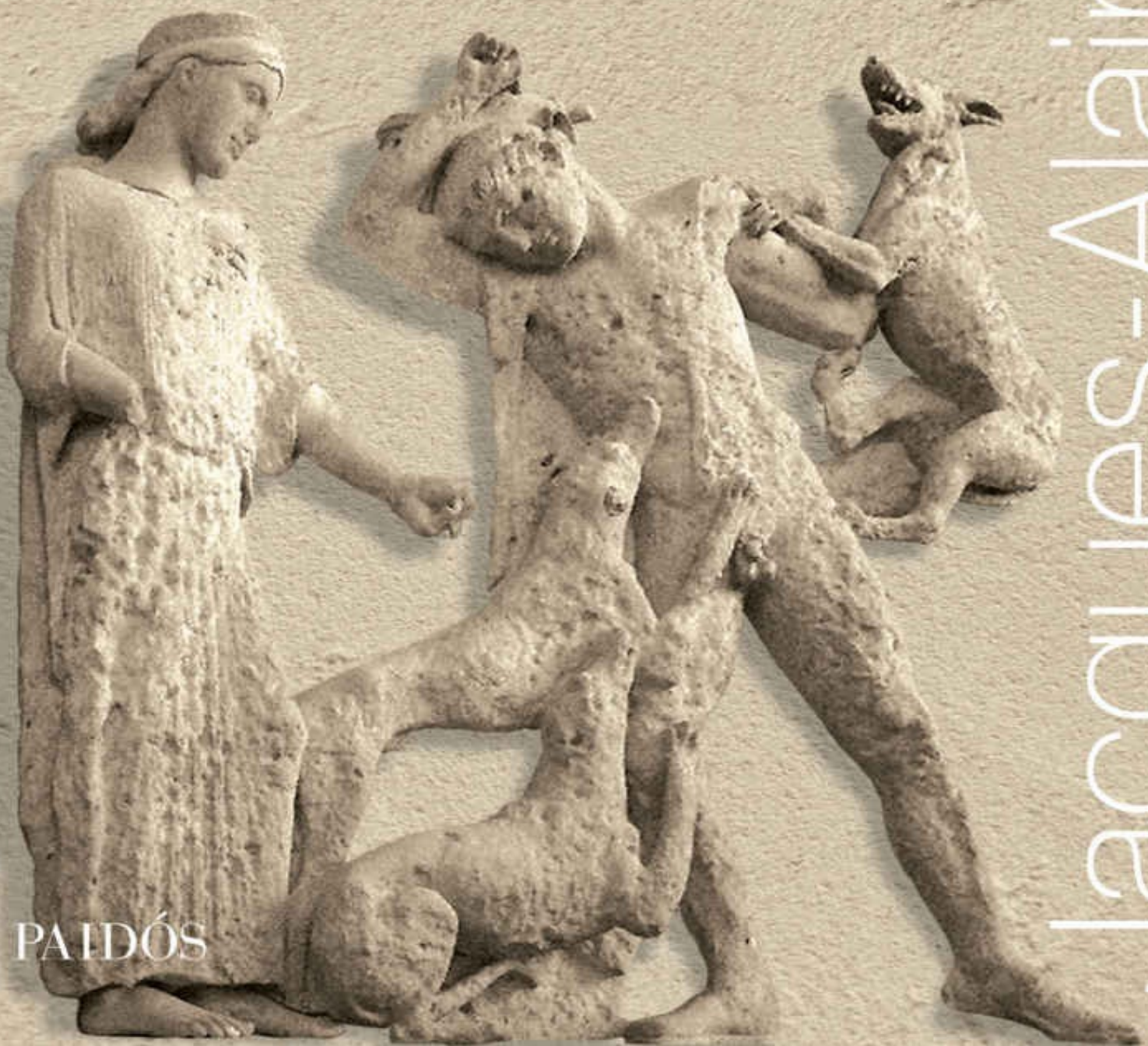


Del síntoma al fantasma. Y retorno

Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller



PAIDÓS

Jacques-Alain Miller

Índice de contenido

Portadilla

I. Otro Lacan

II. Variaciones sobre Diana y Acteón

III. El fantasma del sujeto

IV. La pantomima de las estructuras

V. Clínica del A

VI. Composición heterogénea del fantasma

VII. Transformaciones de “Pegan a un niño”

VIII. La ética del psicoanálisis

IX. Extimidad

X. Giro hacia el goce

XI. Retratos clínicos

XII. Presencia del analista

XIII. El deseo del analista en la experiencia analítica

XIV. El significante amo y el objeto a

XV. La causación del sujeto

XVI. El matema del pase

XVII. El dispositivo analítico

XVIII. Efectos terapéuticos en la experiencia analítica

XIX. El sujeto y el paciente

XX. La estabilización en la psicosis

XXI. El estatuto del síntoma

XXII. Problemas de parentesco

XXIII. Mito y fantasma

XXIV. El sujeto en la psicosis

XXV. Respuestas de lo Real

Del síntoma al fantasma. Y retorno

Jacques-Alain Miller

Del síntoma al fantasma. Y retorno

TEXTO ESTABLECIDO POR
SILVIA ELENA TENDLARZ

Miller, Jacques-Alain

Del síntoma al fantasma y retorno / Jacques-Alain Miller. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Paidós, 2018.

Libro digital, EPUB

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-950-12-9739-3

1. Psicoanálisis. I. Título.

CDD 150.195

Titulo original: *Du symptôme au fantasme, et retour*

Establecimiento de texto: Silvia Elena Tendlarz

Diseño de cubierta: Departamento de Arte de Grupo Editorial Planeta S.A.I.C.

Todos los derechos reservados

© 2018, Jacques-Alain Miller

Traducción de Silvia Baudini

© 2018, de todas las ediciones:

Editorial Paidós SAICF

Publicado bajo su sello PAIDÓS®

Independencia 1682/1686,

Buenos Aires – Argentina

E-mail: difusion@areapaidos.com.ar

www.paidosargentina.com.ar

Primera edición en formato digital: junio de 2018

Digitalización: Proyecto451

Queda 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.

Inscripción ley 11.723 en trámite

ISBN edición digital (ePub): 978-950-12-9739-3

I

Otro Lacan

La persona que me trajo hasta aquí me dijo que está muy contenta de que volvamos a comenzar. Y bien, ¡yo también lo estoy!

