscripita por la capa húmeda del enamoramiento.

Pero la fase fálica implica, sin duda, una identificación que sigue siendo oscura. Ya no basta hablar de identificación fálica, puesto que el sentido del término "falo" se reparte en Lacan en los tres planos de lo simbólico, lo imaginario y lo real. Si tomamos el falo en el sentido del significante del punto en que falta el significante, ¿cómo sería posible una identificación entre el sujeto y el índice mismo de lo que no es y cómo desviar esta identificación en el sentido del narcisismo? Lacan intenta en este seminario responder a estas preguntas después de haber profundizado la relación del sujeto con el significante.

Antes de Lacan, el tratamiento del tema de la identificación hacía hincapié en el otro con el que uno se identifica. Para Lacan, más bien se tratará de saber lo que es

ser el mismo. De ahí su observación: en la fórmula "A es A", las dos A no son *evidentemente* las mismas. Esta observación destaca la paradoja de afirmar la identidad de lo que es por definición diferencia, a saber, el significante.

Además, una referencia etimológica subrayará la conexión entre el *yo* y la mismidad, lo que deja entrever que no es casualidad si el "Pienso luego soy" fue formulado en francés. Las reflexiones que Lacan dedica al *cogito* apuntan a mostrar que nada sostiene la idea tradicional, filosófica del sujeto, sino la existencia del significante y de sus efectos.

De hecho, la relación entre el sujeto y el significante se presenta esencialmente en forma de una pregunta referida a lo que soy. Se trata de una interrogación sobre la verdadera verdad —el psicoanálisis, recuerda Lacan, primero se presentó al mundo como el que aportaba la verdadera verdad—. Pero se imagina la verdadera verdad como la cara oculta de las cosas, como el pensamiento escondido, que se remonta para nosotros al inconsciente. Interrogamos entonces el "Pienso".

Según Lacan, el "Pienso", considerando desde la perspectiva de la relación del sujeto con el significante, no es más sostenible lógicamente que el "Miento". En la medida en que el proceso de la enunciación (que corresponde a lo que se llama, por otra parte, la "dimensión voluntaria del juicio") y el del enunciado se confunden y se enredan, se produce para Lacan la paradoja del mentiroso. La prueba de que esta paradoja se debe a la imposibilidad de mentir y de decir con la misma voz que miento es que, si distingo las dos voces, si digo: "Él dice que miento", esto no plantea ninguna objeción. Lo mismo ocurre respecto del "Pienso". Si mantenemos las mismas exigencias, dice Lacan, si explicamos la dualidad de los procesos, entonces o bien esto quiere decir: "Pienso que pienso", lo que corresponde al "Pienso" de opinión o de imaginación, que no es más que una notación propiamente imaginaria sobre la cual no se

puede fundar ninguna evidencia radical; o bien esto quiere decir: "Soy un ser pensante", lo que vuelve redundante toda la operación que apunta a hacer salir del "Pienso" un estatuto sin prejuicio y sin "infatuación" de mi existencia, puesto que estaría limpio de la interferencia del yo-objeto.

Pero ¿qué ocurre con el "Sé que pienso"? Según Lacan, se trata de un prejuicio sobre el cual se fundó la fenomenología que consiste en suponer un sujeto al saber, o un saber al sujeto. Contra este prejuicio del *sujeto supuesto saber*, Lacan plantea una moción de desconfianza.

Después de estas consideraciones sobre el sujeto en sus relaciones con el significante en la medida en que introduce una dualidad de proceso que impide la reducción a lo mismo, Lacan se vuelve hacia el significante. Retomando el ejemplo célebre del expreso de las 10:15, observa, a la manera de Saussure, que este significante designa un conjunto de trenes que no tienen nada en común fuera de su subsunción bajo este significante mismo, el cual constituye el único rasgo que permanece idéntico a través de su multiplicidad. Se apoya en esta observación para exponer la noción de la identificación significativa, que se distingue de la identificación imaginaria y de sus efectos reales.

Pasando a continuación a la estructura sincrónica del significante, afirma que, si se plantea la simultaneidad virtual en algún *sujeto* (por oposición a *lugar*) supuesto del código, se recurre a una de las formas de lo que ya denunció con el nombre de *sujeto supuesto saber*.

Al sujeto hegeliano del saber absoluto, Lacan opone lo que un sueño ejemplar, del que se valió ampliamente en "El deseo y su interpretación", nos permitió abordar a propósito de la frase "El no sabía que estaba muerto". En rigor, afirma, y contrariamente a lo que piensa Georges Politzer, allí está el sujeto de la enunciación, aun cuando esté designado en tercera persona. Esto no significa, aclara Lacan, que no podamos abordarlo en primera persona, pero hacerlo será precisamente hacer asumir al sujeto lo que a primera

vista se le presenta como el discurso del Otro. En la medida en que podamos pensar que olvidamos casi en todo momento el ser para la muerte nos encontraremos, afirma Lacan, en esta incertidumbre de poder decirnos, en el momento de dejar nuestra vida, que habremos sido siempre de alguna manera ajenos a nuestra propia vida.

Esta temática del sujeto y la cuestión de lo que escapa al saber nos conducen a Descartes. Lacan plantea dos preguntas: ¿qué establecer sobre el "Pienso", si sabemos, nosotros los analistas, que este *en qué pienso* que podemos asir remite a un a partir de qué pienso que necesariamente se escabulle? ¿Y basta que el sujeto piense ser para que entre en contacto con el ser pensante? Estas dos preguntas nos invitan, dice Lacan, a interrogar al ser pensante, a preguntarnos si no es el participio de un *serpensar* [*êtrepenser*] (que hay que escribir en infinitivo y en una sola palabra): yo *serpienso* [*êtrepense*], como se dice yo *compenso* [*compense*], hasta yo *descompenso* [*décompense*], yo *sobrecompenso* [*surcompense*].

Además, no se entiende cómo la duda hiperbólica pudo escatimar el Yo (*Je*). Lo deja en una vacilación fundamental. El verdadero sentido del paso cartesiano, afirma Lacan, se articula como un "Yo pienso y no soy". Falta aún señalar que el *no* no se refiere al *soy*, sino al *Yo* (*Je*).

Pero aunque la temática cartesiana sea injustificable lógicamente, señala Lacan, no es irracional. No más de lo que el deseo es inefable, el cual está no obstante articulado en el inconsciente. En efecto, contrariamente a la duda escéptica que se despliega entera a nivel de lo real, Descartes pone en tela de juicio al sujeto mismo y, no sabiéndolo, se trata del sujeto supuesto saber. Al primer tiempo de la meditación cartesiana lo sucede el llamado a algo que Lacan, para contrastarlo con las pruebas anteriores de la existencia de Dios, plantea como lo *verissimum* en oposición a lo *entissimum*. Para san Anselmo, Dios es el más ser de los seres. Para Descartes, es lo verdadero de lo

verdadero, el garante de que la verdad existe, y tanto más puro garante cuanto que esta verdad podría ser el error, si ese Dios lo quisiera.

¿Qué significa, pregunta Lacan, sino que nos encontramos allí confrontados con este rasgo único, con este einziger Zug que ya conocíamos, en la medida en que casi podría ser sustituido por todos los elementos con los que se constituye la cadena significante? En el límite de la experiencia cartesiana del sujeto que se desvanece, encontramos la necesidad de este garante, de este rasgo de estructura más simple, absolutamente despersonalizado no sólo de todo contenido subjetivo sino incluso de toda variación que supere este único rasgo, este rasgo que es *uno* por ser el rasgo único. El fundamento del uno que este rasgo constituye sólo se encuentra en su unicidad. Como tal, no puede decirse nada de él salvo que es lo que tiene en común todo significante, por estar ante todo constituido como rasgo, por tener este rasgo como soporte. En una palabra, concluye Lacan, el rasgo único es identidad y a la vez diferencia, uno en el otro.

Estas consideraciones nos permitirán sustituir la propensión idealizante de toda articulación del sujeto en la tradición clásica por la función de idealización en la que descansa la necesidad estructural ya articulada por Lacan bajo la forma del ideal del yo. A partir de este punto concreto de identificación inaugural del sujeto con el significante radical, no con el *Uno* plotiniano, sino con el rasgo único, puede desplegarse, afirma Lacan, toda la perspectiva del sujeto como que no sabe. Se ve cómo se distingue esta perspectiva de la que se abre a partir de la identificación yoica.

Por ahora, Lacan expondrá algunas consideraciones generales sobre la identificación. Se apoya en una descripción del comportamiento de su perra para afirmar que habla. Sólo que, contrariamente a la mayoría de los seres humanos, no lo hace más que cuando tiene necesidad. Ade-

YO PIENSO
Y NO SOY
(EL YO PEN-
SANTE, EC,
NO ES EL
JE, ES EL
MOT)

EINZIGER
ZUG

LO UNO

más, nunca se equivoca sobre la persona de su amo, lo que dista de lo que obtenemos cuando, como ocurre en la experiencia analítica, tratamos con un sujeto puro hablante.

JUSTINE → La perra está en relación con un pequeño otro —lo que, por otra parte, deja un margen a todo un lado de relaciones humanas— pero no con el gran Otro, con el lenguaje. No obstante, se trata de saber, señala Lacan, por qué este tipo de error está reservado al hombre. ¿Cómo es posible que, al ver un bisonte, un indio vea el retorno de su amo muerto? Descartando las tesis célebres en su tiempo sobre la “mentalidad preológica”, hasta la “participación mística”, Lacan afirma que la fórmula “A es A” constituyó la condición de toda una edad del pensamiento cuyo término es la exploración cartesiana, lo que se puede llamar la edad teológica. En la medida en que pondremos en tela de juicio el “A es A”, haremos avanzar el problema de la identificación.

RECORDAR →
TÓTEM Y
TABÚ Y EL
EJEMPLO CLÁSICO
DE LACAN

Si se piensa en la pelota de ping-pong que aparece y desaparece, se plantea la cuestión de la relación entre el *es* (de “es la misma pelota”), que une las dos apariciones de la pelota, y lo que parece provocarlo, a saber, la desaparición. Esta cuestión, subraya Lacan, nos acerca mucho a lo que está en juego en el folclore de la identificación: la asunción espontánea que hace el sujeto de la identidad de dos apariciones sin embargo bien diferentes. Un servidor encuentra al propietario muerto de la hacienda en el cuerpo del ratón: la relación de “Es él” con “Sigue siendo él” es la experiencia más simple, el modelo y el registro de la identificación. “Él”, después, “sigue siendo él”: hay allí, afirma Lacan, la intención del ser. En el “sigue siendo él” aparece el mismo ser.

MÁS EL SUJE-
TO NO SE CONS-
TITUYE SINO
NO SIENDO

Respecto de la perra, esta referencia al ser del otro es suficientemente sostenida, parece, por su olfato. En el campo imaginario, el soporte del ser se concibe fácilmente. Nos vemos así conducidos, dice Lacan, a interrogarnos sobre el hecho de que la escansión donde se manifiesta esta

presencia en el mundo denominada ^{ser ahí} Dasein no es simplemente imaginaria, a saber, que aquí ya no nos referimos en absoluto al otro, sino a eso más íntimo de nosotros mismos cuyo anclaje intentamos hacer, el fundamento de lo que somos como sujeto.

ser ahí y Mitsein (ser con)

Ahora bien, aquí aparece, subraya Lacan, la función del significante como tal, y en la medida en que se trata del sujeto tenemos que interrogarnos sobre la relación de esta identificación del sujeto con una dimensión diferente de todo lo que es del orden de la aparición y de la desaparición, a saber, el estatuto del significante.

El hecho objetivo —en el sentido escolástico-cartesiano de lo que contiene en sí una realidad objetiva— es que A no puede ser A. ¿Es decir que no hay tautología? Lacan parece responder ya que sí, ya que no. Esto es, hay tautología en la medida en que hay aparentemente identificación, y no hay en la medida en que esta identificación recubre dos significantes diferentes. Tomando el ejemplo de “Mi abuelo es mi abuelo”, se ve fácilmente que se trata de una relación de lo real con lo simbólico. Y también se lo puede mostrar de manera igualmente fácil en torno de un ejemplo como “La vida es la vida”, que trata, por un lado, de la vida cotidiana, en este sentido *real*, y, por el otro, de una idea nebulosa de la vida, en resumen, de la relación de lo real con lo imaginario.

NO HAY
TAUTOLOGÍA
EN A ES A

← LO ÚNICO
QUE COMPARTEN
ES EL NOMBRE

Sin embargo, Lacan insiste muy particularmente en el siguiente punto: no es en tanto que A primero y A segundo signifiquen cosas diferentes (criterio saussureano de la delimitación del significante) que puede decirse que no hay tautología; es en el estatuto mismo de A donde está inscrito que A no puede ser A. Aquí reencontramos la temática de la muesa o del rasgo unario, del *uno*.

En efecto, si se habla de A cuando se trata de “A es A”, es porque, para soportar lo que se designa, es necesario una *letra*. La letra es, dice Lacan, esta esencia del significante por donde se distingue del signo.

La referencia a la caligrafía china muestra que, lejos de ser un *ideograma*, la letra es lo que da una forma visible a eso por lo que la diferencia, es decir, el significante, hace su entrada en el mundo. Consideremos ahora el *rasgo unario* tal como se lo encuentra, por ejemplo, en un hueso magdalenense.

Es claro que la función de estas muescas no está ligada a sus diferencias, no más que a la eliminación de estas diferencias. No es porque los rasgos son diferentes que funcionan de manera diferente, sino porque la diferencia significativa es distinta de la diferencia cualitativa. El significante como tal, afirma Lacan, sirve para connotar la diferencia en estado puro y, se puede agregar, tanto más puro cuanto que precede incluso el nombre. Un cazador bosquimano o magdalenense mata a una bestia, y es una aventura. Mata a otra, y es otra aventura, que puede distinguir por ciertos rasgos de la primera. En la cuarta, puede estar confundido: ¿qué la distingue de la segunda, por ejemplo? En la vigésima, ¿cómo se orientaría? Al cabo de un tiempo bastante corto y limitado por la intuición, un ser que imaginamos desprovisto de este modo de indicación que es la muesca o el rasgo unario se sentirá simplemente solidario de un presente siempre renovado donde ya nada le permitirá discernir lo que existe como diferencia en lo real.

No basta reubicar esta diferencia en la cuenta de lo vivido, subraya Lacan, ni decir: "¡Pero fulano no es yo!". Mencionamos las posibilidades de error que se introducen allí donde hay puro hablante, relación con el lenguaje. El significante decide, así como a partir de él el otro puede ser llamado el mismo, concluye Lacan.

Algunos seres ignoran esta diferencia del significante que se distingue de la diferencia fundada o no sobre la semejanza: la perra, sobre todo. Por eso, aparentemente la única cosa que no sabe es que ella misma es. El ser no está suspendido de una identidad de semblanza, sino del rasgo unario, sostiene Lacan.

El significante no es un signo. Los significantes no manifiestan primeramente más que la presencia de la diferencia como tal. Lo primero, entonces, que el significante implica es que la relación del signo con la cosa sea borrada. ¡Bien listo quien pueda decirnos de qué eran signos estos unos (////) del hueso magdalenense!, señala Lacan.

Este borramiento de la relación con la cosa, que caracteriza al significante, le permite a Lacan definirlo no como lo que representa algo para alguien —definición del signo— sino como lo que representa a un sujeto para otro significante.

Llegado a este punto, el lector se pregunta si la identidad del sujeto, en la medida en que consiste en una identificación de significante, no estriba precisamente en la diferencia o, más exactamente, en esta repetición donde un ciclo de comportamiento se presenta en el lugar de lo reprimido en tanto que esto reprimido, donde reside todo el misterio del trauma, es un significante. Tal es efectivamente el punto de vista de Lacan, quien justamente afirmará que, por lo tanto, el comportamiento puede expresarse como comportamiento *numerante* [*numérotant*]. Sólo el número está perdido para el sujeto. Por eso el comportamiento sale enmascarado tras lo que se llamará las motivaciones aparentes, y sabemos que, en ese punto, nadie rechazará encontrarle el aspecto de una razón: es lo propio de la psicología hacer aparecer siempre la sombra de la motivación. En el número perdido del comportamiento *ante* [*tant*] yace, dice Lacan, lo que es simplemente reprimido, ligado a su retorno; allí está el *Vorstellungsrepräsentanz* (el representante de la representación).

¿Dónde está el sujeto ahí dentro?, interroga Lacan. ¿En el organismo absorbido por los efectos del *eso habla*, debido a que un viviente entre otros, habiendo estado atrapado en los mecanismos del significante, fue llamado a devenir lo que Heidegger llama el *pastor del ser*? ¿O bien es sólo que

el sujeto del discurso arrancado a su inmanencia vital, condenado a vivir en esta suerte de espejo que resulta de este redoblamiento que hace que lo que él vive, no sólo lo habla, sino que ya está inscrito en un *epos*, una saga tejida a lo largo de su acto mismo?

Veremos que la función del sujeto se sitúa en el intervalo, entre los efectos idealizantes de la función significante y esta inmanencia vital que confundimos gustosos con la función de la pulsión. Lacan recuerda, en este sentido, el sueño del pequeño Hans que se puede llamar el sueño de la *jirafa arrugada* (*zerwutzelte Giraffe*). El pequeño Hans ilustra aquí el salto, la tensión entre las dos extremidades del sujeto: por un lado, el sujeto animal que representa la madre, pero también, con su gran cuello, la madre como ese inmenso falo del deseo, terminado por la boca de este animal voraz, y después, por el otro lado, un significante dibujado en una superficie de papel cuya toma de posesión (*Be-sitzung*) hace gritar a la gran jirafa hasta que finalmente se cansa y agota sus gritos. Bella mecánica, dice Lacan, donde se descubre la identificación fundamental del sujeto, su defensa de sí mismo contra la captura original en el mundo de la madre, y donde vemos ejemplificada la función del significante.

En tanto que constituye el punto de anclaje a partir del cual se erige el sujeto, esta función del significante recuerda, tanto por razones lógicas como de experiencia, la función del nombre propio. Al referirse a la tesis de Alan Gardiner que no acentúa en el uso del *name* el sentido sino el sonido como distintivo,¹ Lacan muestra que sólo puede haber definición del nombre propio en la medida en que percibimos la relación de la emisión nombrante con algo que en su naturaleza radical es del orden de la letra tal como la encontramos en el

1. Alan Gardiner, *The Theory of Proper Names*, Londres, Oxford University Press, 1954.

inconsciente. En efecto, no es como material sonoro o como huella auditiva como el significante insiste en el inconsciente, sino solamente en tanto que es inscribible como fonema. Esto plantea el problema de la escritura.

No sorprenderá si la teoría de la escritura de Lacan recurre al rasgo unario como marca distintiva. No faltan testimonios históricos. Otro egiptólogo, Flinders Petrie, estableció que mucho antes del nacimiento de los caracteres jeroglíficos sobre las alfarerías de la industria predinástica encontramos como marcas casi todas las formas utilizadas a continuación en el alfabeto griego, etrusco, latino, fenicio. La escritura como material, como caudal, esperaba allí, esperaba ser fonetizada.² En resumen, lo que representa, según Lacan, el advenimiento de la escritura es que algo que ya es la escritura —si consideramos que su característica es el aislamiento del rasgo significante— al ser nombrado, como en el acadio (*an*) o el semítico (*aleph*), sirve para soportar ese sonido sobre el cual Gardiner hace hincapié a propósito del nombre propio.

La característica del nombre propio, señala Lacan, está siempre más o menos ligada a su unión, no con el sonido, sino con la escritura. Una prueba de ello es que lo que buscamos cuando somos criptografistas o lingüistas es discernir en el texto indescifrado algo que bien podría ser un nombre propio, porque lo que distingue a un nombre propio, pese a pequeños vestigios de convenciones (se llama a *Köln* Colonia), es que de una lengua a otra se conserva en su estructura —sonora sin duda—. Pero esta estructura sonora del *name* se distingue justamente entre todas las otras por el hecho de que debemos respetarla, y esto debido a la afinidad del nombre propio con la marca, con la unión directa del significante con cierto objeto.

2. Lo que no significa que lo debía. La teoría de Lacan no implica que la alfabetización constituyera el final de la escritura sino solamente una posibilidad.

Pero entonces, ¿no caemos en el *word for particular*, definición del nombre propio según Bertrand Russell? Lacan sostiene que no se trata de eso, "porque en el intervalo se sitúa justamente toda la cuestión del nacimiento del significante a partir de eso de lo que es el signo". ¿Qué significa?

Durante la lección siguiente, la del 10 de enero de 1962, Lacan intenta desarrollar su concepción de la relación entre el nombre propio y su denotación. Subrayamos la presencia de las marcas desde tiempos arcaicos: sobre la alfarería predinástica del antiguo Egipto y sobre las piedras del Mas d'Azil. Diciendo estas marcas, que son signos pero que no son aún signos de la escritura llamados como tales, el sujeto ya percibe que los signos pueden llevar pedazos diversamente recortados de su modulación parlante y que, trastocando su función, el signo puede ser admitido a continuación como su *soporte fonético*.