Concibo como un curso lo que hago aquí, un curso un poco largo, porque ustedes me encuentran en este lugar y a esta hora, todas las semanas laborables, o sea –el cálculo fue hecho– no menos de veintiocho veces hasta el final del mes de junio, y si empujamos un poquito hacia julio, serán treinta.

Me he dado cuenta de que este largo curso me conviene, a pesar del trabajo que me impone, porque hay –no diría simplemente en el psicoanálisis, sino también en la existencia– una función que es la de mantener la distancia y el rumbo. Y es lo que trato de hacer aquí. En otros lugares di conferencias, incluso un seminario, hice intervenciones en un contexto que en general, como todos los contextos, está hecho de aluviones donde se han sedimentado diversos aportes. La diferencia es que el contexto, los aluviones, los he dicho yo mismo el año anterior. Y debo continuar en relación con este contexto. Entonces, es aquí y no en otra parte donde tengo que decir lo que sigue, continuar la serie en el sentido de Lacan, que es la única manera de ser serio y extraer las consecuencias de lo que se dice, y sobre todo las consecuencias de las consecuencias. Es muy difícil porque a menudo no están de acuerdo con el comienzo.

No todo es significativo

Este curso lo dicto en tanto soy profesor en la universidad. Lo hago como tal desde 1972, y precisamente de 1972 a 1979. Durante siete años me dirigí a la coherencia sistemática de la enseñanza de Lacan. Traté de poner a prueba cómo todo eso se mantenía unido, cómo –según palabras de Lacan– no se desmoronaba y, cómo sus términos, sus construcciones respondían unos a otros.

Luego hice un corte por dos años, no se trata de que haya descansado sino que detuve la serie. Lo que me llevó a marcar esta escansión fue una destrucción: la Universidad de Vincennes fue arrasada. No es una metáfora: llevaron grandes grúas con

una cadena larga en cuyo extremo tenía una especie de bola que arrojaron contra los edificios de esta universidad. La única huella que debe haber allí ahora es un césped destruido. Me detuve porque me parecía penoso hablar anticipadamente en lo que ni siquiera son ruinas, porque hoy no dejaron ni siquiera eso.

Detuve la serie en el empalme con este decenio. Ocurrió que al mismo tiempo hubo otras destrucciones. En particular la disolución de la Escuela Freudiana de París. También fue arrasada. Sucedió asimismo que en este empalme entré en la práctica del psicoanálisis, y sobre todo que Jacques Lacan murió.

Todo esto me condujo el año pasado a comenzar una segunda vuelta de su enseñanza. No sé si esto durará así siete años. ¿Serán siete años de vacas gordas, luego de lo que habrían sido siete años de vacas flacas? No tengo nada que me permita calificar así estas vacas, después de todo son buenas, una buena manada de vacas.

El punto de partida que retomo se sitúa exactamente en este empalme. Esto se me apareció como algo urgente para poner al día en 1980 la promoción de otro Lacan, diferente del que había sido interpretado durante casi treinta años. Otro Lacan, que introduje delante del Dr. Lacan la última vez que tuve la oportunidad de hablar frente a él en el Encuentro Internacional de Caracas. Consistió en oponer a la dialéctica del deseo la fijeza del fantasma. Para mí este punto de partida es una referencia. Solo se publicó en un boletín interno que se titula *Delenda*, lo que después de todo se llevaba bien con este período de destrucciones.

Lo que hice retrospectivamente el año pasado puede llamarse “Escansiones en la enseñanza de Lacan”. Partiendo de este punto, continué poniendo en evidencia que era excesivo interpretar el conjunto de la enseñanza de Lacan a partir de “La instancia de la letra...”. Es tan excesivo como cuando se trata de interpretar el conjunto de la obra de Freud a partir de “El yo y el ello”.

A menudo esta tentativa con la que se distinguieron las ortodoxias neoyorquinas llegó muy lejos –hasta es mucho decir que interpretan el conjunto de la obra de Freud a partir de “El yo y el ello”, es aun mucho más radical que eso– porque las conduce en definitiva a diferenciar una primera teoría de Freud, que elabora por ejemplo en “La interpretación de los sueños” y lo que continúa en su teoría con el inconsciente, preconsciente y consciente, tres términos a los que sencillamente oponen la tripartición del yo, ello y superyó. Esto da lugar a una obra de Halow y Brenner –una de los más distinguidas de esta ortodoxia neoyorquina–, cuyo primer capítulo está hecho con la exposición de la primera teoría de Freud, el segundo capítulo, con la exposición de la segunda teoría de Freud, el tercer capítulo con la constatación de que esas dos teorías son incompatibles, y el cuarto capítulo, en que opta por la segunda teoría de Freud. Dicho de otro modo, para ellos esta elección de “El yo y el ello” es exactamente un principio no para interpretar sino para amputar la obra de Freud.

Sobre esto se desarrolla lo que pretende ser hoy la ortodoxia freudiana de la Internacional de Psicoanálisis. Y bien, evidentemente es completamente excesivo. En particular anula todo lo que es el camino de Freud. Todo lo que explica que Freud haya pasado de una presentación a la otra.

Una parte nada insignificante de la enseñanza de Lacan fue hecha precisamente para corregir esta perspectiva. Para mostrar en particular que “El yo y el ello” de Freud solo alcanzaba su sentido, su valor, a partir del “Más allá del principio del placer”; que el concepto esencial de “El yo y el ello” es de hecho el superyó, instancia que no es nombrada en el título de la obra. El superyó como la instancia que trabaja en el sujeto contra su bien. Y por eso en los textos de Freud que siguen después, encontramos su teoría del masoquismo. Si queremos abordar este giro, esta escansión en la obra de Freud, hay que partir del *Más allá del principio del placer*, del más allá del bien, que Freud vislumbró. De esta inspiración vienen, en una misma línea, tanto “El yo y el ello” como su escrito *princeps* sobre el fantasma: “Pegan a un niño”, o su texto sobre el problema del masoquismo.

Traté el año pasado de explicar por qué “La instancia de la letra...” había fijado la interpretación de la enseñanza de Lacan para sus alumnos. Lo expliqué haciendo valer una dicotomía que pasó desapercibida: de las leyes de la palabra a las leyes del lenguaje. Las leyes de la palabra, que efectivamente son de filiación hegeliana en Lacan –y que fundan el reconocimiento, el concepto pivote del ejercicio del psicoanálisis, de las dificultades del deseo– a las leyes del lenguaje, que son las que Lacan pensó poder apoyar en el binario lingüístico de la metáfora y la metonimia. Se detuvieron en este punto de Lacan, y se abusó de él. Me esforcé por indicar en qué si bien según Lacan todo es estructura no todo es significativo. Mostré que dependía de este punto la introducción de su sujeto barrado \$, es decir del deseo más allá del reconocimiento. Y de la misma manera, traté de restituir a su lugar el binario “alienación y separación”, que fue totalmente borrado de la interpretación de Lacan en beneficio del binario “metáfora y metonimia”. He explicado en qué se responden estos términos unos a otros: alienación en la cadena significativa y separación de la cadena significativa. No he dicho tanto sobre este punto el año pasado, pero después de todo dije lo suficiente como para darme cuenta de que fui entendido. Me di cuenta de ello en las últimas Jornadas de Estudio de la Escuela de la Causa Freudiana.