Así, de hecho, nace la escritura fonética, según Lacan: todo lo que es del orden de la escritura comienza con el uso combinado de estos dibujos simplificados que se llaman impropriamente *ideogramas*. Sólo con mirar una inscripción jeroglífica, veremos que la figura de un búho vuelve con mucha frecuencia. ¿Por qué? Porque este pájaro es un soporte de la emisión labial *m*. No sabemos cómo se completa esta *m* porque carecemos de vocales, ya que no están representadas en esta escritura. Pero, según lo que podemos reconstruir de la sintaxis, sabemos que *m* puede representar una función de fijación de atención, un *aquí está*. En otros casos, en los que debía distinguirse por su apoyo vocálico, puede representar una modalidad de la negación, donde ésta se aísla en forma verbal, conjugable.

Aquí, Lacan rechaza la reducción de la negación a una palabra-herramienta, sobreañadida a la constitución de la cadena significante. En la medida en que se trata de una relación existencial, de una negatividad efectiva y principista, el signo de la negación adquiere un interés comple-

tamente distinto. En efecto, ¿qué hay más modesto, pregunta Lacan, que un objeto cuyo rasgo no retiene más que la unicidad? Allí se sitúa la relación del objeto con lo que se llama aquí el signo, en la medida en que nos interesa, en el nacimiento del significante, y allí descubrimos, en un tiempo históricamente localizable, un momento en que algo está allí para ser leído, leído con el lenguaje cuando no hay todavía escritura.

Teniendo en cuenta la negatividad del signo, concluye Lacan, parece que el nombre propio, en tanto que identifica el arraigamiento del sujeto, está más ligado que otro, no a la fonematización o a la estructura del lenguaje, sino a lo que ya en el lenguaje está listo para recibir esta información del rasgo. Hasta hoy el nombre propio sigue llevando la huella; no se traduce de una lengua a otra.

A decir verdad, con esta manera de caracterizar el nombre propio volvemos a la teoría del *word for particular*, excepto que en el intervalo, y eso hace toda la diferencia, pusimos en evidencia lo que el rasgo introduce como borramiento del objeto. Esto nos conduce a interrogarnos con Lacan sobre lo que nos hace falta suponer en el origen del inconsciente, a saber, que, como hablante, el sujeto no puede más que aventurarse siempre en el desarrollo de los enunciados, pero que, dirigiéndose hacia los enunciados, en la enunciación, elude algo que es, hablando con propiedad, lo que no puede saber: el nombre de lo que es como sujeto de la enunciación. En el acto de la enunciación, hay esa nominación latente que Lacan concibe como el primer hueso de lo que a continuación se organizará como cadena giratoria, como ese corazón hablante del sujeto que llamamos inconsciente.

Esta insistencia en la potencia reductora del nombre propio llama a una recuperación del "Pienso" como rasgo único con el que se define el sujeto. Según Lacan, este "Pienso" implica como significado —y no como consecuencia, como determinación ontológica— un "Soy" que no es más que

la x de lo que buscamos, es decir, de lo que hay al comienzo para que pueda producirse la identificación con el rasgo unario del "Pienso". Si simbolizamos este último por 1, ¿cómo cifrar el "Soy" que se constituye retroactivamente como significado del "Pienso" o como lo desconocido de lo que está en el origen en forma de sujeto?

Lacan simboliza con $i = \sqrt{-1}$ este "Soy" que se supone en una problemática total, del que es verdad decir que *no es*, puesto que *no es* más que para pensar en pensar.

Esta recuperación del "Pienso" deja traslucir una tensión entre dos concepciones del ser del sujeto: como condición de la identificación y como significación. Se trataría de una significación que se proyecta, si se puede decir, para atrás, como lo que habré sido por lo que soy, un "Pienso". Esta interpretación es confirmada por lo que Lacan expone en la lección siguiente, la del 17 de enero de 1962: en el acto de habla, el sujeto se constituye como un *siendo* habiendo sido o como un *Gewesen* que compara con el adagio freudiano *wo Es war, soll Ich werden*.

Pero estar en el modo del habiendo sido plantea el problema de saber si la negación es negación de una afirmación, en el sentido en que la afirmación sería la afirmación de una realidad simplemente dada, como sostendría un pensamiento fijado en una especie de realismo ingenuo. En contra de tal realismo, Lacan procede a un estudio lingüístico de la negación, que no deja casi dudas sobre lo que este modo implica —y no sólo en francés— como significación, o significancia del sujeto.³ Este estudio desemboca en una crítica del estatuto de la proposición afirmativa universal.

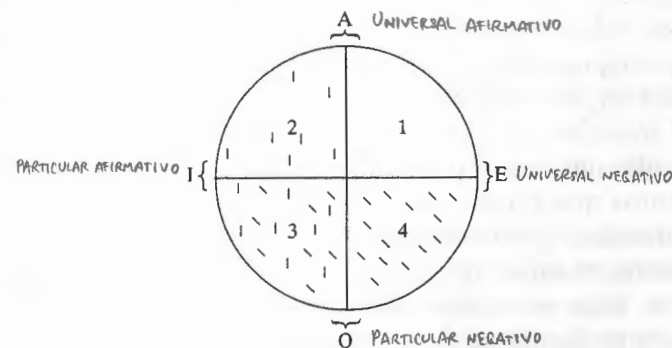
En efecto, al referirse al cuadrante de Peirce,⁴ Lacan no tendrá dificultades para mostrar que la ausencia de un

3. Al respecto se leerá igualmente con provecho el artículo de Otto Jespersen, "Negation in english and other langages" (1917), en *Selected Works of Otto Jespersen*, Londres.

4. Véase Charles S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders*

rasgo vertical no solamente no invalida lo universal ("Todos los rasgos son verticales") sino que lo ilustra. Si se agrega la otra innovación de Peirce, a saber, el reemplazo de las oposiciones "cualitativas" y "cuantitativas" entre las proposiciones por la oposición entre *lexis* y *phasis*, la conclusión de Lacan se desprende claramente: el hombre no puede hacer que su aserción, en el sentido de *phasis*, con todo lo que ésta compromete ("Áquel es un padre" o "Áquel es mi padre"), no esté enteramente suspendida de una *lexis*, una tesis primitiva, ésa promulgada por Freud según la cual el padre es Dios, y que confía a cada hijo de vecino la carga de controlar si hay o no un padre de igual naturaleza.

Durante una discusión que tuvo lugar en la época de este seminario, Lacan expuso que en el psicótico el padre funciona a partir de casilla vacía de Peirce.



El tema de la negación llama a un retorno sobre la cuestión de la relación del sujeto con el significante en general. Se lanzará la fórmula "el significante representa al sujeto para otro significante". Sin embargo, Lacan abordará

Peirce, Harvard University Press, 1967, t. 3, p. 114. En este cuadrante, Peirce propone una división de las proposiciones que reemplaza la de Aristóteles basada en la cantidad (universal, particular) y la cualidad (positiva, negativa).

ROBINSON CRUSOE → este tema mediante un apólogo que le interesa particularmente, el de la huella del paso de Viernes sobre la arena. Esta huella es el signo de un paso. Su borramiento deliberado da la certeza de un sujeto. Si se rodea la huella borrada con un cerco que le permite al sujeto el retorno a su lugar de paso, se tendrá algo comparable con un significante. Encontramos estos tres tiempos en la constitución del significante. En efecto, como denotación, la palabra *pas*⁵ es muy cercana a un signo. Se vuelve un significante con la introducción del equívoco que agrega allí el sentido del artículo de negación, y sólo se realiza en su plenitud de significante con el juego del doble sentido, como en el *pas de sens*.⁶

PASO DE SENTIDO
NADA DE SENTIDO → La integración del equívoco en la constitución misma del significante da lugar a una crítica de la lógica formal. En efecto, señala Lacan, la lógica sólo realiza esta condición de ser formal siempre que esté purificada de toda intrusión del sentido.⁷ Operación apenas posible, considera Lacan, como testimonia el resurgimiento de las paradojas, como la paradoja del conjunto de todos los conjuntos que no se comprenden ellos mismos. Si se comprende él mismo, estamos en contradicción con el punto de partida donde se trataba de conjuntos que no se comprenden ellos mismos; y si no se comprenden, ¿cómo exceptuarlo de lo que propone esta definición, a saber, que no se comprende él mismo? Según Lacan, esta paradoja nace del desconocimiento de la estructura elemental del significante tal como se manifiesta en el uno distintivo, que, siendo el mismo, no es nunca el mismo: diferencia en la mismidad o mismidad en la diferencia.

5. Recuérdese que *pas* es en francés tanto la partícula negativa como el sustantivo "paso". [N. de la T.]

6. *Pas de sens*: "paso de sentido" y "nada de sentido". [N. de la T.]

7. Se sabe que, según Bertrand Russell, "el lenguaje desarrollado en *Principia Mathematica* es un lenguaje que no tiene más que una sintaxis y ningún vocabulario". Véase Bertrand Russell, "The philosophy of logical atomism", en *Logic and Knowledge*, Londres, 1989, p. 198.

Nos aproximamos aquí a un punto que nos interesa a nosotros analistas, dice Lacan. A decir verdad, en este punto nos introduce en el corazón de su seminario en la medida en que su objetivo es definir la función del objeto a en la identificación. En efecto, el objeto metonímico del deseo, ese que representa el objeto a , donde el sujeto "se pierde" (lo que hay, sin duda, que entender en el doble sentido en que el sujeto se desvanece y donde su falta de ser toma forma), cuando este objeto en el que el sujeto vino a sincoparse nace de la metáfora (lo que se impone porque este objeto plantea la cuestión de lo que es, y porque sólo se puede responder a ésta por una sustitución), lo revelamos dándole su nombre: el buen objeto, el seno de la madre, la mama. Ésta es la metáfora donde están capturadas todas las determinaciones articuladas de la demanda del sujeto. Su demanda es oral: el seno de la madre las toma en su paréntesis, y, en este sentido, puede decirse que el a da sus valores a todas las unidades que se adicionarán en la cadena significante:

$$a(1 + 1 + 1 \dots)$$

Ahora bien, no hay ninguna medida común entre la función de la mama en la definición de la clase *mamífera*, por ejemplo, y el uso que hacemos de ella, y que está mucho más cerca de la manipulación de la letra E en la paradoja de los conjuntos. En efecto, basta preguntarse si entre los *unos* de la demanda figura o no el seno mismo para constatar que no está, ya que los orales que adoran los senos, como observa Lacan, los adoran porque estos senos son un falo. Por eso, incluso Melanie Klein hace aparecer este último tan rápido como el seno, desde el comienzo.

De hecho, el objetivo de este seminario, que Lacan precisa poco a poco desde el comienzo del año, como expresa durante la lección del 21 de febrero de 1962, es definir "la

EL SUJETO SE
DESVAÑECE EN
LA METONIMIA
f ('s' 's' "...)

función privilegiada del falo en la identificación del sujeto". Este sujeto no es el del amor. Del amor se es en general la víctima, observa Lacan. En otros términos, el amor es una fuerza natural. Es lo que justifica el punto de vista *biologizante* de Freud.

Llegamos aquí a la frontera que separa el deseo del amor. Leyendo bien a Lacan, esta frontera reside en lo que llamó en el seminario sobre la transferencia *la metáfora del verdadero amor*, en el sentido de la sustitución de la que se trata de saber si, en efecto, no es estructuralmente imposible, si no queda como un punto ideal fuera de los límites del dibujo, del deseante al deseado. Inversión en la que reside el punto enfocado desde siempre por la ética de la pasión, y que consiste en el desgarramiento que pone todo lo que uno mismo puede ser de deseable fuera del alcance del *querimiento*, si se puede decir.

Lacan mostró en adelante este *noli me amare*, que es el verdadero secreto, la verdadera última palabra del amor cortés, en el estudio de la respuesta de Sócrates a Alcibíades. El comentario del *Banquete* desembocó en el bosquejo de una teoría libidinal, cuyos elementos Lacan tomó de *Introducción del narcisismo*, por un lado, y de la teoría del amor parcial del objeto, por otro lado. Vuelve después de sus desarrollos sobre el *uno*, cuya pertinencia se ve ahora: siendo el deseo una falta, no podría consistir en una identificación por donde se constituiría una unidad o una totalidad. En la medida en que el *uno* está interesado, no puede ser más que el *uno* distintivo, y no el de Plotino.

El punto más importante de esta reanudación es el siguiente: siendo el deseo falta, es deseo de la falta o del deseante en el Otro. Lo que no significa que lo desee como deseándose. Porque si me lo propongo, abandono el deseo, observa Lacan. Porque es así, porque el deseo es deseo de la falta, la heterosexualidad es posible. Y esto contradice aparentemente, señala Lacan, el ejemplo del neurótico con su temor a la "castración" de la mujer, y sobre todo el del

homosexual que nos refiere él mismo el efecto penoso de encontrarse ante ese pubis sin rabo. Pero uno y otro desconocen que el pene no es más fálico de lo que el seno es mamario. "No es porque el pene no esté allí que el falo no está", dice Lacan, y agrega: "Diría incluso, por el contrario." La conclusión que se desprende respecto de la función del significante falo en la identificación del sujeto es clara: esta función consiste en organizar su falta y no en superarla. ← FUNCIÓN DEL FALO

Para explicarlo, Lacan se propone localizar en la *privación* el punto central de la identificación. Primero, dice Lacan, el sujeto se equivoca, pero no en el sentido de dejarse atrapar por las apariencias. Según Lacan, reducir la imagen del cubo a la función de la ilusión óptica significa abandonarse a la realidad del cubo. Sólo puede tratarse, si la palabra error tiene un sentido para el sujeto, de un error en su cuenta.

Ahora bien, vimos que en el rasgo unario como fundamento del cálculo, $1 + 1 + 1 + \dots$, el signo más sólo está para marcar bien la subsistencia de la diferencia. Cuando se introduce la posibilidad del error, se los puede adicionar, es decir, cuando 2 o 3 tienen un sentido. A nivel de la sucesión freudiana, el rasgo unario es la unicidad como tal de la vuelta en la repetición.⁸ Lacan insistió a menudo en que, en la búsqueda del objeto como rehallazgo, lo que el sujeto busca es el objeto de la primera vez, con el punzón de esta vez. Lo que distingue la noción de repetición en el inconsciente de todo ciclo natural, subraya Lacan, es que el sujeto comienza a repetir lo que no podría, por supuesto, más que repetir, pero con el fin de hacer resurgir lo unario primitivo de una de sus vueltas. Y esto funciona antes que el sujeto sepa contar bien. Nada implica que haya necesidad de contar las vueltas de lo que repite, puesto que repite

8. Se lo observa, por ejemplo, en el caso de una niña que, defraudada en su amor por su padre, se identifica con él por un rasgo unario que ella repite y donde se cifra su ser.

sin saberlo. No es menos cierto, sostiene Lacan, que la repetición está arraigada en este unario original y que, como tal, este unario está unido y es coextensivo de la estructura misma del sujeto pensado como que repite, en el sentido freudiano.

Dicho esto, el objetivo de Lacan es introducir un modelo que nos muestra justamente que el sujeto no tiene en modo alguno necesidad de saber contar para que se pueda demostrar con qué necesidad constituyente de su función de sujeto cometerá un error de cuenta. Pero antes de introducir este modelo examinará la noción de clase a fin de revelar las afinidades entre la noción de sujeto y la de privación.

Unidad y totalidad, dice, aparecen en la tradición ligadas una a la otra por un lazo de inclusión, siendo la segunda, totalidad respecto de las unidades, y la primera, en el sentido de la unidad de un todo y no en el de la unidad distintiva, lo que funda la totalidad. Esto acarrió el malentendido secular entre los protagonistas de la intensión y los de la extensión, malentendido necesario para evitar sustituir por la inclusión la relación de exclusión como la más radical. En otras palabras, el verdadero fundamento de la clase no es, según Lacan, ni su extensión ni su intensión, sino lo que se excluye de los vertebrados, especialmente por el rasgo unario mama. El hecho primitivo de que el rasgo unario (por ejemplo, "vertical") pueda faltar concilia la posibilidad extrema de la no existencia de la clase de los rasgos con el valor normativo de todo juicio universal ("todos los rasgos son verticales"), en la medida en que no puede más que trascender toda inferencia inductiva. Lacan retoma aquí la idea sostenida por varios lógicos según la cual la afirmación "Todo hombre es mortal" equivale a "Ningún hombre que no sea mortal".

Volviendo sobre el cuadrante de Peirce, que había representado a propósito de la clase de los rasgos verticales, Lacan afirma que el sujeto es primero la ausencia de tal rasgo. Como tal, es él mismo el cuarto del cuadrante donde

01011

SUJETO "ANTES"
QUE LO UNO

no hay ningún rasgo. El sujeto, dice, no labra la clase de los mamíferos en la totalidad asumida de la mama materna; porque separa la mama puede identificar la ausencia de mama.

Según otra fórmula, el sujeto se constituye primero como -1, lo que significa que lo encontraremos como forcluido, o como verworfen. Para mostrarlo, Lacan introduce en este punto su modelo. Su tesis se desprende muy claramente: porque el rasgo unario es diferencia, la identificación con el rasgo unario se resuelve en la repetición sin que el sujeto esté incluido en sus vueltas.

Es el modelo del toro que se construye a partir de la rotación de un círculo llamado lleno en torno de la circunferencia de un círculo llamado vacío, irreductible a un punto, lo que hace del toro, contrariamente a la esfera, una estructura agujereada. En la medida en que el sujeto recorre la sucesión de vueltas rotativas, se equivocó por 1 necesariamente en su cuenta, y vemos aquí reaparecer el -1 inconsciente en su función constitutiva. Esto por la sencilla razón de que la vuelta que no puede contar es la del círculo vacío que hizo al hacer la vuelta del toro. Respecto de estas vueltas que se suceden —sucesión de círculos llenos— debemos percibir que los círculos vacíos, que están de alguna manera atrapados en los anillos de estas curvas y que unen entre ellos todos los círculos llenos de la demanda, tienen necesariamente una relación con a, objeto de la metonimia.

El paso siguiente es la frustración. En este nivel se introduce, con el otro, la posibilidad para el sujeto de un nuevo paso esencial. En efecto, en el otro, afirma Lacan, se encarna la irreductibilidad de las dos dimensiones del deseo y de la demanda. Para eso nos servirá el esquema del toro.

El sujeto puede tener intención de decir el objeto de su deseo, dice Lacan. Más que un acto de enunciación, es un acto de imaginación que suscita en él una maniobra de la

OBJETO a?

SUJETO -1

TORO

EL SUJETO

COMO NÚCLEO

AUSENTE EN CUYA

BARRA PUEDE

COLOCARSE A-

QUELLO UNO

QUE LO SOS-

TIENE

S-1

a

¿FADE?

1. PROHIBICIÓN: REAL
2. FRUSTRACIÓN: IMAGINARIA
3. CASTRACIÓN: SIMBÓLICA

CELOS →

función imaginaria, la cual de una manera necesaria se muestra presente desde que aparece la frustración. En efecto, esta aparición coincide con el momento del despertar de la pasión celosa: el niño ante su hermanito, quien como imagen hace surgir para él la posesión de este objeto, el seno, que hasta entonces no fue más que el objeto subyacente, enmascarado para él tras el retorno de una presencia ligada a cada una de sus satisfacciones. Objeto que no fue, en este ritmo donde se inscribió la necesidad de su primera dependencia, más que el objeto metonímico de cada uno de sus retornos. Objeto que de repente para él produce la iluminación, a los efectos por nosotros señalados por su palidez mortal, de esa cosa nueva que es el deseo. Es aquí cuando el deseo del objeto como tal, en la medida en que sacude al sujeto más allá de su constitución como satisfecho o no, nace, afirma Lacan, revelando en la forma del otro su falta fundamental, y actualizando a la vez la metonimia y la pérdida que condiciona. Esta dimensión de pérdida esencial de la metonimia, pérdida de la Cosa en el objeto, es el verdadero sentido de la temática del objeto en tanto que perdido y nunca encontrado, temática que está en el fondo del discurso freudiano y que es sin cesar repetida. Esta revelación imaginaria es el sentido y la función de la frustración. La pregunta es cómo esta imagen fundadora, reveladora del deseo, se ubicará en el orden simbólico.

Esta ubicación, dice Lacan, tiene lugar debido al intercambio ingenuo que se produce por la dimensión del Otro, entre el deseo y la demanda. Si hay algo en lo que se puede decir que el neurótico se dejó apresar, es en esta trampa, y no intentará obtener del Otro la satisfacción de su necesidad, eso por lo que se realiza la demanda, sino la de su deseo, de tener el objeto, es decir, precisamente lo que no puede pedirse. Éste es el origen de lo que se llama la dependencia en la relación del sujeto con el Otro. Asimismo, más paradójicamente aún, intentará satisfacer por la confor-

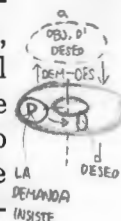
mación de su deseo la demanda del Otro. No tiene otro sentido la existencia del superyó como tal.

Ahora, si tenemos un toro, señala Lacan, es posible una construcción topológica de otro toro que tiene como propiedad permitirnos imaginar la aplicación del objeto del deseo, círculo vacío del primer toro, sobre el círculo lleno del segundo. Inversamente, el círculo, sobre el primer toro, de una demanda se superpone al círculo vacío del segundo toro —aquí soporte del otro imaginario—, es decir, cumple la función de mostrar esta inversión: deseo en el uno, demanda en el otro, demanda del uno, deseo del otro. En resumen, puede decirse que, con la caída del sujeto de la privación a nivel del otro que no es simplemente mi semejante y rival, sino mi imagen que me expropia, la Cosa, para el sujeto, se anula en el objeto, el objeto del deseo, donde se forma la falta, que se vuelve de repente objeto de la demanda.

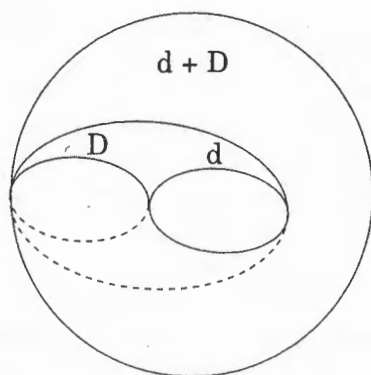
Podemos preguntarnos si esta imagen de dos toros atrapados uno en el otro es algo más que una ilustración de la que podemos prescindir desde el momento en que se entendió bien lo que se produce en la pasión celosa como frustración o como inversión entre el deseo y la demanda. Sí, diría Lacan, sólo que es también una ilustración que, al invitarnos a pensar al sujeto como una superficie, nos permite romper con una concepción del psicoanálisis como psicología de las profundidades, concepción que implica la existencia de un alma.

El primer trayecto que acabamos de recorrer va de la privación a la frustración. El segundo trayecto irá de la frustración a la castración.

Como vimos, el círculo generador del toro representa la insistencia de la demanda repetitiva. Lacan lo presenta con el símbolo $\textcircled{D}$ mayúscula. Por otro lado, en esta sucesión de vueltas está implicada una circularidad que se cumple pasando desapercibida para el sujeto. Lacan la simboliza con $\textcircled{d}$. Pero hay un tercer círculo, que surge de la adición

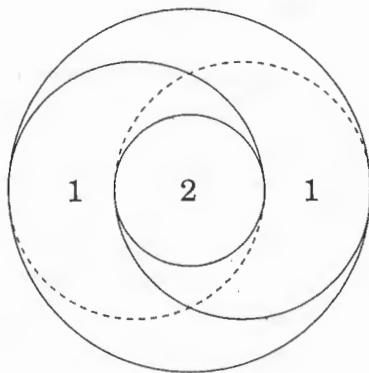


DE LO REAL A LO IMAGINARIO, DE LO IMAGIN. A LO SIMBÓLICO



$D + d$, y que representa la demanda subyacente del deseo.

¿Cuál es el interés de este esquema? Supongamos, recuerda Lacan, el caso bastante frecuente en la experiencia cotidiana de la oposición entre dos demandas: lo que yo demando o lo que tú demandas. Si simbolizamos la demanda del Otro con un círculo análogo en el interior del mismo toro, veremos de inmediato la heterogeneidad entre los campos (1) y (2) suficientemente simbolizada porque tenemos que vérnoslas con el cierre de la superficie en (1) y con su vacío interno en (2).



Este modelo, dice Lacan, muestra que en la dialéctica elemental de la oposición entre las demandas se trata de otra cosa que de asir su parte común (lo que se puede llamar un contrato).

Después de estos preliminares topológicos, Lacan expone cierto número de consideraciones que desembocan en una recuperación de la teoría del complejo de castración.

No es casualidad, dice, que haya comenzado por la segunda forma de la identificación. ¿Cómo abordar la primera, la que se establece con el padre en la aurora del Edipo, cuando no tenemos para ello más que la vaga metáfora de la incorporación? Eligió, entonces, la segunda forma de la identificación porque ésta es comprensible abordándola por el significante puro, en la medida en que, una vez suelto el rasgo unario, hace aparecer al sujeto como el que cuenta, en el doble sentido del agente de la cuenta y el del que es atrapado en la cuenta. Lacan lo explica con un bello ejemplo, el de Shackleton y sus compañeros en la Antártida. Siempre se contaban uno más de los que eran. Uno se preguntaba adónde había ido el faltante, el faltante que no faltaba sino que todo esfuerzo de cuenta les sugería que había uno más, luego, uno menos. Abordamos aquí la aparición en estado puro del sujeto como posibilidad de un significante de más, de un 1 aparte, gracias a lo cual constata él mismo que hay 1 que falta. Podrá decirse al final que, por el hecho mismo de su recaída bajo la acción del uno, el sujeto adquiere un ser que apenas se distingue de la nada.

En el momento de *nacer*, dice Lacan, el sujeto es una pregunta para la cual no hay respuesta en el Otro salvo por un *nada seguro*. Así, entonces, no hay forma de articular un primer paso del sujeto sino por una nada cuya dimensión importa definir, porque cada vez que tratamos con esta relación del sujeto con nada nos deslizamos sobre dos pendientes. La pendiente común hacia una nada de destrucción, es decir, la agresividad considerada como reductible a la agresión biológica. La otra pendiente es una nadización

que se asimilaría a la negatividad hegeliana. Pero la nada que Lacan pone en juego en la institución del sujeto es otra cosa. El sujeto introduce la nada como tal, y hay que distinguir esta nada del ser afectado por la negatividad clásica, como el ser imaginario que es el ser imposible en cuanto a su existencia (el famoso Centauro que retiene a los lógicos). Según Lacan, esto es lo que Kant, en la definición de sus cuatro nadas, llama el *nihil negativum*, a saber, según sus propios términos, *leerer Gegenstand ohne Begriff*, un objeto vacío sin concepto, imposible de asir con la mano.

Decir que el objeto del deseo se constituye a partir de la problemática del más allá de la demanda significa, según Lacan, que es porque el Otro no responde, sino que *nada puede ser*, que el sujeto encontrará en un objeto las virtudes mismas de su demanda inicial. El famoso fragmento que Elianta, en *El Misántropo*, retoma del *De rerum natura* de Lucrecio, lo muestra bien:

La pálida es comparable en blancura a los jazmines;
La negra hasta asustar es una adorable morena;
La delgada tiene agilidad y buen talle;
La gruesa, un porte majestuoso.⁹

No hay ningún privilegio en el objeto, comenta Lacan, salvo en este valor absurdo dado a cada rasgo de ser un privilegio.

Lacan ubica la dependencia estructural de esta constitución del objeto del deseo respecto de la dialéctica inicial del significante, en tanto que ésta se detiene en la respuesta del Otro, en Sade, en quien la restitución mítica del objeto a la nada es reconocida, y simula esencialmente el anona-

damiento de la potencia significativa. Allí está, observa Lacan, el otro término contradictorio de esta profunda relación con el Otro tal como se instituye en el deseo sadeano, y está suficientemente indicado en el deseo testamentario de Sade en la medida en que apunta a la *segunda muerte*, la muerte del ser mismo. Sade especifica que no debe literalmente quedar ninguna huella de su tumba, y expresamente de su memoria, pese a ser escritor. Y la maleza debe ser reconstituida en el lugar donde haya sido inhumado. Este borramiento de la huella indica el lugar donde quiere afirmarse, muy precisamente, como la aniquilación de la potencia significativa.

En la medida en que el sujeto sadeano se anula como objeto, reúne lo que fenomenológicamente se nos presenta en los textos de Masoch —otro ejemplo, dice Lacan, de la perturbación profunda del goce en tanto que se define respecto de la Cosa por la dimensión del Otro como tal, en otras palabras, por la introducción del significante—.

Se comprende que la castración debe tener su parte en la regulación de la relación con este goce. De hecho, en este punto Lacan revisa este complejo, que aborda retomando una vez más las tesis de Jones.

Para intentar comprender lo que se puede llamar el efecto del Edipo, Jones plantea que el Otro prohíbe el objeto o el deseo.¹⁰ *O deseas lo que yo desearía*, yo, el dios muerto, y no hay otra prueba —pero basta— de mi existencia más que este mandamiento que te prohíbe el objeto, o más exactamente que te lo hace elaborar en la dimensión de lo perdido; *o renuncias al deseo*, sin el cual sucumbes a la amenaza de lo que, para comprender la castración, Jones llama *afánisis*. Pero ¿qué significa renunciar al deseo?, pregunta Lacan. ¿Es tan defendible esta *afánisis*, desaparición del deseo, de la que Jones hace un temor? Examinémoslo mejor.

9. "La pâle est aux jasmins en blancheur comparable; / La noire à faire peur, une brune adorable; / La maigre a de la taille et de la liberté; / La grasse est, dans son port, pleine de majesté." [N. de la T.]

10. Se trata por supuesto de Jones traducido en la terminología de Lacan.

¿Nuestra experiencia, interroga Lacan, no nos enseña que este deseo que desaparece, significa que, desde que tú, sujeto, renuncias a él, estará tan bien escondido que puede por un tiempo parecer ausente? Pero, a fin de cuentas, ¿qué significa este deseo escondido sino lo que llamamos deseo reprimido? Ahora bien, sólo hay una cosa que sabemos perfectamente que nunca encontraremos en el sujeto: el temor de la represión en tanto tal, en el momento en que se produce, en su instante. Allí donde el deseo desaparece, es decir, en la represión, el sujeto está completamente incluido, no separado de esta desaparición. Y sabemos, continúa Lacan, que la angustia, si se produce, no es nunca la de la desaparición del deseo, sino la del objeto que éste disimula, de la verdad del deseo, o incluso de lo que no sabemos del deseo del Otro. Toda interrogación de la conciencia respecto del deseo que puede extinguirse sólo puede ser complicidad, concluye Lacan.

Entonces la *afánisis* explicada como fuente de la angustia en el complejo de castración es hablando con propiedad una exclusión del problema, porque lo único que tiene que plantearse aquí un teórico analista, dice Lacan, es saber por qué el instrumento del deseo, el falo, funciona a partir del vacío incluido en el corazón de la demanda, es decir, a partir de lo que se constituyó como objeto perdido, del más allá del principio de placer, de lo que hace de la demanda su repetición eterna, es decir, de lo que constituye la pulsión.

Entre la lección del 28 de marzo de 1962, donde Lacan plantea esta pregunta, y la lección siguiente tuvo lugar la "Jornada provincial" sobre la angustia organizada por la Sociedad Francesa de Psicoanálisis. Fue para Lacan la oportunidad de exponer ciertas fórmulas como ésta: "La angustia es la sensación del deseo del Otro". Sin embargo, respecto de la cuestión de la castración hay que estar atentos a la aclaración que Lacan agrega a la fórmula "El deseo es el deseo del Otro". Fórmula que contradice aparente-

mente la precedente: ¿cómo se puede desear ser el objeto de un deseo que es la fuente misma de la angustia?

La aclaración en cuestión consiste en señalar que la identidad de los dos deseos, el del sujeto y el del Otro, no implica, sin embargo, la existencia de cualquier medida común entre ambos. Esto significa que no puede haber ningún acuerdo, ningún contrato en el plano del deseo, ya que en esta identificación del deseo del hombre con el deseo del Otro se trata de las marionetas del fantasma,¹¹ en la medida en que son el único soporte posible de lo que puede ser, en sentido propio, una realización del deseo. El deseo del Otro queda como una x desconocida y angustiante, y que sólo se deja atrapar si se la fantasmaliza. De allí la introducción del símbolo $\sqrt{-1}$ destinado a sugerirnos que $\sqrt{-1}$ y $\sqrt{-1}$, el producto de mi deseo por el deseo del Otro, no da y no puede más que dar una falta (-1), la falta del sujeto en este punto preciso. Se adivina que hay allí un drama propio del deseo, sobre el que podemos preguntarnos si hay manera de superarlo y cuál.

El toro ya nos mostró este deseo incluido primero necesariamente en la demanda. Lo angustiante casi para cualquiera, y no sólo para los niños, es lo que puede esconderse de esta x impenetrable, del "¿Qué puede, en este lugar, querer?", en una demanda. "Como se ve, la configuración pide aquí —dice Lacan— un médium entre demanda y deseo. Este médium tiene un nombre, se llama el falo."

El sentido del término "médium" no es muy claro. Significa probablemente un término que, por un lado, constituye una respuesta a la pregunta por lo que el Otro bien puede querer, pero que, por el otro lado, se sustrae a toda homogeneidad con cualquier objeto, ya sea de la demanda o de la contrademanda. De hecho, el falo se presta a funcionar como significante del deseo sexual del Otro en

11. No olvidemos que en tanto que se realiza en el fantasma el deseo ya es una *interpretación* del deseo del Otro, de otro modo inasequible.

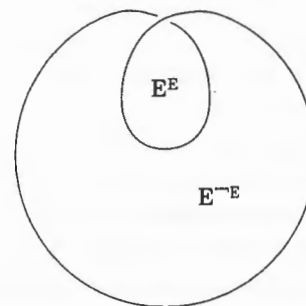
la medida en que se distingue de los otros objetos *a* (oral o anal) porque no podría funcionar como objeto de don. Además, es en calidad de fálicos como funcionan los objetos *a*, regresivamente, como objetos del deseo.

Desde esta perspectiva, continúa Lacan, el significante falo se revela como lo que da la medida de este campo por definir en el interior de la demanda como el campo del deseo. Y todo lo que nos cuenta la doctrina freudiana sobre el tema consiste, según Lacan, en decirnos que es allí, a fin de cuentas, donde todo se arregla. No conozco el deseo del Otro —angustia—, pero conozco el instrumento —el falo—; de ahí mi identificación con este último, identificación que implica una reducción regresiva del deseo del Otro a la demanda. Pero más allá de quién sea yo, estoy invitado a abandonar esta identificación: angustia de castración. Esta ruptura de la identificación con el falo como instrumento constituye, entonces, si seguimos bien a Lacan, el camino por donde se desprende el falo como significante del deseo, como punto de falta en su irreductibilidad a la demanda.

A partir de esta concepción del falo como elemento de mediación que da a la falta su sostén, Lacan concluye que en la medida en que la terapéutica no logra sacar la terminación del análisis del círculo de la demanda, tropieza con esta forma reivindicatoria, insaciable, *unendlich*, que Freud designa como angustia de castración no resuelta en el hombre, como *Penisneid* en la mujer. En la lección siguiente, la del 11 de abril de 1962, retomará el acercamiento topológico.

La identidad en la diferencia, que caracteriza al significante, se esquematiza bajo la forma llamada del ocho invertido (replegado sobre sí mismo). En la medida en que la línea exterior se continúa en la línea del círculo interior, el ocho invertido permite, dice Lacan, una representación válida de la paradoja de Russell, lo que es poco po-

sible con los círculos de Euler, que introducen entre el exterior y el interior una delimitación clara que excluye toda posibilidad de recubrirse.



E^E : conjuntos que se comprenden ellos mismos.

$E^{\neg E}$: conjuntos que no se comprenden ellos mismos.

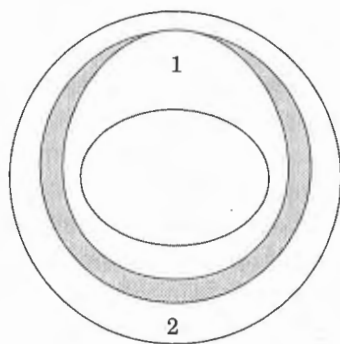
Como línea que se recorta y se recubre, el ocho invertido representa también el significante en tanto que no podría autosignificarse sino planteándose como diferente de él mismo. Sobre esta estructura del significante se apoya en último lugar la solución de la paradoja de Russell que propone Lacan.

Se cree que esta "solución" no podría satisfacer al lógico, quien sólo se interesa en las paradojas en la medida en que su solución le permite responder a una pregunta, como la de saber si hay un número cardinal más grande que todos los demás. A decir verdad, la divergencia es mucho más profunda. Si el lógico se permite construir un lenguaje sin equívoco, es porque quiere deshacerse del dios engañador del lenguaje ordinario. Mientras que Lacan, analista, sólo puede partir de allí, del Otro, y extraer todas las consecuencias. De hecho, Lacan no pretende resolver la paradoja del mentiroso. Simplemente niega la existencia de una contradicción en las paradojas de este tipo. Para él, hay solamente una confusión entre los dos procesos, el de la enunciación y el del enunciado.

Sea como fuere, si a Lacan le interesa simbolizar esta estructura del significante, es porque ésta se orienta hacia el deseo. Cuando, después de haber desarrollado lo que Lacan llama "la ciencia de sus ejercicios" con respecto a objetos femeninos, a los que permanece atado por lo que se puede llamar una infidelidad constante, uno de sus obsesivos agrega que todo esto no tiene otro fin más que dejarlo intacto para una satisfacción con la que él mismo tropieza aquí. Él debe, entonces, encontrarse en otra parte, no solamente en un futuro siempre remoto, sino también en otro espacio, ya que no es posible saber en qué puede desembocar, como satisfacción, esta *intangibilidad* y su fin.

Señalemos que ninguno de los dos círculos irreductibles del toro, el que contornea su espesor y el que da la vuelta al agujero central, define un interior o un exterior, y que el recorte de dos círculos en torno del agujero central no da lugar a una intersección. El campo 1 está en perfecta continuidad con el campo 2 de manera de constituir un campo externo, donde podríamos definir, en relación con dos círculos de Euler que se recortan, el campo de su negación.

Dos círculos se recortan, entonces, sin tener intersección; su intersección es exclusión de ellos mismos.



La importancia para Lacan de esta representación reside en que podemos sustituirla por el ocho invertido, es decir, el círculo en tanto que se atrapa a sí mismo. ¿Hay para nosotros objetos que tienen esta naturaleza, a saber, que subsisten únicamente en esta incautación de su autodiferencia? El objeto *a*, justamente. La doble vuelta del ocho invertido conviene más a la simbolización de la autodiferencia del objeto metonímico del deseo que a la del deseo mismo.

Para que este último sea representado, conviene hacer entrar la dimensión de la demanda. Lacan recuerda aquí el bucle privilegiado $D + d$, que ya mencionamos, así como la representación de dos demandas, que no implican ningún tipo de intersección, aunque tengan el mismo objeto incluido en su perímetro.

A decir verdad, el nacimiento del sujeto está unido, según Lacan, al hecho de que no puede pensarse más que como excluido del significante que lo determina. En la medida en que se constituye como dependencia del significante, como más allá de la demanda, es el deseo, cuyo valor imaginario inscrito en el fantasma es el objeto *a*: $\$ \diamond a$, *sujeto tachado como deseo de a*. La ubicación de esta fórmula en el grafo muestra, por su posición en el piso superior que la volvió homóloga a *i* (*a*) del piso inferior en tanto que es el soporte del yo, que $\$ \diamond a$ es igualmente el soporte del deseo. Esto significa que el fantasma es el lugar donde el sujeto se capta en lo que se discute en el segundo piso del grafo, "¿Qué quiere eso?", pregunta que es también, observa Lacan, la que se transformará en "¿Qué quiere él?", si alguien supo tomar la ubicación, proyectada por la estructura, del lugar del Otro.

En vez del movimiento de sucesión o de la cinética significativa presentificada por el grafo, se trata de hacer, por el momento, la localización topológica espacializante de la función identificatoria. Para eso, Lacan vuelve al fantasma y a *a* minúscula. Es claro que no podemos aislar a esta

última del $\mathcal{S}$, puesto que la función del objeto del deseo en el fantasma es correlativa del *fading* que Lacan, más rigurosamente, define ahora como la exclusión determinada por la dependencia misma del sujeto del uso del significante. Dado que el significante es pura diferencia, rasgo tan *anonadante* como distintivo, el sujeto surge de este uso mismo como no siendo, entonces, ni el que es designado (fulano) ni el que designa (fulano). Sólo que, y aquí reside el punto esencial, este surgimiento que es igualmente exclusión o *fading* repetitivo no se vuelve efectivamente operante “más que en relación con el juego de un objeto, primero como alternancia de una presencia y de una ausencia”.

Esta frase se presta a dos interpretaciones, que por otra parte no se excluyen. Según la primera, $\mathcal{S}$, el sujeto tachado por el significante, se manifiesta efectivamente en el juego en que, con el carretel, se constituye como alternancia de una presencia y de una ausencia. Según la segunda interpretación, $\mathcal{S}$ se identifica con el significante de la demanda primitiva, oral o anal, de manera de constituirse como (-a), como privación o falta de a, puesto que se trata de una identificación con el rasgo unario del significante de la demanda, dedicado a encontrarse en un campo que organiza además como el campo mismo donde se pierde. Lacan simboliza con $-a^2$ esta operación de la identificación como producto de -a por a *minúscula*, lo que nos introduce en lo que el símbolo matemático del $\sqrt{-1}$ representaría como implicación de nuestra experiencia.