Me permito hacer este pequeño *excursus* para comenzar porque estoy seguro de que hablo desde una posición que ha cambiado. Durante mucho tiempo no me he privado de hablar como no analista, y me dirigía al saber elaborado por Lacan. Hablar del psicoanálisis como no analista no descalifica a nadie, a condición de conocer su lugar. Cuando tenía que hacer también pequeños *excursus* –durante esos siete años precedentes– sobre la pertinencia del lugar del no analista en relación con el saber elaborado en el psicoanálisis, no dejaba de hacerlo. Hay una pertinencia que es la consistencia, la coherencia de ese saber, y efectivamente se lo podía hacer saber. Pero, tratándose de la enseñanza de Lacan, se vieron llevados –no se sabe bien porqué– a considerarla como eructos de un inspirado, finalmente eructos más o menos poéticos.

De la misma manera que durante siete años asumí esta posición –con gran perjuicio para una comunidad que se imaginaba ser de analistas, mientras que era más bien de estilo sindical– me autorizo a hablar en tanto ejerzo el psicoanálisis y en tanto que durante los siete años precedentes recorrí la enseñanza de Lacan como *saber*, que quiere

decir verificar su coherencia. Eso concluye en que uno se hace garante de la consistencia de ese saber. Y puesto que en el pasado se me solicitó el *index*, que siendo aún estudiante escribí para los *Escritos* de Lacan a pedido suyo, puedo al menos decir que efectivamente en ese *index* veo la huella de mi vocación: ser garante de la coherencia del saber elaborado por Lacan. Cuando uno se hace garante se trata de otra cosa, retroactivamente Lacan mismo se hizo garante. Y lo hizo para muchos, lo hizo para mí también, en la pertinencia en la que me encontraba.

Ahora, se trata de fabricarse esta garantía, y una garantía verdadera es algo muy difícil de fabricar porque no hay Otro del Otro. Esto quiere decir, como Lacan mismo lo traduce, que ninguna cadena significativa puede llevar su garantía, por lo que no hay otro modo de fabricársela que prosiguiendo y verificando que se sostenga. Como no hay Otro del Otro, la serie es la única garantía de lo serio.

Este curso gravita para mí en torno a la práctica analítica, práctica estructurada por la obra de Freud y por la enseñanza de Lacan, y, por lo tanto, no solo no se puede ahorrar hacer referencia a ella, sino que vamos a apoyarnos y a enseñar a partir de allí.

Considero que he dado un primer testimonio en febrero último en el Encuentro Internacional que tuvo lugar en París tratando de construir en el recorrido de la enseñanza de Lacan –pero a partir de lo que quiero tener como práctica– lo que responde al atravesamiento del fantasma como final del análisis, lo que responde a la entrada en análisis, que he tomado en tanto ejerzo el psicoanálisis.

Luego de ese corte que mencioné, esto constituyó para mí una referencia. Consideré en ese momento que lo que responde al atravesamiento del fantasma en la entrada en análisis es la precipitación del síntoma. En este sentido, me encuentro en la línea de enmarcar la experiencia analítica a partir de este binario: síntoma y fantasma, y es necesario que me dé cuenta –de hecho, eso es lo que hago–.

Por lo tanto, he puesto el acento en una evidencia, Lacan aborda el final del análisis a partir del fantasma, y eso quiere decir algo muy preciso: que no lo aborda a partir del síntoma. Entonces, podemos repetir, “el fantasma”, el “atravesamiento del fantasma”, como un cabrito saltarín, pero nunca se obtendrá nada si no se lo hace valer junto al término *síntoma*, es decir, el término que no está dicho.

Lo que tampoco se ha dicho es que se trataría de un levantamiento del fantasma, de una curación del fantasma. Pero por el contrario, me pareció posible describir a partir de una experiencia que no es muy difundida, pero lo suficiente en la entrada en análisis: la manera en que en el síntoma se precipita el enganche con el sujeto supuesto saber. “Se precipita” en los dos sentidos del término, está la prisa del síntoma y también una cristalización que marca el embrague del síntoma en el dispositivo analítico. Entonces, se trata de continuar a partir de allí, por eso anuncié como título de este curso para este año: “Del síntoma al fantasma. Y retorno”.