No lo olvidemos, el deseo inconsciente tal como tenemos que referirlo se encuentra, según Lacan, en la repetición de la demanda. Sin embargo, este deseo no se justifica por ser una tendencia, señala Lacan. No nos contentamos con la referencia oscura a un automatismo de la repetición. Identificamos perfectamente este automatismo: se trata de la búsqueda, a la vez necesaria y obligada, de una satisfacción única, calificada como tal por ese rasgo unario, ese

mismo que no puede repetirse sino siendo siempre otro. Por lo tanto, dice Lacan, se nos presenta el movimiento circular de la demanda siempre repetida, que define otro bucle que se acaba en esta repetición misma y que dibuja, como vimos, el objeto del deseo.

Hablamos del objeto oral, anal, etc. Pero, si este objeto estructura lo que para nosotros es fundamental en la relación del sujeto con el mundo, es porque este objeto, repite Lacan, no sigue siendo un objeto de necesidad. Por ser atrapado en el movimiento repetitivo de la demanda se vuelve objeto erótico, objeto del deseo. Justamente porque el objeto se vuelve reconocible como significante de una demanda latente cobra valor de un deseo de otro registro. El agente de esta transmutación, afirma Lacan, es el falo.

Hay que partir de que el falo sólo está allí cuando está ausente. Lacan hace, al respecto, dos observaciones.

La primera concierne a la equivalencia *girl-phallus*, la cual no significa que las dos formas se confunden, sino que la presencia del falo se localiza allí donde justamente no está.

La segunda es la siguiente: *a propósito de los problemas de la sexualidad femenina se introdujo la diferencia de estructura entre demanda y deseo*. Esta distinción, dice Lacan, le fue impuesta por el descubrimiento freudiano de que el camino normal por el que el falo puede llegar a ser deseado por la mujer pasa porque la muchacha debe primero pedirlo allí donde no está, a saber, en la madre. Por la puerta de la demanda, con todo lo que tiene de fantasmática, de irreal y de contrario a la naturaleza, el falo entra —incluso allí donde parece ser el objeto más natural— en la función de objeto.

Se vio que el significante de la demanda pregenital circula en significantes donde, a falta de significarse él mismo, se repite, se distingue de sí mismo, mientras que el sujeto se encuentra expulsado al campo exterior. En todo caso, la falta que se profundiza en esta repetición es una

privación que se vuelve deseo erótico, libido, sólo en la medida en que la presencia del falo se desliza allí donde no está —el seno, por ejemplo, que se vuelve seno fálico—. Desde este punto de vista, se lo debe considerar como el significante último que sólo remite a sí mismo, o que se significa, bajo todos los significantes que no se significan ellos mismos. Es sin duda el sentido de lo que dice Lacan después de sus dos observaciones: “Anticipo y profiero que el falo en su función radical es ese único significante que se significa a sí mismo, pero, aunque puede significarse a sí mismo, es innombrable como tal”.

La sesión del 9 de mayo de 1962 es el punto culminante de las elaboraciones teóricas de Lacan durante este seminario. Nos permite echar una mirada sobre su teoría de la identificación en su conjunto.

El significante determina no sólo el significado sino también al sujeto, tal es el fundamento de la doctrina psicoanalítica de Lacan. Esta determinación es una acción real. En cambio, si se considera el uso del significante según las leyes de la lógica aristotélica, muy especialmente en la construcción de la proposición universal tal como se la simboliza con el círculo reducible a un punto llamado círculo de Euler, nos preguntamos si el significante capta cualquier cosa de lo real. En efecto, esta proposición sólo capta seres que pueden volverse nulos: *dictum de omni et nullo*. La posibilidad de lo universal es la nulidad, afirma Lacan.

¿Cuál es el interés, pregunta Lacan, de plantear que los hombres están incluidos en el círculo de los mortales (o que los analistas forman parte de los psicoanalizados, se pueden multiplicar los ejemplos) cuando se trata justamente de atrapar el torbellino que se produce en el corazón de la noción de hombre, debido a su conjunción con el predicado “mortal”? A decir verdad, toda esta lógica se funda en una confusión entre el ser y el tener, en el sentido de

la posesión de la propiedad con que se forma la clase. Lacan busca un estatuto anterior al estatuto clásico del objeto enteramente concentrado en su oposición sujeto-objeto. Por eso su búsqueda se parece, dice, a la de Heidegger en *Ser y tiempo* o la de Claude Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje*, aunque se distingue claramente de ellas ya que ni uno ni otro nombran como tal este objeto de deseo.

Ahora bien, decir que el significante determina al sujeto significa que éste toma una estructura, la que Lacan intentó primero evidenciar en el grafo. A propósito de la identificación —noción gracias a la cual nuestra experiencia se focaliza en la estructura de la subjetividad—, intentó seguir de más cerca esta determinación, considerando que el sujeto tiene la estructura de la superficie topológicamente definida; entonces, se tratará de captar cómo el corte engendra la superficie.

Esta dependencia de la estructura de la superficie con respecto al corte se manifiesta de la manera más clara y más sorprendente, dice Lacan, en esta superficie de una sola cara que es la banda de Moebius. Además, ya vimos cómo el retorno a su origen del círculo que pasa por el espesor de la vuelta nos permitió ejemplificar en su oposición la función de la demanda y la de *a minúscula* como objeto del deseo. Y también vimos que el círculo irreductible de la demanda se repite a falta de ceñir su más allá, el objeto del deseo, que no es ningún objeto articulable. Esto le permite a Lacan llamar al círculo de la demanda círculo *vacío*, mientras que el del deseo representaría la *nada* donde el objeto del deseo es llamado a advenir. Pero, por eso, se ve que el círculo que da la vuelta al agujero central no nos ofrece, de hecho, más que el simple contorno de *a minúscula*, y no este objeto mismo. Para formalizar o para esquematizar este objeto *a*, del que no se podría separar, como ya se mostró, el sujeto tachado por el significante, $\mathcal{S}$, en resumen, para formalizar el fantasma $\mathcal{S} \diamond a$, necesitamos recurrir a otra superficie topológica, la del *cross-cap*.

Pero ya sabemos que, como dice Lacan durante la última sesión de su seminario, la del 27 de junio de 1962, “en el punto en que toda significancia falta, se anula, en el punto nodal llamado el *deseo del Otro*, en el punto llamado fálico, en la medida en que significa la abolición como tal de toda significancia, el objeto *a minúscula*, objeto de la castración, ocupa su lugar”. Es, entonces, el punto simple y doble a la vez en torno del cual se organiza la posibilidad misma de la estructura entrecruzada del *cross-cap*, que simbolizará el falo, que dará su verdadera forma, si se puede decir, a ese objeto de otro modo siempre ausente, en la medida en que por él, como operador, un objeto *a* puede ser puesto en el lugar mismo donde sólo captamos en el toro su contorno.

Hay que leer $S \diamond a$, como: *sujeto del deseo corte de a*, en el triple sentido de *ser* este corte, de ser separado de él, al igual que de ser el efecto. Es *a minúscula* lo que nos introduce en una estructura del objeto distinta de la de Aristóteles, según la cual lo que no es erizo es no erizo; por eso Lacan dice que es la lógica del objeto de la *privación*. En cambio, *a minúscula* hace que el oro, en “no todo lo que brilla es oro”, no sea simplemente el objeto incluido parcialmente en lo que brilla, sino el símbolo mismo de todo lo que brilla, hasta lo que da al objeto el color fascinante del deseo. Lo importante en tal fórmula, dice Lacan, es “el punto de *tormenta*” en torno del cual gira el problema de saber lo que hace brillar y, para decir la palabra, lo que hay de verdadero en esta brillantez. A partir de allí, por supuesto, Lacan observa que ningún oro será lo suficientemente verdadero para asegurar el punto en torno del cual subsiste la función del deseo. En una palabra, concluye Lacan, debido a *a*, “lo verdadero sobre lo verdadero” nunca será más que el punto de falta donde se origina el ideal. Introduce así una lógica de la *castración*.

Se entiende, con Lacan, que *a* tenga las relaciones más estrechas con la angustia, si definimos esta última como el temor de lo que el Otro desee en sí del sujeto —este *en sí*

se funda justamente en la ignorancia de lo que es deseado del lado del Otro—. Del lado del Otro, afirma Lacan, el *a minúscula* aparece, no tanto como falta (lo que es), sino en calidad de *en ser*. El problema de la aparición de *a* más allá de la imagen que da el espejo claro será ampliamente retomada durante el seminario del año siguiente (1962-1963), referido a la angustia.

El seminario sobre la identificación contiene verdaderamente la metapsicología de Lacan, que descansa en cuatro principios. El primero es ese según el cual el sujeto es un efecto del significante, que determina una división entre dos procesos, los de la enunciación y del enunciado, que no se podrían confundir sin dar lugar a toda suerte de paradojas lógicas. Hasta aquí Lacan parece no hacer más que defender el principio según el cual ninguna proposición podría constituir un juicio sobre sí misma. La conjunción de este primer principio con el segundo, ese según el cual el deseo es el deseo del Otro como lugar del lenguaje, da a la noción de la enunciación una profundidad inédita, nunca sospechada por ningún lingüista ni ningún lógico.

El tercer principio es ese según el cual la letra, en el sentido del rasgo unario, constituye la estructura esencial del significante. A decir verdad, la definición del significante como diferencia nos daba la sensación de una paradoja, ya que supone una negación que sólo se introduce con el lenguaje mismo. Con las muescas sobre el hueso magdalenense, esta estructura primera se despliega bajo nuestros ojos, y es un rasgo de genio percibir que el ser está colgado de esta muesca, de este rasgo de la diferencia.

El cuarto principio afirma el poder de borramiento o negativizante de la letra, sobre la cual Lacan apoya su teoría del nombre propio.

La aplicación de estos principios a los datos de la experiencia analítica conduce a un estrechamiento del lazo entre el significante y la pulsión. Así como la Cosa nace del

borramiento o de la negativización del objeto de la demanda primitiva por el significante, así el deseo se produce como pulsión consagrada a la repetición debido a que este significante no podría ser él mismo sin diferenciarse de él mismo.

Pero el precio de esta aplicación se mide sobre todo con la profundización que permite de las diferentes formas de la falta.

La *privación*, puede decirse, se vuelve sinónimo de la nada que pisa los talones del ser del sujeto debido a su captura en el significante del Otro.

La *frustración* se introduce, me atrevo a decir, con el *Dasein*, en la medida en que ese ser nos remite a un campo visual eminentemente estructurado por la experiencia celosa del semejante. Por eso el deseo se reduce a la demanda, y la relación con el otro a la intersección de dos frustraciones.

Respecto de la *castración*, estamos en presencia de una concepción muy clara del significante fálico como médium gracias al cual el deseo perdura en el corazón de un mundo que se presenta por otra parte como un mundo de demandas y contrademandas. Pero asistimos también a cierta fluctuación en relación con el objeto de la castración. De la discusión con Jones resulta, según una primera interpretación, esa que utilicé, que el objeto de la angustia o de la amenaza de castración es el falo *rebajado a la imagen del instrumento*, rebajamiento que implica una modelización del deseo sobre la demanda. Desde esta perspectiva, se comprende fácilmente la función del significante fálico en la regulación de la relación del sujeto con el goce. Pero, al final de su lección del 4 de abril de 1962, esa misma que consagra a la crítica de la *afánesis* de Jones, dice: "Hay temor de perder el falo, porque sólo el falo puede dar su campo propio al deseo". ¿Se trata entonces de una pérdida del falo significante? Pero entonces, ¿por qué no hablar de *afánesis* en el sentido de Jones? Puesto que, según otra

fórmula igualmente lanzada al final de la misma lección y calificada de "grosera": "El sujeto pide el falo y *el falo desea*". Habrá que esperar el seminario sobre la angustia para la elucidación de este punto.

Sea como fuere, no se podría concluir esta presentación sin plantear el problema de la relación entre este edificio que construye Lacan a propósito de la identificación y las tesis de Freud relativas al mismo tema. El problema se plantea tanto más cuanto que, cuando Freud habla de la segunda variedad de la identificación, la que está en el centro del desarrollo de Lacan, menciona como un mecanismo que interviene en la formación del síntoma algo bastante cercano a un proceso primario y que se caracteriza por su carácter "muy limitado", en el sentido de que no toma de la persona rival (por ejemplo, la madre para la hija) o amiga (su padre) más que un solo rasgo, *ein einziger Zug*, por ejemplo, la tos, que basta para caracterizarla. Aparentemente, el contraste es, entonces, enorme entre la tesis bastante limitada de Freud y la amplitud que le da Lacan.

Cabe señalar, con Lacan, que la teoría freudiana de la identificación no se reduce a una simple enumeración: está la primera identificación con el padre, luego la identificación con el ideal, luego la del deseo con el deseo. En las obras mayores de su segunda tópica, Freud define la relación del objeto, que sólo puede ser aquí el objeto del deseo, con la constitución del ideal mismo. La define en el plano de la identificación colectiva, por lo que la unariedad del rasgo se refleja en la unicidad del modelo, considerado como ese que ocupa la función del *leader* en la constitución de esta realidad colectiva que es la masa con una cabeza.

Pero la primera identificación con el padre está implicada en el modelo de la identificación con el *leader* de la multitud, sin ser, sin embargo, incluida en su dimensión entera. Lo mismo ocurre en Lacan: la identificación con el padre está allí presente sólo en los bordes. Esto, dice, por

dos razones. Primero, porque esta identificación pone en juego un factor ligado a la tradición de una aventura propiamente histórica, hasta tal punto que podemos probablemente identificarla con la historia misma. Esto abre un campo donde no es posible entrar, dice, sin ser allí absorbido enteramente. Segundo, porque en el momento en que el seminario sobre la identificación tuvo lugar se volvía urgente una formulación del fantasma. Había allí una exigencia teórica al igual que una prioridad didáctica: puesto que de otro modo, sostiene Lacan, no se podría articular convenientemente la falta, la falla en que estamos para poder referirnos con la menor conveniencia a eso de lo que se trata respecto de la función paterna.

Lacan abordó, entonces, la identificación partiendo del segundo modo distinguido por Freud, ése donde el rasgo unario preside la formación del ideal. No obstante, después de la introducción del ocho interior y del modelo "tórico", permaneció en el campo del tercer modo, donde el sujeto se constituye como deseante. Así, el principio según el cual el campo del deseo sólo es concebible para el hombre a partir de la función del gran Otro permitió la elaboración de tesis que no se oponen a las de Freud sino que las enriquecen.

10. LA ANGUSTIA (1962-1963)

En este seminario, Lacan lleva lo más lejos posible su teorización del objeto a, ya se trate de su derivación a partir de la relación del sujeto con el significante, de sus diferentes formas y de sus relaciones de unos con otros, de su carácter de causa y de su efecto o, incluso, de sus relaciones con el cuerpo propio y con la imagen especular, así como con los afectos, como el dolor y el duelo. En esta exploración la angustia le servirá de brújula. Debido a la referencia constante a Inhibición, síntoma y angustia, se impone un breve recordatorio de la tesis de Freud.

Freud define la angustia como la señal de un peligro del que el yo es el lugar y el agente. El examen de los síntomas que observamos en las tres formas de la neurosis, especialmente la fobia, la histeria y la neurosis obsesiva, muestra que este peligro es el de la amenaza de castración. A continuación, Freud examina el problema de la angustia considerada en sí misma, y no sólo en cuanto a su papel en la formación de los síntomas. Este examen se impone tanto más cuanto que, aun cuando niegue su importancia, Freud guarda en la memoria su antigua concepción de la angustia como transformación de la libido inhibida o reprimida. Se impone igualmente por el hecho de que las mujeres están todavía más expuestas a la neurosis que los hombres. Pero, si la existencia en ellas de un complejo

de castración es cosa cierta, dice, no se podría, sin embargo, hablar de angustia de castración allí donde esta castración ya tuvo lugar.

De este nuevo examen, Freud concluye que la angustia es sin duda la señal de un peligro, pero este peligro es el de una pérdida, la del objeto, de la madre. Esta conclusión atenúa el problema de la angustia femenina, ya que ahora podemos asignarle como fuente la pérdida del amor del objeto. Pero la angustia de castración sigue conservando su lugar central puesto que constituye la primera forma que la angustia toma ulteriormente, en la fase fálica. El peligro es aquí la separación del órgano genital, cuyo fuerte valor narcisista puede justificarse debido a que la posesión de este órgano "garantiza la posibilidad de una nueva unión con la madre". Vérselo arrebatarse equivale a experimentar una nueva separación de ella, lo que es capaz de despertar el prototipo que constituye el trauma del nacimiento.

Esta formulación presenta cierta ambigüedad: ¿la angustia de castración sería función de la unión con la madre o bien de la separación de ella? La solución no está lejos. Por un lado, puede decirse que, según Freud, la angustia de castración es la de una nueva separación de la madre, cuyo deseo queda en el horizonte de la libido genital. Pero, por otro lado, en la medida en que la unión con la madre constituye su deseo esencial, el sujeto no teme nada tanto como una amenaza que implica la liquidación de toda posibilidad de esta unión de la que su deseo está suspendido. De esto se puede concluir que el peligro del que se trata en el fondo de la angustia es contradictoriamente doble: peligro de la separación, pero también peligro de una unión que volvería la separación segura. El deseo toma, entonces, una forma ambigua: la de un lazo hecho de la separación misma, o de una separación hecha lazo.

Este recordatorio apunta ante todo a mostrar que la angustia de castración, como afirma Lacan, está en el centro de las reflexiones de Freud en *Inhibición, síntoma y*

angustia. Sin embargo, pese a la abundancia de hechos que la experiencia psicoanalítica descubre en lo relativo a los estragos de esta angustia, el complejo de castración sigue siendo oscuro. El objetivo de este seminario será establecer una teoría satisfactoria de este complejo. Y no nos sorprenderá ver a Lacan referir la angustia de castración al peligro no de una pérdida, sino de la pérdida de una pérdida. Avancemos lentamente.

Al comienzo de su seminario, Lacan recuerda ciertos puntos que son, según él, del orden del saber adquirido. Así, la diferencia del sentido de la fórmula del deseo como deseo del otro en él y en Hegel, o la dependencia en que se encuentra en su enseñanza "desde siempre" la relación con la imagen especular debido a que el sujeto se constituye en el lugar del Otro. Además, subraya el acento que siempre puso en la noción de *la otra escena*, que representa el primer modo según el cual Freud introdujo el inconsciente por el sueño. El estudio de esta noción de la otra escena, que se volvió en Lacan sinónimo de la razón psicoanalítica, dará lugar a algunas páginas destacables destinadas a mostrar cómo nos permite suprimir la hiancia que Claude Lévi-Strauss profundiza en *El pensamiento salvaje* con su oposición entre razón analítica y razón dialéctica.

La temática de la "escena del mundo" conduce a la de la escena de la escena, luego a *Hamlet*, donde Lacan encuentra la ocasión de subrayar más claramente de lo que lo había hecho en su seminario sobre el deseo y su interpretación la diferencia entre dos tipos de identificación: la identificación con la imagen especular y esa cuya presencia subraya Freud en el fondo del duelo, a saber, la identificación con el objeto perdido: Ofelia en este caso, retroactivamente reconocida como objeto del deseo.

Como ya nos enseña el esquema del florero invertido, el investimento de la imagen especular es un tiempo fundamental de la relación imaginaria. Fundamental porque,

precisa Lacan, tiene un límite que consiste en que no todo el investimento libidinal pasa por la imagen especular. Hay un resto, a saber, el falo en la medida en que se presenta en todo lo que es localización imaginaria bajo la forma de una falta, de $-\phi$. Para decirlo de otra manera, este símbolo, $-\phi$, designa la castración imaginaria inducida por la metáfora paterna. Lacan no lo dice expresamente, pero su discurso no se entiende de otra manera. Dicha castración se testimonia en la fractura que marca la imagen del cuerpo propio tanto en el niño como en la niña, que da a éste el sentimiento de su insuficiencia y a ésta el sentimiento de su falta, y donde se señala lo que, por no invertirse en esta imagen, queda como una reserva inasequible a nivel del cuerpo propio.

Entonces, $-\phi$ constituye una falta que ciertamente aparece en lo imaginario, pero esto no significa en absoluto, subraya Lacan, que esta falta tenga ella misma una imagen. Si algo aparece en este hogar de la falta, entonces surge el sentimiento de extrañeza (*Unheimlich*), iniciador y aurora de la angustia. Tal es la primera tesis de Lacan: la angustia no es por la falta, sino por la desaparición de esta falta.

Puede sorprender que Lacan encuentre la confirmación de su tesis en un relato de Hoffmann, "El hombre de la arena", donde Freud ubica, por el contrario, el impacto de la amenaza de castración, en el sentido de la pérdida del órgano.¹ La razón es que Lacan, debido a su distinción entre simbólico, imaginario y real, desemboca en una concepción del complejo de castración diferente de la de Freud. Según él, si la castración no tiene nada de insuperable, si la detención de la dialéctica psicoanalítica no tiene nada de inevitable, se debe a que la angustia de castración no constituye en sí misma el último atolladero del neurótico. Porque en

su estructura imaginaria la forma de la castración ya está hecha en el acercamiento de la imagen del cuerpo a nivel de $-\phi$. Se produce en un momento de cierto dramatismo imaginario, cuando el rompimiento de la sexualidad precoz en lo real se une a la operación simbólica de la metáfora paterna. El neurótico no retrocede, entonces, ante la castración, sostiene Lacan; ya está marcado por ella. Por hacer de lo que se inscribe de su falta como castración, y no de su don, el complemento de la falta del Otro, por hacer de su castración algo positivo, es la garantía de la función del Otro en lo que tiene de irreductible a toda transparencia.

Bien mirada, la tesis de Lacan se ajusta más a otra tesis de Freud según la cual lo ominoso es a veces suscitado por el retorno de lo reprimido. Esta tesis nos permite reconocer que lo *Unheimlich*, como retorno, es lo *Heimlich* de siempre, lo reprimido. Según la definición de Schelling citada por Freud, "lo ominoso sería algo que debiendo quedar en la sombra ha salido".² Otra fuente de lo ominoso, según Freud, surge "cuando se nos presenta como real algo que habíamos considerado hasta ese momento como fantástico, cuando un símbolo reviste toda la eficiencia y toda la significación de lo simbolizado, y otras cosas del mismo tipo".³ Desde esta perspectiva, puede decirse con Lacan que lo ominoso de la castración, tal como se testimonia en el relato de Hoffmann, se debe a que el significante de la falta parece él mismo faltar, como si $-\phi$, ese punto situado en el Otro más allá de la imagen de la que estamos hechos y que representa la ausencia en que estamos, se revelara finalmente por lo que es: una presencia en otra parte, una "libra de carne". Esto es lo que ocurre con la muñeca Olimpia, en la medida en que debía ser completada con los ojos del estudiante Nathaniel en el relato de Hoffmann. De ahí el sentimiento de extrañeza.

1. Véase Sigmund Freud, *L'inquiétante étrangeté et autres essais* (1919a), París, Gallimard, 1985.

2. *Ibid.*, p. 246.

3. *Ibid.*, p. 251.

El término castración tiene, entonces, tres sentidos en Lacan: el de la fractura que marca la imagen del cuerpo propio; el de la amenaza que se intensifica a medida que el sujeto intenta positivizar esta fractura, es decir, volver a llevar la imagen o la significación fálica a la del cuerpo propio; finalmente, el de la aparición misma del falo, o de otra parte del cuerpo que lo simboliza, en el lugar de la fractura o de la falta instalada en el seno del campo especular. Éste es, según Lacan, el caso de la angustia por excelencia.

La validez de esta concepción lacaniana de la angustia como falta de la falta se acrecienta con su generalidad. En *Inhibición, síntoma y angustia*, Freud dice que la angustia es la reacción-señal ante la pérdida de un objeto. Enumera la que se efectúa desde el nacimiento, la de la madre considerada como objeto, la del pene, la del amor del objeto y la del amor del superyó. Ahora bien, señala Lacan, lo que engendra la angustia no es la nostalgia del seno materno sino su inminencia. Lo que provoca la angustia, dice, no es la alternancia presencia-ausencia, y la prueba es que al niño le gusta reproducir esta alternancia; esta posibilidad de la ausencia es la seguridad de la presencia. En cambio, prosigue Lacan, lo más angustiante para el niño es cuando la madre lo vigila todo el tiempo, y especialmente para "limpiarle la cola", modelo de la demanda que no podría faltar. ¿En el tiempo siguiente, pregunta, el de la pretendida pérdida del pene, qué vemos al comienzo de la fobia del pequeño Hans? El niño percibió la interdicción materna de prácticas masturbatorias como presencia del deseo de la madre respecto de él. ¿Qué es la angustia en general en su relación con el objeto del deseo si no es tentación, no pérdida del objeto, sino justamente presencia de que los objetos no faltan? Y para pasar a la etapa siguiente, la del amor del superyó, ¿qué significa esto sino que lo que se teme es el éxito? Es siempre, afirma Lacan, el "Eso no falta".

Según Lacan, el objeto del conocimiento es insuficiente. Y si no estuviera el psicoanálisis, se lo sabría en esos momentos de aparición del objeto que nos lanzan a otra dimensión, que merece ser destacada como primitiva, y que es justamente la de lo extraño, de lo que, lejos de participar de la transparencia de la imagen especular por la que se funda la ilusión de la conciencia, hace literalmente vacilar al sujeto.

Si la constitución del objeto, que surge del reconocimiento de nuestra propia forma, deja escapar una parte de este investimento primitivo de nuestro ser que está dado por el hecho de existir como cuerpo, entonces, dice Lacan, es una formulación no solamente razonable sino comprobable plantear que este residuo no imaginado del cuerpo se manifiesta en este lugar previsto para la falta de una manera que, puesto que se trata de lo que es profundamente no especular, se vuelve ilocalizable. De hecho, la falta de ciertas referencias es una dimensión de la angustia, como muestran los trabajos de Kurt Goldstein.⁴

Este lugar del vacío, del blanco donde reside lo que no aparece en la imagen especular y que alcanzamos por el rodeo de la angustia, es, según Lacan, lo que da a la angustia su estructura o, más precisamente, su marco, comparable al del espejo. Lacan se refiere aquí al Hombre de los Lobos, caso por excelencia en que se trata de la relación del fantasma con lo real: el sueño repetitivo del paciente de Freud (la ventana que se abre súbitamente dejando aparecer los lobos encaramados en el árbol) nos muestra que lo *Unheimlich* se presenta a través de claraboyas. Son los propios ojos del soñador los que lo ven en el rostro de los lobos.

Es este surgimiento de lo *Unheimlich* en el cuadro lo que constituye el fenómeno de la angustia, según Lacan, y por eso, explica, es falso decir que la angustia es sin objeto.

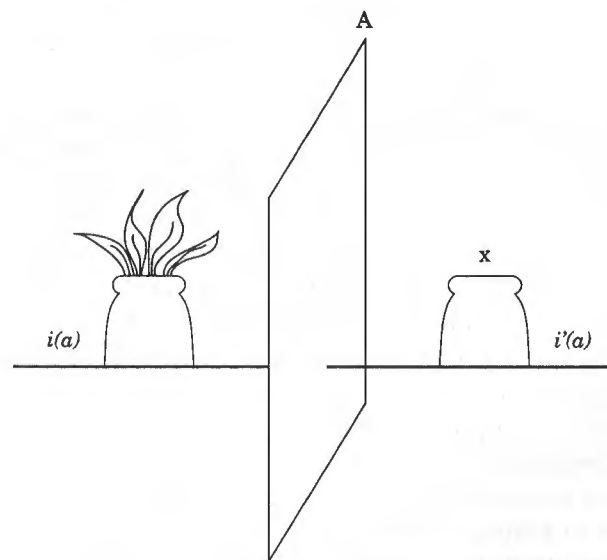
4. Véase Kurt Goldstein, *La structure de l'organisme*, París, Gallimard, 1983.

La angustia no es la duda, sino su causa. La duda sólo está hecha para evitar lo que la angustia implica de horrorosa certeza, hasta tal punto que puede decirse que la acción extrae la certeza de la angustia. Actuar es arrancar a la angustia su certeza, es operar una transferencia de la angustia. Lacan introduce al respecto las dos nociones de pasaje al acto y del *acting out*, muy bien ejemplificadas en la observación de la paciente homosexual de Freud.⁵ Su *arrojarse por encima del puente* era un pasaje al acto, un *arrojarse fuera de la escena*; toda su aventura caballeresca con la dama era un *acting out*, una escenificación que tiene todas las características de una *significatividad*, *Deutung*, un llamado.

No sorprenderá que Lacan termine la primera parte de su seminario recordando la identidad "revocatoria" del deseo y de la ley como única y misma barrera destinada a obturar el acceso a la Cosa.⁶ Y es que gracias a la ley (en la medida en que opera en la madre en tanto que ésta precedió al niño en el camino de la integración simbólica) se dibuja el marco de lo no sabido del más allá de la demanda o bien de la angustia. Es que, de otro modo, la madre aparecería como una omnipotencia no marcada por una falta.

La relación entre el campo de lo especular y lo no especular se inscribe en el esquema llamado del florero invertido. Lacan no ofrece siempre el mismo comentario de este esquema. Ésta es la interpretación que nos permitirá seguir mejor su recorrido: la sigla $i(a)$ designa la imagen del cuerpo propio, la cual debe su estabilidad a que el sujeto se acomoda en un objeto que forma parte del cuerpo propio, que queda fijado en el autoerotismo y donde reside "la reserva inasequible". La sigla $i'(a)$ designa el objeto al que se traspasa la libido narcisista con que está investido $i(a)$,

pero colocándose allí la x que es el verdadero objeto del amor y que conserva su carácter de *ágalma* mientras no aparece el objeto parcial, el a cuyo sentido Lacan se propone aclarar ahora.



La primera observación que puede hacerse sobre este objeto, dice Lacan, es la siguiente: su notación algebraica como a está destinada a permitirnos reconocer allí, en las diversas incidencias en que nos aparece, la identidad. Responde así a un fin de pura localización de la identidad. En efecto, según Lacan, la localización por una palabra, por un significante, es siempre y no podría ser más que "metafórica", en el sentido de ser el efecto de una función significante, la de la selección o de la sustitución, la cual se oculta y queda suelta fuera de la significación inducida por su introducción. En rigor, dice Lacan, la designación de a por el término "objeto" es de un uso metafórico porque está tomada de la relación sujeto-objeto, mientras que con el término a hablamos justamente de un objeto que es por definición exterior a toda definición posible de la obje-

5. Sigmund Freud, "Sur la psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine" (1920a), en *Névrose, psychose et perversion*, op. cit., p. 283.

6. Véase *supra*, cap. 7, p. 145.

tividad, ya que nuestra experiencia plantea que una transparencia fundada en la intuición de la experiencia no puede ser considerada original y, entonces, no puede constituir el comienzo de ninguna *estética trascendental* —se sabe, además, lo que ocurrió con las “evidencias”—.

Lacan agrega que, si para nosotros el sujeto es primitivamente inconsciente, necesitamos primero tener por anterior a su constitución cierta incidencia que es la del significante. Pero lo que permite a este significante encarnarse es que tenemos para presentificarnos unos a otros nuestro cuerpo. Sin embargo, señala Lacan, no hay que pensar este cuerpo con las categorías de la *estética trascendental* en Kant. No es constituible, para retomar el vocabulario cartesiano, en el campo de la extensión. Este cuerpo no nos es dado pura y simplemente en nuestro espejo. Puede ser, incluso, que esta imagen especular que creemos poseer se modifique: lo que tenemos frente a nosotros, nuestro rostro, nuestro par de ojos, deja surgir la dimensión de nuestra mirada. Y desde entonces, el valor de la imagen comienza a cambiar, sobre todo si esta mirada que aparece en el espejo empieza a dejar de mirarnos a nosotros mismos, aurora de un sentimiento de extrañeza que es la puerta abierta a la angustia. Este pasaje de la imagen especular a la imagen del doble que me escapa es la señal de una condición cuya generalidad y presencia en todo el campo fenoménico Lacan apunta a mostrar vía la articulación de la función de *a*.

Hay dos tipos de objetos, dice, los que pueden dividirse y los que no pueden. Cuando inscribo a estos últimos pese a todo en el dominio de la distribución con los otros objetos cuyo estatuto descansa entero en la competencia, cuando aparecen, entonces la angustia nos señala la particularidad de su estatuto. El falo es el más “ilustre” de estos objetos respecto de la castración. Tiene equivalentes, y entre ellos los más conocidos son los que lo preceden: el mojón fecal, el pezón. Y veremos que hay otros que conocemos sin duda

menos: la mirada y la voz. *En el a se trata, según Lacan, de estos objetos anteriores a la constitución del objeto común, intercambiable, del objeto socializado.* Se puede hablar de ello esencialmente mediante la angustia.

¿Pero entonces *el objeto del deseo está frente a nosotros?* Éste es, responde Lacan, el espejismo que esterilizó todo lo que en el análisis se adelantó en el sentido de la relación de objeto. Porque no hay que situar *a* en cualquier cosa análoga a la intencionalidad de un noema. Este objeto debe ser concebido, dice Lacan, como la *causa* del deseo, y, para retomar la metáfora, *el objeto está detrás del deseo*.

Para ilustrarlo, Lacan utiliza el fetiche, porque lo que se desea no es el zapatito, ni el seno, ni lo que sea que encarne el fetiche. El fetiche causa el deseo que se enganchará donde pueda, en una figura femenina que no es necesariamente la que lleva el zapatito, el cual puede estar en los alrededores; tampoco es seguro, prosigue Lacan, que sea ella la que porte el seno, que puede encontrarse en la cabeza. Lo que se necesita es que el fetiche se presente como la condición del deseo.

Cuando decimos “yo” (*je*), señala Lacan, *a* se sitúa a nivel del inconsciente, y esto resulta intolerable. Lacan lo ilustra abordando otras dos perversiones, el sadismo y el masoquismo.

El deseo sádico, dice, sólo es formulable en referencia a la disociación que apunta a introducir en el otro imponiéndole esta división, esta hiancia que hay entre su existencia de sujeto y su ser de carne. No es tanto el sufrimiento del otro como su angustia lo que se busca en la intención sádica. El deseo sádico pretende hacer vibrar la angustia del otro, su existencia esencial como sujeto en esta angustia. Y por eso Lacan no dudó en acercar este deseo a lo que Kant definió como condición del ejercicio de una razón pura práctica y donde situó el único punto en que puede manifestarse una relación con un *puro* bien moral. Lo importante, sin embargo, es que, en el cumplimiento de su rito, el deseo

sádico no sabe lo que busca, esto es, mostrarse él mismo como puro objeto, fetiche negro. Lo que queda de la figura de Sade es una forma petrificada.

Muy diferente es la posición del masoquista, cuyo objetivo declarado, dice Lacan, es esta encarnación de él mismo como objeto. Su identificación con el objeto como objeto de intercambio es la vía donde busca justamente lo imposible: tomarse por lo que es, en tanto que es *a*. Como para el sádico, esta identificación no aparece más que en una escena. Pero, señala Lacan, incluso en esta escena el sádico no se ve, sólo ve el resto. Además, hay otra cosa que el masoquista no ve. Para decir qué, Lacan da un rodeo por la relación de la ley y del deseo en la medida en que tienen un objeto en común.

En el origen —es el sentido del mito de Edipo— el deseo del padre y la ley no son más que una sola y misma cosa, y la relación de la ley y del deseo es tan estrecha que sólo la función de la ley desemboca en el deseo. En la medida en que es el deseo de la madre, para la madre el deseo es idéntico a la función de la ley. En tanto que la ley lo prohíbe, esta impone desearla, dice Lacan. Por eso, se piensa que el deseo de la madre nace, según él, en parte, a la manera de esos deseos vacíos que vemos dirigirse hacia el objeto por el simple hecho de que este objeto está prohibido, en parte mediatizado por el deseo mismo del padre. Si todo se organiza en torno de este deseo de la madre, si a partir de él se plantea la mujer que se debe preferir, ¿qué significa sino que se impone un mandato que atraviesa la estructura misma del deseo?

En esta perspectiva, retoma Lacan, el masoquismo asume la función de una puesta en escena donde el deseo del Otro dicta la ley. Y vemos de inmediato uno de los efectos: el masoquista mismo aparece en la función del desecho, de lo tirado a la basura, del objeto común. Es uno de los aspectos en que puede aparecer *a*, tal como se ilustra en la perversión. Pero, al colocarse como *a*, el masoquista pone

en acción, sin saberlo, la verdad de su deseo como deseo de la ley. De manera general quizá se pueda decir que, según Lacan, el masoquista lucha para encontrar el *a* bajo el *yo* (*je*), mientras que el sádico intenta alcanzarlo bajo el *tú*.

Aún falta considerar aquí, agrega Lacan, que el efecto central de la identidad que conjuga el deseo del padre con la ley es el complejo de castración como momento en que nace el deseo como tal por la mutación misteriosa del deseo del padre después que fue asesinado. Por eso, la notación ϕ aparece en los esquemas de Lacan allí donde *a* falta —como se debe, sean cuales fueran las puestas en escena realizadas para alcanzarlo—.

No estamos siempre en la escena, observa Lacan, aun cuando la escena se extienda muy lejos, y hasta el dominio de nuestros sueños. Ausentes de la escena y de este lado de ella, procurando leer en el Otro de qué retorna, sólo encontramos la falta, *x*. En esta relación del objeto con su falta necesaria, se sitúa lo que en su análisis de la transferencia Lacan introdujo con el término *ágalma*. *Porque este lugar vacío es apuntado como tal se instituye, en efecto, según Lacan, la dimensión de la transferencia.*

En la medida en que puede ser circunscripto por un borde, una hiancia donde la constitución de la imagen especular muestra su límite, este lugar es el sitio elegido por la angustia.

Este fenómeno de borde en lo que se abre como ventana marca el límite del mundo del reconocimiento, la escena.

Lacan procederá ahora a una nueva vuelta de *a* centrada en su relación con el Otro, que le da su relieve y donde se constituye como resto.

En el origen de la dialéctica lacaniana, se encuentra el sujeto hipotético (*Es* o incluso ¿*Es?*), que parte de su relación con el significante, lo que quiere decir que se constituye en el Otro, que es el lugar de este significante mismo. Resulta de ello, inversamente, que el Otro se en-

cuentra suspendido de una garantía que falta y, en este sentido, tachado: $\bar{A}$. La operación, dice Lacan, tiene incluso de comparable con la división que se salda por un resto: a .

$$\begin{array}{c|c} \text{División} & \\ \hline A & S \\ \bar{S} & \bar{A} \\ a & \end{array}$$

Entre el sujeto, si se puede decir, "otrificado" y el Otro tachado, surge a , la "libra de carne". En esta metáfora se expresa, explica Lacan, que por más que el sujeto haga todas las imitaciones para engañar los agujeros del deseo, siempre hay un judío competente en el balance de las cuentas que pide al final la libra de carne. Allí está el rasgo que encontramos con un relieve particular en algunos ejemplos del *acting out*.

Lacan encuentra aquí el caso del hábito de plagio que Ernest Kris quiso reducir por medio de la verdad: muestra de manera irrefutable al sujeto que no es plagiarlo. Leyó su libro, su libro es bello y muy original; son por el contrario los otros quienes lo copiaron. Sólo que al sujeto no le importa, y al salir de su sesión va a comer sesos frescos para desnudar, en honor de Kris, el carácter primitivamente carnal de su falta.⁷

Se pueden comparar aquí el *acting out* y el síntoma: el *acting out*, dice Lacan, es un síntoma que se muestra como otro, con la diferencia de que no está en la naturaleza del síntoma deber ser interpretado; no llama a la interpretación. El síntoma en su naturaleza es goce, goce espeso (*unterbliebene Befriedigung*). No necesita interlocutor, se basta a sí mismo. Es, sigue diciendo Lacan, del orden del

7. Véase Jacques Lacan, *Écrits*, op. cit., p. 383 sq. Se sabe la angustia que se siente cuando el sujeto está cerca de tocar el fondo "carnal" de tal de sus deseos, como en "¡Si tuviera sus ojos!".

goce; habiendo pasado la barrera del Bien, es decir, del principio de placer, va hacia la *Cosa*. Por eso este goce puede traducirse por *Unlust*.

El carácter de a como órgano merece que se lo profundice. Lacan parte de que "la angustia es una señal en el yo". Siendo así, debe estar en ese lugar donde se simboliza el *yo ideal*, en x .

Es un fenómeno de borde en el campo imaginario del yo, dice Lacan, para quien el término "borde" se justifica por la afirmación de Freud según la cual el yo es una "superficie" e, incluso, "la proyección de una superficie". No lo olvidemos, el *yo ideal* es esa función gracias a la cual el yo se constituye por una serie de identificaciones con ciertos objetos, esos a propósito de los cuales Freud subraya la ambigüedad del amor y del odio.

Si a es un objeto de identificación, lo es a través de esta identificación "que está en el principio de duelo", dice Lacan. Si es también objeto del amor, es en la medida en que constituye lo que hace el amante, lo que lo saca metafóricamente de la posición de amado, *erómenos*, haciéndolo *erastés*, sujeto de la falta. Si se puede decir, a le da el instrumento del amor. Volvemos a lo siguiente: se ama con lo que no se tiene.⁸ Y Lacan agrega con humor que lo llama a no solamente por su función algebraica, sino también por lo que es: lo que ya no se tiene. Por eso, dice, se lo puede encontrar regresivamente en forma de identificación. De ahí la apelación a la regresión cuando Freud define las relaciones de la identificación con el amor. Pero, agrega Lacan, en esta regresión del amor a la identificación, donde a sigue siendo lo que es -instrumento-, es con lo que se es como se puede tener este a o no. En otras palabras, con la imagen del cuerpo propio, constituida gracias al espejo cóncavo, se

8. Se vio en el ejemplo del deseo citado *supra* que una parte del cuerpo, en vez de ser investida de manera narcisista, puede servir como un rasgo de falta o de duelo que caracteriza el ideal del yo.

captan, no en el cuello de esta imagen, $i(a)$, los diferentes objetos constituibles de este cuerpo, representados por las flores reales.