Del síntoma al fantasma, puede calificarse así la orientación de la cura, y también eso marca el desplazamiento de un acento en la enseñanza de Lacan.

Quienes estuvieron el año pasado saben que anuncié que hablaría este año del goce. Y bien, de eso se trata, porque síntoma y fantasma son dos modos de gozar del sujeto. Dos modos de goce que tienen como diferencia, oposición, que en uno se trata del goce bajo la forma del displacer mientras que en el otro es el goce –lo que no es menos paradójico– bajo la forma del placer.

Esto puede verse sin reflexionar mucho en la manera en que los analistas se sitúan en su experiencia. Frecuentemente hablan del sufrimiento del síntoma, del estorbo que el síntoma le trae al sujeto como individuo, en su comportamiento, en la realización de sus metas, de sus ideales, del sufrimiento del síntoma. Los analistas no nos hablan del sufrimiento del fantasma. Es una observación que tiene tanto más valor porque justamente cuando se trata del fantasma masoquista, un fantasma totalmente esencial en el registro del fantasma, este tiene un lugar completamente aparte, ya que constituye el objeto de una reflexión de Freud en el paradigma que nos dejó sobre el fantasma: el texto “Pegan a un niño”. Lo digo al pasar, sería útil para aquellos que quieren seguir el curso a través de sus grandes manifestaciones, dedicarle un tiempo a releer este texto.

¿De qué se trata el fantasma masoquista como no sea explicarnos cómo un sujeto puede producir satisfacción con el dolor? A esta definición completamente trillada la reavivamos un poco cuando oponemos el placer del fantasma al sufrimiento del síntoma.

Entonces, me ocupo de este binario “síntoma y fantasma” porque considero que ha sido ignorado. También forma parte de esta perspectiva del otro Lacan que trato de construir. Fue ignorado aunque tenemos en la enseñanza de Lacan las referencias más seguras para acentuarlo. Es un binario que sirve en la práctica. Digo esto por experiencia, porque es una referencia con la que me controlo. Esto me conduce a rectificar la orientación que podemos darle a nuestra clínica. Alguien me envió un artículo que apareció en “una historia del psicoanálisis” actualmente en librerías; es su contribución sobre el psicoanálisis en Francia, desde los difíciles comienzos de nuestra práctica en nuestro país hasta los últimos acontecimientos, que están resumidos en una página, la última, porque le pareció que había demasiadas cosas. Las cosas se aceleraron un poquito en este último tiempo.

Esta persona que no conozco, y que creo es miembro de esas asociaciones que tratamos en general con cierta distancia por razones muy fundadas, terminó su panorama para mi gran sorpresa con estas palabras: “El lanzamiento de la consigna clínica por parte de Jacques-Alain Miller”. Evidentemente, como manera de expresarse es malintencionada, da a entender que la Escuela de la Causa Freudiana ha sido completamente corporalizada, lo que para todos aquellos que conocen esta institución, sus estatutos y su manera de proceder, es completamente excesivo.

Lo cierto es que la desorientación de la Escuela de la Causa Freudiana de París, teórica y práctica –que no dejó de acentuarse con la disolución, y que la motivó– llamaba a un retorno a la clínica, al sentido común de la clínica. Y hemos visto diversas manifestaciones colectivas de ese retorno por parte de los alumnos de Lacan.

Evidentemente esto no ocurre sin efectos negativos. Corre el riesgo de conducir al cuadro clínico, incluso a lo que alguien llamaba la “psicobiografía”, y hay que poner algunos límites para que la clínica no desemboque en ella.

Hay un modo legítimo de esta psicobiografía, el que Lacan nos aporta con su escrito llamado “Kant con Sade”. A partir del fantasma de Sade –que debe distinguirse de lo que sería el fantasma sádico, Lacan no habla de eso, habla del fantasma sadeano– Lacan nos presenta en perspectiva, como estructura, la vida de Sade. Eso motiva los dos esquemas que figuran en este escrito, la manera en que se responden por un lado el fantasma de Sade tal como está investido en su obra y por el otro la vida de Sade en tanto responde, con un cuarto de vuelta exacto, a ese fantasma. Es un modo legítimo de lo que podría llamarse “psicobiografía”. Pero lo que conviene recordar para poner un límite a los desbordes, que a mi juicio no se han producido aún, es que efectivamente el analista está presente en el cuadro que pinta. Eso conduce a lo que expresé de manera muy económica con los términos siguientes: “No hay clínica sin ética en el psicoanálisis”. La consideración del fantasma nos conduce a la ética en el psicoanálisis. Y es una de las razones que motiva la asociación de Kant con Sade, Kant con la función de corte en la historia de la moral filosófica.