Los pedazos del cuerpo original, dice Lacan, son o no tomados, agarrados en el momento en que $i(a)$ tiene la oportunidad de constituirse. Nos acercamos aquí a la idea de que no toda la libido del cuerpo propio pasa a la imagen narcisista, y que la parte, la flor, a la que se acomoda la constitución de esta imagen queda, según la expresión de Lacan, como "reserva inasequible".⁹ Por eso hay que entender que antes del estadio del espejo, lo que será $i(a)$ está allí, en el desorden de los a , de los que aún no se trata de tenerlos o no. Y a esto responde, afirma Lacan, el verdadero sentido que hay que dar al término autoerotismo: no se carece del mundo exterior, sino de sí mismo.

Lacan se demora en este estado anterior al surgimiento de $i(a)$. Si Freud dice que la angustia es esta señal en el límite del yo contra esta otra cosa, x , que no debe aparecer en $i'(a)$ en calidad de a , ¿cómo es posible, pregunta Lacan, que algunos analistas (Otto Rank primero y Freud a continuación) hayan asignado el origen de la angustia a este momento prenarcisista, preerótico del nacimiento? De aquí que, piensa Lacan, si es posible definir la angustia como una señal en el yo, esta definición no tenga nada de exhaustivo. Esto aparece claramente, dice, en los fenómenos más contrarios a la estructura del yo, los de la despersonalización.

En efecto, la noción de distancia que acentuaron varios autores de la Escuela Francesa¹⁰ encuentra su expresión

9. Se señaló la ambigüedad del investimento libidinal del que se trata aquí, que Karl Abraham calificó de narcisista y Lacan de autoerótico. De hecho, nada impide hablar con Karl Abraham de investimento narcisista que, debido a su intensidad misma, no se deja trasladar a $i'(a)$ y que, en este sentido, merece ser igualmente calificado de autoerótico, como guardado en el estado preespecular.

10. Durante los años 1950-1960, los analistas de la Sociedad Psicoanalítica de París, especialmente Maurice Bouvet, tradujeron la relación

sensible con la existencia del espejo que aleja al sujeto de sí mismo. Pero, señala Lacan, no es una razón para concluir que un "acercar" pueda solucionar las dificultades engendradas por la necesidad de esta distancia. En otras palabras, no es porque los objetos son invasores en la psicosis que constituyen un peligro para el yo; es la estructura misma de estos objetos la que, según Lacan, los vuelve impropios a la yoización. Y es lo que Lacan intentó que se comprendiera con la ayuda de modelos topológicos que ilustran la posibilidad de una forma no especularizable, sin imagen de espejo, en la estructura de ciertas superficies, tal como la banda de Moebius. Fenomenológicamente, recuerda Lacan, la despersonalización comienza con el no reconocimiento de la imagen especular.

Cabe recordar ese momento paradigmático en la constitución del *yo ideal*, donde el niño se vuelve hacia este otro, ese testigo que está detrás de él para comunicarle las manifestaciones de su júbilo, gesto que lo hace comunicar con su imagen. La relación dual pura, afirma Lacan, expropia, y se encuentra el sentimiento del desposeimiento que los clínicos marcaron en la psicosis. La especularización es extraña, *odd*, fuera de simetría. Es el Horla de Maupassant, lo fuera del espacio, en tanto que el espacio es la dimensión de lo superponible.

¿Qué decir ahora, pregunta Lacan, del corte ligado a la angustia del nacimiento? Freud ve allí una "constelación real" de movimientos vasomotores, respiratorios, que será trasladada en su función de señal, a la manera en que se constituye la crisis histérica, ella misma reproducción de movimientos heredados por la expresión de ciertos momentos emocionales. Esta tesis es inconcebible, asegura Lacan, porque es imposible situar al comienzo esta complejidad en una relación con el yo que le permita luego servirse de

de objeto en términos de distancia. Se concluía de ello que el final del análisis residía en cierto "acercar".

ella, salvo por medio de la relación que Lacan acaba de articular de $i(a)$ con a , definida como lo preespecular. Pero, entonces, hay que concluir que la separación característica del comienzo no es la del niño de su madre, ¡sino de él mismo! Lacan nos remite a cualquier libro de menos de cien años en la embriología para ver que el corte del niño que nace tiene lugar entre el niño y sus propias envolturas. Para poseer una noción completa de este conjunto preespecular que es a , todavía hay que considerar las envolturas como elementos del cuerpo propio, diferenciadas a partir del huevo.

Esta referencia al envoltorio no dejó de desconcertar a los oyentes de Lacan, ya que se trata de un objeto tan biológico como preespecular, pero que ya no forma parte de las pertenencias del sujeto cuando son captadas o no en la constitución de $i(a)$. Mi interpretación es que para Lacan era esencial establecer que la estructura del organismo no es nunca la de un todo, y que la referencia a los envoltorios sirve, si puedo decir, de modelo.¹¹

Antes de abordar los diferentes objetos a , Lacan intenta ilustrar la aparición de a en el lugar de x . Se apoya en esto para afirmar que el *etwas*, ante el que la angustia opera como señal, es del orden de lo irreducible de lo real, y que la angustia es la señal que no engaña. Lacan encuentra en Edipo el ejemplo *princeps*. Aquel que poseyó el objeto del deseo y de la ley da ese paso más, ve lo que hizo. Lo que hizo tiene como consecuencia, dice Lacan, que ve el instante según sus propios ojos abotagados por su tumor vidrioso en el suelo. Evidentemente perdió la vista. Y sin embargo, de algún modo los ve, los ve como tales, como el objeto-

11. Esta idea de una fractura o de una separación original será acentuada en el seminario sobre los conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964), donde Lacan define la libido como un órgano. Unida al principio según el cual el deseo es el deseo del Otro, esta idea constituye la base de lo que algunos llamaron el "milagro" del investimento objetual.

causa finalmente descubierto de la última, postrera, ya no culpable, pero fuera de los límites, concupiscencia, la de haber querido saber. El momento de la angustia, concluye Lacan, es que una imposible vista los amenaza con sus propios ojos en el suelo.

Lacan se vale a continuación de dos cuadros de Zurbarán que representan a santa Lucía y santa Ágata, una con sus ojos en un plato, otra con su par de senos. Estos cuadros nos presentan lo que puede constituir, llegado el caso, el objeto de nuestro deseo. Estas imágenes no suscitan angustia. Para eso, habría que estar más personalmente implicado.

Recuerdo haber asistido a una representación de *Salomé*, de Richard Strauss, en el Théâtre de la Ville (Sarah Bernhardt, en ese momento). Al encontrar a Lacan a la salida, me hizo notar lo siguiente: "¿Vio, por supuesto, el objeto a en el escenario?"

Contrariamente a la concepción de Karl Abraham que une la función y la génesis del objeto a con los estadios de la maduración libidinal, Lacan propone una concepción circular según la cual se trata siempre, bajo las diversas formas en que este objeto se manifiesta, de la misma función de falta, ligada a la constitución del sujeto en el lugar del Otro.

A nivel central, el del estadio fálico, la función de a es representada por la castración simbólica, $-\phi$, como constituyente de la disyunción entre el deseo y el goce.

Toda función de a , afirma Lacan, se refiere a esta hiancia central que separa en el nivel sexual el deseo del lugar del goce, que nos condena a esta necesidad de que el goce no esté por naturaleza prometido al deseo, que, para encontrarlo, el deseo no deba solamente comprender sino atravesar el fantasma mismo que lo sostiene y lo construye, ese que descubrimos como el pilar que se llama angustia de castración, en el sentido de la angustia de utilizarlo en lugar de guardarlo como prueba.

Aquí, prosigue Lacan, las posiciones son diferentes y se puede decir que la de la mujer es más fácil. La castración no está tan directamente anudada a su cuerpo como lo está para el hombre; lejos de eso, la falta es real aun cuando esté imaginizada como castración, y su reconocimiento ya determina la entrada en el Edipo propiamente femenino. Es lo que constituye su relación tan especial con el deseo del Otro, dice Lacan, y por eso, suscribiendo a una observación de Kierkegaard, la mujer está más angustiada que el hombre, con una angustia más cercana, agregaría yo, al tiempo inaugural del *che vuoi*?

La función de *a* como figura de $-\phi$ es particularmente clara a nivel del objeto anal, dice Lacan. Por el lado de la demanda de la madre, el excremento entra en la subjetivación, y porque satisface esta demanda recibe su valor, si se puede decir, *agalmático*, el pasaje al registro nauseabundo que sólo se inscribe como el efecto de la disciplina misma de la que es parte integrante. Sin embargo, agrega Lacan, nunca podríamos constatar la amplitud de los efectos ligados a esta relación *agalmática* especial de la madre con su hijo, si no necesitáramos para comprenderla conectarla con el hecho de que el *ágalma* en sí no es concebible sin su relación con $-\phi$. En otras palabras, el *a* excrementicio captó nuestra atención como simbolizante de la castración. Se ve el sentido de la “regresión” en Lacan, así como su beneficio: el sujeto se refugia en las relaciones de don allí donde el don encuentra justamente su límite.

El objeto oral vuelve particularmente sensible otro carácter de *a*, que es el de ser un objeto cesible. Este carácter se encuentra en el nivel de otros dos objetos que Lacan agrega a la gama de *a*, a saber, la mirada y la voz, respecto de la cual Lacan se refiere largamente al estudio de Theodor Reik sobre el *shofar*.¹² En todos estos niveles,

12. Theodor Reik, *Le rituel. Psychanalyse des rites religieux*, París, Denoël, 1974, p. 240.

Lacan concluye lo siguiente: *a es un pedazo separable, que vehiculiza primitivamente algo de la identidad del cuerpo, que antecede al cuerpo mismo en cuanto a la constitución del sujeto.*

En la última lección de este seminario, Lacan deja entender que la función angustiante del deseo del Otro es la verdad de lo que Freud llama una “situación de peligro”. Allí, “la anatomía hace el destino”, como dice Freud, siempre que, observa Lacan, se tome el término en su sentido etimológico. La anatomía se presta a que ciertas partes del cuerpo sean cedidas, separadas —separación que es más bien *separtición*, señala Lacan—. Nunca se habría sabido nada de su función, dice, no estaba su señalización en la angustia. Ésta constituye, entonces, la única estructura subjetiva de *a*, la única manera, a falta de saberlo, de presentirlo. El carácter de cesión de este objeto se traduce, como señala Lacan, por la aparición en la cadena de la fabricación humana de objetos cesibles que son sus equivalentes, y que van del biberón —donde *a* es almacenado, distribuido en el comercio— hasta las cintas donde se atesora la voz, pasando por el trasplante de órganos. Son, puede decirse, las figuras del objeto *a* allí donde los dones y contradones engañan, mientras que la sublimación reside precisamente en la elevación del objeto al rango de lo que está más allá del don.

El último año de la enseñanza de Lacan en el hospital de Sainte-Anne fue también el de la afirmación de su teoría del objeto del psicoanálisis, que se apoya tanto en los datos de la experiencia como en la lectura crítica de los escritos psicoanalíticos mayores, los de Freud, pero también los de los precursores y de autores contemporáneos. Sus seminarios siguientes, en la Escuela Normal Superior, estarán sobre todo consagrados a las repercusiones de su propia doctrina y a los problemas que engendra. Las referencias a los escritos psicoanalíticos, salvo los de Freud, se harán cada vez más raras. Comenzará una nueva etapa.

GLOSARIO

AFÁNISIS

Término introducido por Ernest Jones en 1927 a partir del griego ἀφανίζω (hacer desaparecer) para designar el temor de la desaparición del deseo, que concibe, no obstante, como una entidad biológica. Aunque critica esta concepción, Lacan retiene el término y extiende su uso para designar la desaparición del sujeto (véase *fading*).

ÁGALMA

Designa el objeto enigmático del deseo en la medida en que extrae su fascinación y su poder sobre el sujeto de la falta en ser enraizada en el objeto *a*.

CASTRACIÓN

Término que designa en Freud una operación que el niño imagina para explicar la ausencia de pene en la niña. De ahí, en el varón, el temor aguzado por las tensiones rivalizadoras de sufrir la misma operación. En Lacan, designa sobre todo una falta, un corte o una ruptura, que marca la imagen del cuerpo propio y que prohíbe al niño, varón o mujer, satisfacerse plenamente con su imagen. La pieza que falta, o que se señala en la imagen especular por su ausencia, es el falo como efecto de la metáfora paterna

(véase *metáfora paterna*). Se trata de un corte imaginario, pero lo imaginario constituye aquí un efecto de la captura del sujeto en el orden simbólico.

CONOCIMIENTO PARANOICO

Término que designa en Lacan no un pensamiento que el sujeto proyecta en el otro, a semejanza del marido infiel que concibe la sospecha de ser traicionado por su mujer, sino un pensamiento que, de entrada, viene “en forma invertida” de ese exterior donde el yo se constituye en un transactivismo fundamental (véase *transitivismo*). Connota un sentimiento de certeza absoluta que impide la revisión y la duda.

CONTRATRANSFERENCIA

Término que designa los sentimientos positivos o negativos que tiene el analista para con su paciente y que, a veces, tergiversan sus interpretaciones. Según Lacan, este término permite evitar el tema del deseo del analista, que se plantea doblemente porque el análisis didáctico se supone que conduce a la formación de un deseo, ese precisamente que permite el ejercicio del análisis, y porque este deseo del analista no podría ser considerado como estrictamente simétrico al del analizante.

LA COSA

Noción largamente desarrollada por Lacan en su seminario sobre la ética del psicoanálisis. Las metáforas repetidas del vacío, del agujero, del pote de mostaza que está siempre vacío (entiéndase: de otro modo no se lo llenaría) dejan pensar que la Cosa es el nombre dado al no ser como rasgo distintivo del ser del sujeto, el cual, no siendo una cosa, no podría concentrarse entero en la presencia. Esta interpretación se deriva de la formulación de Lacan de que, en el plano de la representación, la Cosa “no sólo no es nada, sino que no es”. Desde esta perspectiva, el

objeto *a* como objeto de una falta que es castración (véase *objeto a*) sería la representación gracias a la cual el no ser adquiere forma en el sujeto; representación inefable, pero que se expresa en un representante o un significante que lo reemplaza. Esto es corroborado por la insistencia con la que a Lacan le interesa traducir *Vorstellungsrepräsentanz* por “representación de la representación”. Pero, en otros momentos, Lacan dice “La Cosa, es decir, el objeto *a*”. De estas dos interpretaciones de la Cosa, la primera parece la más verosímil, y la expresión de Lacan se justifica entonces porque el objeto *a* es la realización de la Cosa.

DESEO

Término que sólo se comprende en su oposición al de “demanda”. Esta oposición se nota sobre todo en la observación freudiana de la sexualidad femenina: la niña pide el falo a su madre. Es claro que una demanda tan aparentemente contranatura no apunta a la satisfacción, sino más bien a la asignación de su límite a la omnipotencia materna, así como a la conservación del sujeto en el campo del lenguaje o de la demanda, que es la forma primera. Este doble carácter —lazo con un objeto fantasmático y rechazo de la satisfacción— marca, según Lacan, al deseo como tal, o considerado en la primera posición, de la que el sujeto tiene que librarse.

DESEO DEL OTRO

Lejos de tener la visibilidad del objeto de la competencia o de la codicia, el deseo, una vez referido al deseo del Otro desconocido, sólo puede constituirse como una pregunta cuya respuesta, sea cual fuere, aporta siempre, con su parte de luz, su parte de sombra; puesto que el ser del sujeto surge sobre una base de no ser. Para mantener este agujero de no ser, donde reside su ser de sujeto, este último se mutila de una parte de sí mismo que se toma de los significantes de las demandas primitivas: el seno, las heces; y,

en la medida en que el deseo sexual no podría contentarse con cualquier *oblatividad*, está ligado a una deuda en la que reside la castración simbólica.

DIVISIÓN DEL SUJETO

La "división del yo" es un término que designa para el fetichista, bajo la pluma de Freud, el hecho de estar dividido entre dos pensamientos contrarios: por un lado, no cree en la falta del pene en la madre, temida como castración; por otro lado, todo ocurre como si creyera firmemente en ella. Lacan señala que, desde el momento en que hablamos de pensamientos inconscientes, debemos considerar la división no como la del yo, sino la del sujeto: el sujeto *se divide* con respecto a la falta materna. Pero el término tiene también en Lacan un sentido más radical: la división que el sujeto sufre debido a su captura en la cadena significativa entre su demanda y su deseo. Además, si consideramos las cosas desde el punto de vista del sujeto, podemos describir el objeto del deseo como la causa de la división del sujeto, en el sentido del divorcio entre la satisfacción que busca y la que encuentra.

ESTADIO DEL ESPEJO

El estadio del espejo representa el único momento en que Lacan reconoce el efecto determinante de la biología en la evolución del ser humano. Este efecto se debe, como en el reino animal, a la operación de una *Gestalt* determinante; pero, en el caso del ser humano, la *Gestalt* en cuestión no es la imagen de una presa o de un objeto sexual, sino de su cuerpo propio, tal como aparece en el espejo o en una superficie que la refleja. En esta imagen el sujeto de entre seis y dieciocho meses se reconoce y se intencionaliza; también gracias a ella ocupa lugar en el mundo, y con ella piensa su ser. El estadio del espejo une, entonces, la génesis del yo con una diplopía imborrable, que

lo divide entre el yo real, en el espacio real, y un yo que lo distancia, en el espacio virtual: yo ideal donde él anticipa su unidad futura. Este yo virtual, esta imagen donde el sujeto se objetiva, es decir, se plantea y se aliena a la vez, constituye igualmente la matriz de sus identificaciones futuras, especialmente la identificación con la imagen del semejante con el transitivismo (véase *transitivismo*) que lo caracteriza.

FADING

Efecto de la captura del sujeto en la cadena significativa, que consiste en que no podría aparecer, designarse en un significativo sin desaparecer, desvanecerse, para aparecer en otro significativo, puesto que ningún significativo podría responder de manera exhaustiva al problema de su ser.

FANTASMA

Designa al sujeto en su conjunción con el objeto donde se señala su falta en ser, o con esta falta misma en tanto que se indica en el inconsciente. Hasta allí, este objeto constituye la *causa* del deseo. Pero, en la medida en que entabla con el semejante relaciones marcadas por la frustración, donde el deseo se "descubre", el sujeto se sirve de esto para interpretar el deseo del Otro. El fantasma le da así una seguridad que lo sustrae de su dependencia del Otro. Lacan lo simboliza con $\$ \diamond a$.

FORCLUSIÓN

Toda cultura está basada en un conjunto de afirmaciones primeras que constituyen el orden simbólico. En el centro de este orden se encuentra el sistema del parentesco. Y en el centro de este sistema se encuentra el nombre del padre, donde se expresa, con la referencia a las leyes del matrimonio, la interdicción de la madre. La forclusión designa un estado de cosas donde todo se desarrolla para el sujeto como si este nombre no existiera, ya sea porque la voluntad de

la madre se manifiesta como una ley de puro capricho, que nada refrena, ya porque el padre se reviste con la figura, tan monstruosa como caricaturesca, del autor de la ley.

FRUSTRACIÓN

Según Lacan, el objeto de la codicia no suscita los estragos familiares en el "drama de los celos" más que en la medida en que el sujeto cree ver en ese lugar, revelado, lo que hasta entonces era, sin saberlo él, el objeto causa de su deseo. De ahí el carácter profundamente imaginario de la falta así suscitada, mientras que el objeto reivindicado se presenta como un objeto real. Se observa toda la distancia que separa esta concepción de aquella otra, por lo menos simplista, que ve en la frustración una falta impuesta a la necesidad o al organismo, y que suscita la agresividad.

GOCE

Las doctrinas hedonistas —la de Aristóteles, por ejemplo— plantean la existencia de un Soberano Bien de alguna manera homogéneo con el bien y que representa su grado supremo. Pero en Freud, recuerda Lacan, el Soberano Bien, en el sentido del deseo de la madre, está prohibido, en la medida en que su satisfacción representa el fin y la abolición de todo el mundo de la demanda. Esta interdicción engendra la ficción de un goce liberado de los límites del placer, y del que no nos sorprendería que linde con el dolor. Su lugar por excelencia es el síntoma.

IDEAL DEL PADRE

Instancia que se funda en la interiorización del significante de la ley, es decir, del nombre mismo del padre. Esta interiorización genera una falta de donde parte todo el movimiento de la idealización con cuya vara se mide el sujeto. Con el ideal del padre se abre la perspectiva el ideal del yo.

IDEAL DEL YO

Instancia que se funda en la identificación con un significante cualquiera, que se vuelve el criterio según el cual el sujeto se juzga, y, si se puede decir, se complace estando a disgusto. Puede decirse que representa al sujeto tal como le gusta *ser*.

IMAGEN FÁLICA

Objeto imaginario que, sin embargo, no se presenta nunca en el campo especular, salvo en y por su ausencia misma. En este sentido, la imagen fálica constituye un índice o un significante enfocado sobre la falta del sujeto como falta en ser, así como la residencia misma de esa falta. Lacan lo simboliza con $-\phi$.