El fantasma, a diferencia del síntoma, conduce a una problemática ética. El síntoma conduce naturalmente a una problemática terapéutica. ¿Cómo curar el síntoma? Es a lo que se apunta como “levantamiento del síntoma”, como su desaparición. Por medio de lo cual se espera, en la interpretación analítica, y luego en el “emprender veinte veces vuestra obra” (1), lo que en francés se ha traducido como *translaboración*.

Si Lacan habla de “atravesamiento del fantasma”, por el contrario, y no de “levantamiento del fantasma”, es porque no se trata de ninguna manera de su desaparición. Se trata de entrever, en el primerísimo comienzo, lo que hay detrás. Lo divertido es que detrás del fantasma no hay nada. El final de análisis consiste precisamente en ir a dar una vuelta por el lado de la nada. Allí rápidamente notamos que nada fuerza al analista a ello, solo esta función que hay que restituir a su lugar, la del *deseo del analista*. El artículo definido es engañoso, porque no se trata del deseo de todo analista, se trata del deseo del analista en función, del analista como función. Y este año trataremos de circunscribir las razones por las cuales Lacan introdujo este término en el lugar de la contratransferencia. Lo introdujo para borrar las consideraciones en las que se encierran nuestros colegas de la Internacional sobre la contratransferencia. Pero el analista puede perfectamente atenerse al deseo terapéutico, que es un deseo que tiene sus cartas de nobleza. No es necesario llevar ese deseo terapéutico hasta el *furor sanandi*. El deseo del médico fue esclarecido hace tiempo. ¿Tiene su propia consistencia? Es un dialecto, de la misma manera que Freud decía que la obsesión es un dialecto de la histeria. Es un dialecto del discurso del amo, por una razón muy simple, el deseo médico es el deseo de que las cosas marchen, de que circulen. Para retomar la expresión misma donde Lacan reconocía el discurso del amo, menos verdadero desde que Harvey descubrió la circulación sanguínea: el deseo de que circulen. No solo la policía está para desear que las cosas circulen, también está el médico, desde esa fecha totalmente precisa.

El deseo de que la cosa marche y circule es un deseo totalmente contrario al fantasma, ese deseo se articula a un discurso que solo puede mantenerse rompiendo el fantasma y es así como Lacan escribe el discurso del amo, un discurso cuya estructura de base está dada por la imposibilidad del fantasma.

El síntoma, por el contrario, es perfectamente compatible con el discurso del amo, al menos en el hecho de que, como formación del inconsciente, atañe a él. Por esta razón el discurso del amo puede incidir en el síntoma. Se constata —es una dificultad en la experiencia analítica— que la sugestión incide en el síntoma. La sugestión no puede hacer algo con el síntoma durante mucho tiempo, pero no deja de tener un poder sobre él. Es mucho más difícil decir que la sugestión incide en el fantasma.

Por otra parte, la puerta de entrada en el discurso analítico, si la toman en la enseñanza de Lacan, está modelada sobre el esquema del discurso del amo, mientras que su salida responde a la estructura del fantasma, en función en el discurso del analista. Por eso, hay un más allá de la clínica, y repito: “no hay clínica sin ética”. No hay clínica psicoanalítica sin implicación del analista, implicación de su querer, de su deseo. El “¿qué me quieres?”, que Lacan tomó del *Diablo enamorado* de Cazotte, de la lengua italiana —lo que lo convierte en una especie de matema gracias a ese movimiento translingüístico— ese *Che vuoi?* vale para el analista mismo: “¿Qué quieres obtener de los sujetos que se alinean, de los sujetos que se ordenan?”.

Entre los kleinianos se llama reparación en el análisis, y también se dice respecto de los automóviles. Hay allí una elección para el analista acerca de la respuesta que se le da a ese ¿qué me quieres? que tiene consecuencias inmediatas sobre el paciente. Por eso la responsabilidad del analista no es un vago eslogan. Por supuesto hay un registro de esta práctica que es del orden de reasegurarse, porque la entrada en análisis puede hacerse en un estilo de “pánico”, poniendo la angustia del sujeto por delante, por razones que son completamente perceptibles, estructurales.

El análisis está en posición de tranquilizar, atemperar lo que en determinado momento se desgarró y conducir al sujeto a la regla analítica, que no es el discurso del amo. Pero finalmente todo discurso implica algo del amo, y en particular la obligación de introducirse en lo que en el discurso analítico es una disciplina. Vemos las dificultades que esto le produce a nuestros colegas de la Internacional, quedan atados a una idea completamente estrecha del discurso analítico. Esto los condujo a hablar de *borderline*, no son *borderline* en la clínica, lo son de su propia concepción del discurso analítico. Son los sujetos que solo entran con dificultad en ese discurso, en la regularidad que implica el ejercicio del análisis, del pago que se les pide cuando se presentan en el consultorio. Es algo que si no lo ubicamos del lado de la cartomancia, se parece a la profesión liberal. Entonces son los *borderline* del discurso. A menudo, en la descripción que realizan podemos reconocer, por ejemplo, a histéricas decididas. Allí, la regla del discurso analítico mismo puede tomar la forma del discurso del amo y poner a trabajar a la histérica.

Supongamos entonces que llegamos allí —porque de todos modos más o menos llegamos—, podemos tomarlo como el final de análisis, porque ese adiestramiento al

psicoanálisis puede parecer, según los colegas de la Internacional, un final de análisis, una normalización del sujeto –por poco se ponga más o menos a trabajar, incluso si lo hace precariamente–. Por poco que ese *borderline* pueda sostenerse, podemos considerar que se ha logrado “terapeutizarlo” lo suficiente.

El punto de vista según el cual, una vez que esta normalización al discurso analítico ha sido exitosa, el análisis comienza después, es un punto de vista muy difícil de sostener. ¿Quién más que el psicoanalista está para hacerlo? Quiere decir que el análisis empieza más allá del bienestar que ustedes mismos pueden haberle hecho adquirir a su paciente, que puede ser precario. Eso supone que el analista haya roto con los ideales comunes, con los valores recibidos que no imponen un más allá de este bienestar al paciente. Esto le da al analista, en su misma práctica, ese aire de insociabilidad. Parece fuera de las convenciones sociales, de los valores comunes, como dice Lacan. En eso, los analistas resultan difíciles de clasificar en los lazos sociales.

¿Cuál es la apuesta de Lacan? Definir un nuevo lazo social a partir de esta insociabilidad misma en relación con los ideales comunes. Es una apuesta completamente extraordinaria, que consiste en pedir a los analistas ex-sistir, existir fuera de los lazos sociales admitidos, en lugar de excusarse por lo exorbitante de su práctica. La otra solución es cerrarse a este “más allá de la clínica”, detenerse en el nivel propiamente clínico y terapéutico, entonces en este punto repito –lo que es un punto de vista, una perspectiva–: “No hay clínica sin ética”.

Esto implica recibir la demanda de análisis, porque el que demanda es el inocente, aunque sea culpable por supuesto por esencia –no por culpabilidad original– profundamente es inocente. Este culpable que no sabe en lo que se compromete si el proceso llega a su término, si viene para desarrollar su personalidad, saldrá corriendo hacia las oficinas que hay ahora especializadas en este tipo de propuestas.

Cuando vienen para hacerse psicoanalizar con la esperanza de disolver un síntoma, se trata de un equivalente sofisticado del desarrollo de la personalidad. Entonces, el final de análisis como destitución del sujeto puede ser una mala sorpresa, aunque curiosamente la destitución del sujeto pueda acompañarse de un extraordinario desarrollo de la personalidad. Esto da lugar a asociaciones analíticas donde las personalidades están extremadamente desarrolladas.

No se trata de aceptar en el análisis solamente a aquellos que pueden ir hasta el final porque, de todas maneras, es imposible prejuzgar sobre ello. Por lo tanto, esta aceptación solo puede hacerse a partir de una demanda decidida, como dice Lacan, que no esté viciada, que no esté sesgada por algunos acordes dudosos.

Esto puede captarse bien en el llamado control, que a menudo vale como pasaporte para la institución o el grupo. Puede captarse lo difícil que es mantenerse en ese nivel de exigencia ética. Y la clínica puede ser el pasaporte para lo que hay que llamar cobardía.

Dos modos de gozar

Recordar estos términos –ética, exigencia– implica el riesgo de empujar a la posición del superyó. Es una posición de la que no hay que abusar. Franz Alexander lo había situado así, es una función organizadora de los síntomas. Es un punto que conocen los que siguieron la Sección Clínica el año pasado. El superyó no está menos presente en el fantasma, diría que justamente es esta presencia del superyó lo que hace valer Lacan con la confrontación de Kant y Sade.