METÁFORA PATERNA

Para Lacan, la idea de la omnipotencia del pensamiento en el niño es una contraverdad. Lo que hay al comienzo es la impotencia total del niño ante la omnipotencia de la madre en tanto que ésta se manifiesta como deseo sin ley o como ley *del* deseo: puro capricho. La situación dual que se dibuja así no tiene salida. Pero en la medida en que el discurso implícito o explícito de la madre muestra la referencia que su deseo encuentra en una ley, ésa inscrita en el nombre mismo del padre y que impide a su amor desbordar la frontera entre la ternura y la sensualidad, se engendra una significación que da un sentido a lo vivido del sujeto: la imagen fálica como herencia paterna. Por lo tanto, se presenta una salida con la posibilidad de reconocer esta imagen en la persona del padre. Una significación propiamente simbólica de la castración (la de una deuda) se agrega a la significación imaginaria, que se arraiga ella misma, como pudo observarse, en una alianza, en el sentido de la captura en la cadena significativa. Si es cierto que la metáfora existe en una sustitución posicional de un término por otro, la imagen fálica constituye un efecto metafórico

de la sustitución del nombre del padre por el deseo de la madre.

NOMBRE DEL PADRE

Lejos de estar librada a la sola ley de la copulación, la reproducción de la especie humana está sometida a leyes de parentesco que, pese a sus diferencias de una sociedad a la otra, tienen como rasgo común la interdicción de la madre. Antes de estar articulada, hasta teorizada, esta interdicción se expresa en los empleos que el nombre del padre recibe o no en el discurso de la madre, y en el peso que ésta le da en sus intercambios con su hijo. Hay aquí un caso sin duda único en el que la autoridad de la ley reside en su significante mismo y no en la persona que lo lleva. Lo que no impide que esta última tenga que asumir la autoridad que le da el nombre, el cual produce a su vez, por su eficiencia en la madre, efectos tales que el sujeto se encuentra ligado a su padre real por lazos de deuda, donde reside la castración simbólica (véase *metáfora paterna*).

OBJETO A

Término que designa el objeto del que el sujeto está separado como de una parte de sí mismo y que le permite así constituirse como sujeto del deseo. Situado más allá del don, detrás del sujeto antes que adelante, éste sólo puede encontrarlo en objetos que engañan. Objeto *a* se dice igualmente de los objetos donde se encuentra el objeto perdido, es decir, donde el sujeto se engaña sobre su falta. Así, se puede calificar de objeto *a* el cofrecito donde el avaro encuentra sus heces para siempre separadas de él.

EL OTRO, o también el “pequeño otro” o el otro con minúscula

Término que designa, en Lacan, la imagen del semejante, en otras palabras, la dimensión yoica y, por así decir, transparente, ajena, en la medida en que es apenas diferenciable de la del sujeto. Lacan simboliza la imagen

del semejante con $i'(a)$, mientras que la del cuerpo propio se simboliza con $i(a)$. Si se recuerda que debido a la promesa de unidad inscrita en su génesis misma, $i(a)$ encierra siempre un germen de idealización, no sorprenderá que esta idealización sea trasladada a $i'(a)$, lo que se testifica especialmente en la creencia de que el otro es siempre feliz.

EL OTRO, o también el Otro con mayúscula

De la dimensión yoica de la alteridad, Lacan distingue otra dimensión que no tiene nada de transparente: la del Otro sujeto de la palabra, el Otro engañador y que reserva siempre su parte desconocida; en resumen, el Otro de la buena y de la mala fe. Hasta allí, sólo se trata del Otro real, que me incluye en sus razonamientos como yo lo incluyo en los míos. Pero no hay ningún razonamiento del que el sujeto no tome los elementos en otro lugar (nunca se vio al hombre que, habiendo inventado el lenguaje, habló primero), que es también el lugar del Otro, donde se deposita el lenguaje y, con el lenguaje, todas las simbolizaciones cuyo conjunto define la cultura. Es asimismo el lugar donde se desarrollan, a espaldas del sujeto, todas las operaciones con que se determina su ser o su deseo. Lacan lo llama igualmente “lugar de la verdad”, puesto que a partir de este lugar se expresa el verdadero pensamiento del sujeto, aunque se trate de un fantasma mentiroso.

PADRE IDEAL

Es el ideal del padre en la medida en que parece realizado en el padre real, que se encuentra de este modo coronado con su halo fálico. El sujeto mantiene con esta figura una relación de rivalidad donde se siente despojado de su ser mismo. Es una rivalidad, entonces, ambigua: puesto que el sujeto pone justamente su ser en este ideal. Así, allí donde percibe las “carencias” de su padre real, el sujeto sólo tiene una prisa: encontrar un sustituto paterno donde alojar su yo ideal.

PRINCIPIO DE PLACER/PRINCIPIO DE REALIDAD

Afirmar el dominio del principio de placer sobre la vida psíquica aparentemente significa defender una doctrina hedonista. Sin embargo, nada hay de eso en Freud, para quien el principio de placer funciona en contra de la realidad; sin tenerla en cuenta, llega hasta alucinar su objeto. Además, lejos de oponerse al principio de placer, el principio de realidad no es más que un rodeo destinado a asegurar su éxito. Esta doble paradoja se disipa si se plantea que la vida psíquica apunta a algo que se sitúa más allá del simple placer, un placer liberado de los límites naturales de placer, y si, en lugar de oponerlos, se unifica el principio de placer y el principio de realidad —lo que hace Freud cuando habla, en *Más allá del principio de placer*, de un principio de placer o de realidad—. Desde esta perspectiva, la oposición sería entre un principio de *más placer* o de goce y un principio de placer o de realidad que hay que concebir como un principio de menor placer.

PRIVACIÓN

Los analistas invocaban la “privación” hablando particularmente de la falta de pene en la niña. Lacan hace de ella una categoría de la falta y le da por eso toda su generalidad. El libro del que decimos que falta en el estante de la biblioteca es el sujeto de nuestra frase, y como tal es un objeto simbólico; el libro real está allí donde está, arrastrando su lugar por todas partes. Entonces, la falta que se percibe en el estante de la biblioteca es una falta real. Se constata la misma discordancia entre la falta y su objeto que en el caso de la frustración y de la castración.

PULSIÓN

Término que designa una compulsión a volver a encontrar, donde se resuelve la relación con el objeto *a*. Lejos de asimilarse al instinto y a la repetición de la necesidad,

la pulsión constituye el efecto más virulento del significante en el sujeto.

REAL

Término que en Lacan designa tanto lo que se llama lo “irracional”, en el sentido de lo que no se deja integrar en la teoría sino que la desafía, como, por el contrario, lo racional mismo, lo que vuelve al mismo lugar (pensamos en el movimiento de los astros) y que nos permite orientarnos en el campo de la realidad, incluso que sostiene nuestra creencia en esta realidad. Según un tercer uso, cercano al primero, designa lo que del ser del sujeto no se deja integrar en el lenguaje (véase *fading*). Según un cuarto y último uso, nombra la repetición característica de la pulsión, según Freud. Estrictamente hablando, este término merece ser reservado al objeto *a*, tal como Lacan lo define.

REALIDAD

Designa lo real en la medida en que sólo se manifiesta a través de los eslabones de lo simbólico y de lo imaginario.

REGRESIÓN

La teoría psicoanalítica plantea que al retroceder ante la amenaza de castración, cuyo atravesamiento condiciona el pasaje a la fase genital, el sujeto regresa a las fases precedentes del desarrollo de la libido: fálico, anal y oral. Esta concepción tiene un solo defecto, y es que la regresión de la que se trata en el análisis no es una regresión real, salvo en los casos raros, que no son de buen augurio, donde el sujeto comienza a hablar *babysish*, por ejemplo. Lacan concibe la regresión como una regresión a los significantes que más marcaron al sujeto en su aprehensión del Otro. Por eso, debemos igualmente considerar la regresión como un progreso en la significación.

RESISTENCIA

Término que designa inicialmente en Freud la interposición del yo de manera de interrumpir la progresión del discurso del paciente. Conservando este sentido, designa también, en Lacan, una dificultad inherente al discurso mismo en la medida en que tiene que franquear la barra entre el significante y el significado.

SIGNIFICANTE

Término que designa, en Ferdinand de Saussure, una de las caras de lo que llama el signo; siendo la otra cara el significado. Coloca entre los dos una barra que representa su unión. Pero Saussure también puso en circulación dos ideas que constituyen lo más novedoso de su aporte. La primera es que el significante se define por su diferencia con todos los otros significantes. La segunda es la idea de valor, según la cual en sí mismo el significante no significa nada fuera de su poder de significación, que se efectúa gracias a sus conexiones de sustitución o de combinación con los otros significantes. Lacan se apoya en la primera idea para concluir que la identificación con el rasgo unario se resuelve en la repetición. Asimismo, se apoya en la segunda para interpretar la barra entre el significante y el significado como una barra de separación, aunque, por supuesto, franqueable.

SUJETO

Término que designa al hablante o a lo que Lacan terminará llamando el *hablanteser* por oposición al yo, al que se atribuye falsamente la función de “comprender” el sentido de las palabras. De este sujeto, y no del yo donde se objetiva, los lingüistas afirman la división entre proceso de enunciación y proceso de enunciado. Si se tiene en cuenta con Lacan que la primera forma de la frase no es la aserción sino la demanda, así como la necesidad para las necesidades del ser humano de pasar por los significantes

de la demanda a fin de alcanzar su satisfacción, se deriva otra división, entre el deseo y la demanda, que da a la dualidad de los procesos de la enunciación y del enunciado su contenido concreto.

TRANSITIVISMO

Modo de sociabilidad igualmente calificado de “sincrético” y que se caracteriza por la ambigüedad de las relaciones que anuda entre el niño y sus compañeros de la misma edad. Una chiquilla a la que se le pregunta por qué le pega a su compañera responde sin mentir: “Porque me pegó”. No se trata de una proyección, sino de una estructura fundamental tal que el yo no se distingue de la imagen del semejante, y que hace que el golpe dado sea vivido como un golpe recibido. Fascinado por la prestancia de un otro que se pavonea, el niño se identifica con él en una envidia simpatizante (o una simpatía envidiosa), así como el segundo se identifica con el primero, a través del cual se contempla. La relación intersubjetiva está basada en una división interna a cada uno. Por cierto, el sujeto aprende a continuación a distinguir su yo. Eso no impide que se trate de una estructura que no es nunca completamente abolida; ésta sirve de base a la relación amo-esclavo, y se manifiesta en las relaciones amorosas (“Soy tú”, “Eres yo”).

Yo

Instancia a la que Freud atribuyó primeramente la función de realidad. Con la introducción del narcisismo la redujo a una estructura pasional y, consiguientemente, a una instancia de desconocimiento más que de conocimiento. Entre estas dos concepciones, Lacan resolvió esto: hizo del yo una estructura imaginaria ligada, en su génesis misma, a un conocimiento que de entrada queda afuera o que es profundamente des-conocimiento, ese que se opera en el estadio del espejo (véase *estadio del espejo*).

YO IDEAL

Es el ideal del yo en la medida en que parece realizado en el sujeto. Puede decirse que representa al yo tal como le gusta verse y ser visto.

BIBLIOGRAFÍA

- Abraham, Karl: "Esquisse d'une histoire d'un développement de la libido basée sur la psychanalyse des troubles mentaux" (1924), en *Œuvres complètes*, París, Payot, 1989, t. II.
- Bergler, Edmund y Ludwig Jekels: "Transfert et réalité" (1933), en *Psychoanalytic Quarterly*, 1947.
- Bergounioux, Gabriel: *Lettre à M. Jacques-Alain Miller sur la transcription du Livre V du Séminaire de Jacques Lacan*, ejemplares dactilografiados, 1998.
- Bonaparte, Marie: *Edgar Poe, sa vie, son œuvre. Étude psychanalytique* (1933), París, PUF, 1958, 3 vols.
- Dor, Joël: *Introduction à la lecture de Lacan*, París, Denoël, 1985, 1992, 2 vols.
- : *Nouvelle bibliographie des travaux de Jacques Lacan*, EPEL, 1994. [Ed. cast.: *Introducción a la lectura de Lacan*, Buenos Aires, Gedisa, 1994.]
- Eurípides: *Œuvres complètes*, texto establecido y traducido por Louis Méridier, París, Les Belles Lettres, t. II.
- Fenichel, Otto: "The understanding of the meaning of words is particularly a concern of the ego", *Problems of Psychoanalytic Technique*, Nueva York, 1941.
- Freud, Anna: *Le moi et les mécanismes de défense* (1936),

- París, PUF, 1967. [Ed. cast.: *El yo y los mecanismos de defensa*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1985.]
- Freud, Sigmund: *Contribution à la conception des aphasies* (1891), París, PUF, 1983.
- : “Esquisse d’une psychologie scientifique” (1895), en *La naissance de la psychanalyse*, París, PUF, 1956. [Ed. cast.: “Proyecto de psicología”, *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu Editores (AE), 1978-1985, vol. I.]
- : *L’interprétation des rêves* (1900), París, PUF, 1967. [Ed. cast.: *La interpretación de los sueños*, AE, vols. IV y V.]
- : *La psychopathologie de la vie quotidienne* (1901), París, Gallimard, 1997. [Ed. cast.: *Psicopatología de la vida cotidiana*, AE, vol. VI.]
- : *Le mot d’esprit et sa relation à l’inconscient* (1905a), París, Gallimard, 1988. [Ed. cast.: *El chiste y su relación con el inconsciente*, AE, vol. VIII.]
- : *Trois essais sur la théorie sexuelle* (1905b), París, Gallimard, 1987. [Ed. cast.: *Tres ensayos de teoría sexual*, AE, vol. VII.]
- : “Fragment d’une analyse d’hystérie (Dora)” (1905c), en *Cinq psychanalyses*, París, PUF, 1954. [Ed. cast.: “Fragmento de análisis de un caso de histeria”, AE, vol. VII.]
- : “Remarques sur un cas de névrose obsessionnelle (l’Homme aux rats)” (1909), en *Cinq psychanalyses*, op. cit. [Ed. cast.: “A propósito de un caso de neurosis obsesiva”, AE, vol. X.]
- : “Remarques psychanalytiques sur l’autobiographie d’un cas de paranoïa” (1911), en *Cinq psychanalyses*, op. cit. [Ed. cast.: “Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente”, AE, vol. XII.]
- : “La dynamique du transfert” (1912), en *La technique psychanalytique*, París, PUF, 1953. [Ed. cast.: “Sobre la dinámica de la transferencia”, AE, vol. XII.]
- : *Totem et Tabou. Quelques concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés* (1913),

- París, Gallimard, 1993. [Ed. cast.: *Tótem y tabú*, AE, vol. XIII.]
- : “Pour introduire le narcissisme” (1914), en *La vie sexuelle*, París, PUF, 1969. [Ed. cast.: “Introducción del narcisismo”, AE, vol. XIV.]
- : “À partir d’une histoire de névrose infantile (l’Homme aux loups)” (1918), en *Œuvres complètes*, París, PUF, t. 13. [Ed. cast.: “De la historia de una neurosis infantil”, AE, vol. XVII.]
- : “L’inquiétante étrangeté”, en *L’inquiétante étrangeté et autres essais* (1919a), París, Gallimard, 1985.
- : “Un enfant est battu. Contribution à la connaissance de la genèse des perversions sexuelles” (1919b), en *Névrose, psychose et perversion*, París, PUF, 1973. [Ed. cast.: “Pegan a un niño”, AE, vol. XVII.]
- : “Sur la psychogenèse d’un cas d’homosexualité féminine” (1920a), en *Névrose, psychose et perversion*, op. cit. [Ed. cast.: “Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina”, AE, vol. XVIII.]
- : *Au-delà du principe de plaisir* (1920b), en *Essais de psychanalyse*, París, Payot, 1981. [Ed. cast.: *Más allá del principio de placer*, AE, vol. XVIII.]
- : *Psychologie des masses et analyse du moi* (1921), en *Œuvres complètes*, op. cit., t. 16. [Ed. cast.: *Psicología de las masas y análisis del yo*, AE, vol. XVIII.]
- : *Le Moi et le Ça* (1923), en *Œuvres complètes*, op. cit., t. 16. [Ed. cast.: *El yo y el ello*, AE, vol. XIX.]
- : “La négation” (1925), en *Œuvres complètes*, op. cit., t. 17. [Ed. cast.: “La negación”, AE, vol. XIX.]
- : *Inhibition, symptôme et angoisse* (1926), París, PUF, 1975. [Ed. cast.: *Inhibición, síntoma y angustia*, AE, vol. XX.]
- : *Le malaise dans la culture* (1930), en *Œuvres complètes*, op. cit., t. 18. [Ed. cast.: *El malestar en la cultura*, AE, vol. XXI.]

- y Josef Breuer: *Études sur l'hystérie* (1895), París, PUF, 1956. [Ed. cast.: *Estudios sobre la histeria*, AE, vol. II.]
- y Wilhelm Fliess: *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess, 1887-1904*, The Belknap Press of Harvard University Press, 1985. [Ed. cast.: *Los orígenes del psicoanálisis*, AE, vol. I.]
- Gardiner, Alan: *The Theory of Proper Names*, Londres, Oxford University Press, 1954.
- Gardiner, Muriel: *L'Homme aux loups par ses psychanalystes et par lui-même*, París, Gallimard, 1981.
- Genet, Jean: *Le Balcon*, París, Gallimard, 1968. [Ed. cast.: *El balcón*, Madrid, Alianza, 1983.]
- Gillespie, William H.: "Notes on the analysis of sexual perversions", en *Life, Sex and Death, Selected Writings of William H. Gillespie*, Londres, Routledge, 1995.
- Glover, Edward: "The relation of perversion. Formation to the development of reality sense", en *On the Early Development of Mind*, Nueva York, International University Press, 1970.
- Goldstein, Kurt: *La structure de l'organisme*, París, Gallimard, 1983.
- Heidegger, Martin: *Être et temps* (1927), París, Gallimard, 1986. [Ed. cast.: *El ser y el tiempo*, Madrid, FCE, 2000.]
- Hugo, Victor: *La légende des siècles*, II, 6, *Booz endormi*. [Ed. cast.: *La leyenda de los siglos*, Madrid, Cátedra, 1994.]
- Hyppolite, Jean: "Commentaire parlé sur la *Verneinung* de Freud", retomado en Jacques Lacan, en "Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur la *Verneinung* de Freud" (1954), *Écrits*, París, Seuil, 1966. [Ed. cast.: "Introducción al comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud", en *Escritos*, México, Siglo XXI, 1985, vol. 1.]
- Jespersen, Otto: "Negation in english and other languages" (1917), en *Selected Works of Otto Jespersen*, Londres.

- Jones, Ernest (1948): *Théorie et pratique de la psychanalyse*, París, Payot, 1969.
- : *Hamlet et Œdipe* (1949), París, Gallimard, 1967. [Ed. cast.: *Hamlet y Edipo*, Barcelona, Mandrágora, 1975.]
- Julien, Philippe: *Pour lire Jacques Lacan* (1985), París, Seuil, 1995.
- Klein, Melanie: "L'importance de la formation du symbole dans le développement du moi", en *Essais de psychanalyse* (1948), París, Payot, 1967. [Ed. cast.: "La importancia de la formación de símbolos en el desarrollo del yo", en *Amor, culpa y reparación*, Buenos Aires, Paidós, 1996.]
- Lacan, Jacques: *Les complexes familiaux* (1938), París, Navarin, 1984.
- : *Écrits*, París, Seuil, 1966. [Ed. cast.: *Escritos*, México, Siglo XXI, 1985.]
- : *Le Séminaire. Livre I: les écrits techniques de Freud*, París, Seuil, 1975. [Ed. cast.: *El seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud*, Barcelona, Paidós, 1981.]
- : *Livre II: le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, París, Seuil, 1977. [Ed. cast.: *El seminario. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Barcelona, Paidós, 1983.]
- : *Livre III: les psychoses*, París, Seuil, 1981. [Ed. cast.: *El seminario. Libro 3. Las psicosis*, Barcelona, Paidós, 1984.]
- : *Livre IV: la relation d'objet et les structures freudiennes*, París, Seuil, 1994. [Ed. cast.: *El seminario. Libro 4. La relación de objeto*, Barcelona, Paidós, 1994.]
- : *Livre V: les formations de l'inconscient*, París, Seuil, 1998. [Ed. cast.: *El seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente*, Buenos Aires, Paidós, 1999.]
- : *Livre VII: l'éthique de la psychanalyse*, París, Seuil, 1986. [Ed. cast.: *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1988.]
- : *Livre VIII: le transfert*, París, Seuil, 1991. [Ed. cast.: *El seminario. Libro 8. La transferencia*, Buenos Aires, Paidós, 2003.]

- : *Livre XI: les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, París, Seuil, 1973. [Ed. cast.: *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1986.]
- : *Livre XVII: l'envers de la psychanalyse*, París, Seuil, 1991. [Ed. cast.: *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*, Barcelona, Paidós, 1992.]
- : *Livre XX: encore*, París, Seuil, 1975. [Ed. cast.: *El seminario. Libro 20. Aun*, Barcelona, Paidós, 1981.]
- Lacoue-Labarthe, Philippe: "De l'éthique: à propos d'Antigone", en *Lacan avec les philosophes*, Bibliothèque du Collège international de philosophie, París, Albin Michel, 1991.
- Lévi-Strauss, Claude: *La pensée sauvage*, París, Plon, 1962. [Ed. cast.: *El pensamiento salvaje*, Madrid, FCE, 1974.]
- Marini, Marcelle, *Lacan*, París, Belfond, 1986.
- Nacht, Sacha (colectivo): *La psychanalyse d'aujourd'hui*, 2 vols., París, PUF, 1956.
- Peirce, Charles Sanders: *Collected Papers*, Cambridge, Harvard University Press, 1967, t. 3.
- Platón: *Le Banquet*, París, Garnier, 1950.
- Poe, Edgar A.: "La lettre volée", en *Histoires*, París, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1940. [Ed. cast.: *La carta robada*, Madrid, Siruela, 1987.]
- Porge, Erik: *Jacques Lacan, un psychanalyste: parcours d'un enseignement*, París, Erès, 2000. [Ed. cast.: *Jacques Lacan, un psicoanalista: recorrido de una enseñanza*, Madrid, Síntesis, 2001.]
- Reik, Theodor: *Le rituel. Psychanalyse des rites religieux*, París, Denoël, 1974.
- Richards, I.-A.: *The Philosophy of Rhetoric*, Londres, Oxford, 1950.
- Roudinesco, Élisabeth: *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, París, Fayard, 1993. [Ed. cast.: *Jacques Lacan: esbozo de una vida, historia*

- de un sistema de pensamiento*, Barcelona, Anagrama, 1995.]
- y Michel Plon: *Dictionnaire de la psychanalyse*, París, Fayard, 1997; nueva edición aumentada, 2000. [Ed. cast.: *Diccionario de psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1998.]
- Russell, Bertrand: "The philosophy of logical atomism", en *Logic and Knowledge*, Londres, Routledge, 1989. [Ed. cast.: *Lógica y conocimiento*, Madrid, Taurus, 1981.]
- Sartre, Jean-Paul: *L'Être et le Néant*, París, Gallimard, 1943. [Ed. cast.: *El ser y la nada*, Barcelona, Altaya, 1993.]
- Schreber, Daniel Paul: *Mémoires d'un névropathe* (1903), París, Seuil, 1975. [Ed. cast.: *Memorias de un neurópata*, Barcelona, Argot, 1985.]
- Sharpe, Ella: *Dream Analysis*, Londres, Hogarth Press, 5ª edición, 1961.
- : *Collected Papers on Psycho-Analysis*, Londres, Hogarth Press, 1978.
- Sófocles, *Edipe roi*, París, Gallimard, 1954.
- Winnicott, Donald Woods: "Objets transitionnels et phénomènes transitionnels" (1953), en *De la pédiatrie à la psychanalyse*, París, Payot, 1971. [Ed. cast.: *Escritos de pediatría y psicoanálisis*, Barcelona, Paidós, 1983.]

ÍNDICE DE CONCEPTOS

- A (*a* minúscula o pequeño a): 162, 175, 197, 210-211, 213-214
- Acting out*: 226, 231-232
- Afánsis*: 115-116, 125, 129, 159, 164, 203-204, 216-217, 241
- Afectividad: 105
- Afecto: 109, 154, 219
- Ágalma*: 154, 155, 156, 160, 165, 227, 231, 238, 241
- Alienación: 53, 72
- Alucinación: 13, 22, 38, 43-44, 48, 89, 141-142
- Amenaza de castración:
véase castración
- Angustia: 13-14, 36, 60-61, 70, 93, 105, 132, 173-174, 204-205, 206, 214-217, 219-239
- de castración: 61, 94, 206, 216, 220-221, 223, 238
- Bien (Soberano): 138, 141, 144
- Cadena signifiante: 77, 80, 82, 111, 131-132, 181, 193
- Carta robada: 37, 118
- Castración: 18, 22, 44, 53, 55, 61-62, 65, 67-69, 73, 86, 94-95, 97, 99, 101, 108, 115, 117, 119-120, 127, 154, 159-160, 163-164, 167-170, 176, 194, 200, 203-204, 206, 213-214, 216, 219-223, 229, 231, 237-238, 241
- amenaza de -: 22, 44, 68, 97, 99, 159, 169, 216, 219, 223
- complejo de -: 73, 115, 117, 127, 163, 164, 167, 169, 170, 176, 200, 204, 220, 221, 223, 231
- imaginaria: 222
- simbólica: 67, 69, 120, 237
- Causalidad: 11, 37
- Cogito*: 178
- Complejo de Edipo: 48, 68, 73, 94
- Conciencia: 22, 32-34, 36, 82-83, 109, 163, 204, 224
- de sí: 34

Conocimiento paranoico: 12, 83,
242 Véase también paranoia

Contratransferencia: 151-152,
158, 242

Cosa: 135, 140-148, 150,
198-199, 203, 215, 226,
232, 242-243

Cuerpo propio: 22, 26, 127, 146,
219, 222, 223, 226, 233,
236

Cultura: 136, 143, 170

Che vuoi? 14, 152, 155, 238:

Defensa: 18, 23, 38, 92,
105-106, 129-130, 142,
159, 186

Delirio: 47, 48-49, 55, 89,
126-128

Demanda: 10, 48, 52, 57, 65,
79-80, 87, 94, 96, 98-101,
113, 120, 125-126, 130,
132, 137, 141, 144, 151,
155, 157-160, 166, 193,
197-202, 204-206, 209-212,
213, 216, 224, 226, 238

Denegación: 22-23, 48

Desconocimiento: 11, 80

Deseo: 243 y *passim*
anal:
de la madre: 63, 91, 96-97,
101, 121, 144, 162, 166,
173, 186, 224, 230-231
del analista: 151-152, 158,
176
del deseo: 139
del padre: véase padre
de reconocimiento: 28
genital: 160, 163, 169-170,
176
inconsciente: 109, 211

metonímico: 108, 192

sádico: 229-230

desaparición del -: 117, 125,
159, 203

esencia del -: 158

insatisfacción del -: 100

objeto del -: 13, 27, 64, 91,
96, 98, 124, 132, 152,
155, 157, 166, 168, 174,
198-199, 202-203,
204-205

satisfacción del -: 38, 89

significante del -: 12

Deseo del Otro: 80, 89, 90, 100,
106, 129-130, 152, 158, 163,
203-206, 213, 215, 231, 238,
243-244

Desplazamiento: 35, 80, 147

Develamiento: 103, 158

Discurso: 10, 12, 14-15, 21, 23,
29-30, 31, 36, 40, 45, 50, 63,
76-77, 100, 113, 122, 131,
136, 143, 146-147, 152-154,
175, 180, 186

División del sujeto: 21, 39, 85,
244

Ego: 18-19, 21, 23, 36, 87

Ello: 18, 31

Enunciación: 28, 111-112, 113,
125, 133, 178, 180, 189, 198,
208, 215

Enunciado: 14, 20, 28, 32, 110,
111, 113, 178, 179, 189, 208,
215

Esquizofrenia: 25, 53

Estadio del espejo: 12, 48, 233,
244-245

Ética del psicoanálisis: 14, 16,
19, 133-150

Fading: 41, 210, 245

Falo: *passim*. Véase también
significante fálico
función fálica: 38, 99
identificación fálica: 120,
177, 193, 206
imagen fálica: 63, 127, 165,
177, 247
imaginario: 170

Falta: 14, 23, 38, 61-62, 64, 67,
69-70, 72-73, 86, 90, 95-96,
98, 101-103, 108-110, 125,
127, 130, 141, 143, 153-154,
164-165, 174, 177, 194-195,
198-199, 202, 205-206, 210,
212, 214, 216, 222-224, 226,
231-233, 237, 238
de la falta: 174, 223
en ser: 19, 38, 64, 90, 125,
130, 192, 237
objeto de la -: 62, 64, 67, 141

Famillionario: 78, 84

Fantasma: 19, 38, 48, 55, 65,
71-72, 89-91, 94-95, 107,
110, 113, 116-117, 120,
126-128, 130, 135-136,
141, 145-146, 151-153,
157, 161, 170, 205-205,
209-210, 213, 218, 225,
237, 245

Fenomenología: 163, 179

Fobia: 60, 63-64, 70-72, 92, 97,
129, 174, 219, 224

Fonema: 187

Forclusión: 22, 44, 52-53, 56,
147, 154, 245

Fort-Da: 47

Frustración: 61-62, 65, 67, 86,
95, 100, 148, 197-200, 216,
246

Goce: 143-145, 147-149, 160,
203, 216, 232, 237, 246

Histeria: 19, 99, 130, 165, 219

Ideal del padre: 246 véase
también padre

Ideal del yo: 26-27, 71, 86, 91,
97, 164-165, 171-172, 174,
181, 233, 247

Identidad: 181, 184, 206, 227,
231, 239
imaginaria: 49

Identificación: 16, 51, 60, 119,
129, 173, 177-218, 230,
232-233
con el deseo del Otro: 204
con el Otro: 100
con el padre: véase padre
con el rasgo unario:
183-184, 187, 189,
195-196, 200, 210-211,
215, 218
con la imagen especular:
222
fálica: véase falo
idealizante: 101, 217
imaginaria: 12, 173, 179
narcisista: 118, 172-174,
177
primordial: 173
regresiva: 205-206, 233
simbólica: 173
yoica: 181

Imagen especular: 14, 34, 90,
219, 221, 222, 224, 225, 228,
231

Imagen fálica: 247
y véase falo

Imaginario: 17, 22, 24, 26-29, 33, 35, 39-41, 45, 48-49, 53, 55, 61, 64, 66, 70, 88, 90, 96, 98, 100, 101, 107, 113, 118, 122, 127, 146, 148, 154, 171, 177, 179, 182-183, 222-223
a minúscula -: 163
 castración imaginaria: véase castración
 el otro -: 161, 199
 falo -: véase falo
 falta imaginaria: 62, 86, 222
 frustración imaginaria: 95
 objeto -: 63, 72, 86, 126
 Imposible: 20, 160, 194, 202, 230, 236
 Incesto: 96, 120, 143-145
 Inconsciente: 20, 32, 36-37, 40, 43, 65, 71, 75-103, 107, 109, 113, 119, 121, 125, 132, 136, 139-140, 143-144, 157, 163, 169, 178, 181, 187, 189, 195, 197, 211, 221, 228
 Instancia de la letra: 75, 118
 Intencionalidad del ego: 87
 Interdicción: 130, 224
 del incesto: 95-96, 120, 143-145, 147
 del Otro: 100
 del padre: 114
 Lengua: 39, 66, 79, 85, 188-189
 Lenguaje: 11, 19, 21, 26, 39, 41-43, 50-51, 54-55, 57, 63, 76, 80, 105-106, 108, 110-111, 120, 122, 124-125, 140, 152, 164, 181, 184, 189, 207, 215
 Letra: 14, 37, 118, 125, 183, 187, 215
 Ley: 63, 64, 65, 87, 88, 91, 112, 119, 120, 144-145, 147-148, 168, 226, 230-231, 236
 del deseo: 170, 247
 del discurso: 136
 del lenguaje: 120
 del padre: véase padre
 moral: 139, 144-145
 Libido: 25, 60, 94, 105, 123-124, 174, 212, 219-220, 233
 de objeto: 123-124
 fálica: 94
 genital: 220
 narcisista: 227, 233
 Logos: 136, 140
 Madre fálica: 66, 67, 72
 Mensaje: 36, 45, 52, 55, 77, 80-81, 110, 114, 118, 121, 129, 156
 Metáfora: 54, 63, 75-79, 108, 110, 111, 120, 122, 153, 165, 192-193, 200, 231
 anal: 116
 del amor: 156
 paterna: 68-70, 85, 101, 108, 120, 127, 177, 222-223, 247
 repetitiva: 124
 Metonimia: 54, 75, 79, 84, 107-108, 197-198
 Necesidad: 14, 48, 52, 62, 80, 89, 100, 110, 116, 125-126, 132, 147-148, 160-162, 168, 181, 199, 211
 Negación: 22, 48, 67, 164, 189, 190-191, 209, 215
 Negatividad: 141, 189, 202
 Neurosis: 36, 43, 51, 65, 85-86, 98, 105, 122, 126, 129, 145,

158, 194, 199, 219-220, 223, 226
 obsesiva: 165-166, 170, 219
 Nombre del padre: 53, 55, 87, 90, 101, 167, 169, 248
 Objeto *a*: 122, 126, 128, 141, 165, 193, 209, 213-214, 219, 237, 239, 248
 Objeto: *passim*
 anal: 163, 211, 238
 de castración: 62, 67, 213
 de frustración: 65, 67
 de la demanda: 216
 de la falta: véase falta
 de la potencia: 148
 del fantasma: 114, 116
 fetiche: 62, 64, 230
 fóbico: 61-62, 64, 68, 130
 genital: 60
 imaginario: 61, 63, 67, 72, 86, 126
 más allá del -: 64, 67, 73, 78, 80, 146
 metonímico: 78, 80, 98, 192, 197-198, 209
 narcisista: 11
 oral: 163, 211, 238
 parcial: 39, 60, 86, 100, 155, 174, 194, 214, 227
 perdido: 60, 135, 204, 220, 222, 223-224
 pregenital: 13, 126, 160
 primitivo: 90-91, 126
 primordial: 91
 prohibido: 143
 real: 86, 95
 relación de -: 59-73, 86
 simbólico: 95
 simbolizado: 91

Olvido de los nombres: 20, 78-79
 Otro (con mayúscula): 13-14, 39, 43-46, 54-55, 57, 77, 80-85, 87, 98-100, 105-108, 121, 128, 129, 141-142, 146, 151, 152-155, 156, 160, 163-165, 172-173, 176, 180, 181, 194, 198-200, 202-203, 205, 207, 210, 214, 216, 218, 221, 223-224, 231, 237, 249
 Otro (con minúscula): 45-46, 48, 57, 65, 84-85, 91, 107, 113-114, 117-119, 122, 129, 147-149, 152, 154, 161-162, 178, 181-182, 184, 197-199, 216, 221, 229-230, 235, 248
 Padre:
 deseo del -: 230-231
 ideal: 249
 identificación con el -: 99, 173, 217-218
 ley del -: 168-170
 real: 57, 63, 68
 simbólico: 22, 68
 Palabra: 45-46, 48, 57, 65, 84-85, 91, 107, 113-114, 117-119, 122, 129, 147-149, 152, 154, 161-162, 178, 181-182, 184, 197-199, 216, 221, 229-230, 235, 248
 acto de la - (acto de habla): 91, 110, 190
 detención de la -: 20
 función de la -: 27-28, 54
 inconsciente: 65
 orden de la -: 48

palabras del padre: 121
 verdad de la -: 19, 40, 46, 145
 Paranoia: 36, 50, 147
 conocimiento paranoico: 12, 83, 242
 psicosis paranoica: 11, 12
 Pene: 61, 64, 69, 73, 91, 93-95, 99, 120, 194-195, 224
 simbólico: 99
 Personalidad: 10, 11, 137
 paterna: 53
 Placer: 79-80, 81, 83, 85, 118, 129, 135, 138-139, 141, 145, 147, 170
 Principio de placer: 18, 31, 35, 40, 60, 123, 135, 139-140, 144, 204, 232, 250
 Principio de realidad: 60, 123, 135, 139-140, 250
 Privación: 95, 195-196, 199-200, 210, 212, 214, 216, 250
 Psicosis: 22, 43-57, 101, 226, 235
 paranoica: véase paranoia
 Pulsión: 40, 94, 124, 132, 159, 204, 215-216, 250
 autoerótica: 25
 de muerte: 40, 91, 149
 del yo: 25
 función de la -: 186
 primitiva: 92
 sádica: 161
 sexual: 25
 Real: 17-19, 22, 24, 43-46, 48, 61-63, 65, 69, 73, 122, 127, 138, 139, 144, 148, 177, 181, 183, 184, 223, 225, 236, 251
 espacio -: 172
 objeto -: 86, 95
 presencia -: 166-167
 Realidad: 11, 19, 23-25, 29, 33, 37, 39, 41, 46, 49, 56, 60, 88, 95, 111, 122-123, 128, 131, 140, 151, 171, 174, 183, 190, 251
 biológica: 39
 construcción psicótica de la -: 88
 fantasmática: 89
 formación de la -: 24, 29, 122, 124
 función de la -: 139
 psíquica: 147
 Regresión: 32, 100, 173, 233, 238, 251
 Represión: 22, 27, 38, 48, 109, 112-113, 120, 147, 203
 Resistencia: 12, 20-21, 23-24, 29, 83-84, 91, 103, 172, 252
 Retorno a Freud: 10
 Ser para la muerte: 149, 180
 Significación: 11, 45, 48, 50-51, 56, 57, 69, 75-78, 80-83, 87-90, 110, 118, 121, 127-128, 154, 160, 167, 169-170, 189-190, 223, 227
 fálica: 223
 imaginaria: 253
 simbólica: 48
 Significado: 50, 52, 76, 80, 90, 106, 177, 189, 212, 252
 Significante: 45, 50-56, 63, 65, 67-68, 70-71, 75-80, 82, 84, 87-90, 98, 101-103, 106, 108-110, 111-113, 117-118, 121, 124, 126, 131, 136, 142, 146, 159, 163, 164, 166, 169-170, 172, 177-179, 181, 183-189,

191-192, 200-203, 205, 207, 209-210, 212-213, 215-216, 219, 227-228, 231, 252
 articulación -: 100, 103
 de la demanda: 48, 210-212
 de la falta: 96, 164, 223
 de la ley: 63, 246
 del deseo: 12, 205-206
 dialéctico: 93
 diferencia -: 184
 estructura -: 56
 fálico: 51, 90, 96, 108, 116-119, 164, 166-167, 169-170, 205-206, 212, 216-217
 falta de los significantes: 164-165, 167
 fóbico: 130
 función -: 100-101, 168, 182, 186, 195, 227
 juego de los significantes: 81, 117, 120
 orden de los significantes: 89
 padre: 172
 Véase también Padre
 primacía del - sobre el significado: 89
 primordial: 50
 rasgo -: 187
 red de significantes: 88
 regresivo: 100
 sistema -: 80, 90, 164, 166
 sustitución -: 63, 70, 76-78, 101, 106, 110, 111, 193, 227
 tesoro del -: 87
 Signo lingüístico: 11, 89, 139, 183, 184-185, 188-189, 191
 Simbólico: 17, 22, 24, 26-29, 36, 39-40, 43-45, 47-48, 49-51, 53, 63, 66, 73, 84, 89, 90, 127, 129, 139, 154, 177, 183, 223, 226
 alteridad simbólica: 14
 castración simbólica. Véase castración
 deuda simbólica: 22
 función simbólica: 22, 139
 identificación simbólica: 173
 objeto -: 95
 orden -: 27, 39-40, 48, 64, 103, 198
 pene -: véase pene
 padre -: véase padre
 sistema -: 35
 Símbolo: 22, 23, 35, 37, 66-67, 95, 164, 167, 170, 200, 205, 211, 214, 22, 223
 Síntoma: 12, 18, 48, 98, 149, 173, 219, 221, 223, 232
 Sueño:
 de la bella carnífera: 99, 130, 165
 de la inyección a Irma: 36
 del Hombre de los Lobos: 20, 22, 43-44, 50, 169, 225
 Sujeto: 252 y *passim*
 alienación del -: 53, 72
 cartesiano: 181
 de la enunciación: 111-113, 125, 133, 180, 189, 193
 del deseo: 125, 168, 214
 del enunciado: 20, 32, 110-111, 113, 189

del inconsciente: 32, 37,
65, 75-103, 125, 143-144,
163, 169, 181, 187, 189,
197, 211, 228
demanda del -: 193 .
Véase también demanda
función del -: 186
supuesto saber: 29,
179-181
tachado: 105, 107, 113,
126, 128-129, 169,
209-210, 213-214, 231
Superyó: 18, 55, 100, 128,
136-137, 172, 199, 224
Transferencia: 10, 20, 21,
24-29, 100-103, 105,
151-176, 194, 226, 231
Transitivismo: 12, 253

Verdad: 12, 19, 53, 82, 84-85,
110, 121, 157, 178, 181, 232,
239
del deseo: 112, 203, 231
del sujeto: 19, 21
"Wo Es war": 103, 137, 190
Yo (*Je*): 11-12, 18-19, 21, 23-26,
29, 33-41, 45, 68, 90, 106,
122, 131, 142, 148, 152,
171-172, 178-179, 194,
209, 219, 232, 234-235,
253
Yo ideal: 23, 26-27, 164-165,
171-173, 232, 235, 254



Si desea recibir regularmente información sobre las
novedades de nuestra editorial, le agradeceremos
suscribirse, indicando su profesión o área de interés a:

difusion@areapaidos.com.ar

Periódicamente enviaremos por correo electrónico
información de estricta naturaleza editorial.

Defensa 599, 1° piso. Ciudad de Buenos Aires.

Tel.: 4331 2275

www.paidosargentina.com.ar