¿Qué formula a este respecto el superyó? El superyó, esa instancia que perturba el bienestar del sujeto, formula en términos de Lacan: “¡Goza!”. Es así como Lacan descifra su imperativo. En este sentido el superyó es una voluntad de goce, con esta expresión pueden encontrarlo en el texto de Lacan “Kant con Sade”. Es una voluntad de goce repartida, por un lado, en el síntoma que satisface algo en el sujeto –que no estaría atado a su síntoma si no fuera para él un modo de goce–, y por otro lado este goce está presente bajo otra modalidad en el fantasma. Es una paradoja hablar del goce del síntoma, porque se presenta bajo la forma del *displacer*, pero ahora ya nos hemos formado en esa paradoja gracias a la inyección hecha por Lacan, en nuestra conceptualización del término *goce*, en tanto lo distingue del placer: “la íntima relación del goce y del dolor”.

La paradoja es mucho más grande del otro lado, del lado del fantasma, donde el goce se acomoda al placer. Y allí el aparato del fantasma, que es un aparato significativo, un montaje muy complejo, obtiene placer del goce, goce profundamente doloroso en relación con la sensibilidad del sujeto. Por eso Freud lo elabora por el sesgo del masoquismo, porque el fantasma masoquista cuenta precisamente eso, cómo producir placer con el dolor.

El “no hay clínica sin ética” vale para el grupo analítico. Hoy, la Internacional de Psicoanálisis –quizá menos en Francia que en otras partes y no es seguro que sea así– sueña trasladar la clínica de Lacan en su medio internacional.

Ahora que Lacan en persona ya no está para hacerle obstáculo, solo querría modernizar los viejos juguetes barnizándolos un poquito con todos los cubos de pintura que él nos dejó. Es necesario que podamos sostener que es en vano, porque no se puede trasladar la clínica de Lacan a un grupo sin ética.

Y la IPA, *International Psychoanalytic Association*, con sus diferentes secciones en diferentes países como el nuestro, no tiene ética. Es un grupo que, por el contrario, se formó para cerrar los ojos a las consecuencias del discurso analítico y al “más allá del principio del placer”. Por esta razón este grupo nunca logró darle su lugar ni a la pulsión de muerte ni al masoquismo primordial. Y si nos enceguece con su promoción de “El yo y el ello”, es para disimular lo que amputa, a diestra y siniestra, de esta obra: el *Más allá del principio del placer*, los textos sobre el fantasma y sobre el masoquismo. Es un grupo que se formó para protegerse contra la ética del psicoanálisis. Y es lo que Lacan designó como la SAMDCA, la Sociedad de Asistencia Mutua Contra el Discurso Analítico; sin duda es un chiste al que debemos darle su peso más preciso: amputar la clínica analítica de su ética.

En lo que respecta al grupo lacaniano –si me atrevo a emplear esta expresión– es una

pregunta abierta, y no resuelta, porque no sabemos lo que es. Sabemos lo que fue la multitud en torno a Lacan, pero por el momento no tenemos la menor idea de lo que es, lo que será, lo que podría ser, el grupo lacaniano. Si hacemos algunos intentos en Francia también es una cuestión que se plantea en diferentes países del mundo. En todo caso, no pensemos que el término “comunidad” sea más que algo irónico. Sin duda conocen esa novela de ciencia ficción. No hay comunidad de A, no hay comunidad de Analistas –ni, tampoco de *a*, del que hacen semblante– solo hay comunidad de no-A. La cuestión del grupo lacaniano está abierta desde la disolución. Dado que estamos en una apertura puede haber un aumento y, por otra parte, la cuestión es más bien apasionante.

Aproximémonos un poco más al tema del fantasma y del síntoma. Tuve que hablar unos veinte minutos frente a una audiencia durante este fin de semana. Me conformé con introducir la diferencia entre el síntoma y el fantasma diciendo que el sujeto se queja del síntoma y se complace en el fantasma.

Lo apoyé en lo que es el punto de partida, la evidencia fenomenológica de la experiencia que los analistas retoman sin ir a buscar más lejos. Esto también está presente en Freud desde los “Estudios sobre la histeria” y en “La interpretación de los sueños”. La comunidad de estructura del sueño y del fantasma es que los dos son realización de deseo. Dicho esto, Freud cree poder distinguir el fantasma del sueño, marcando el papel prevalente que tiene en el primero la elaboración secundaria. De entrada pone el acento sobre la consistencia narrativa del fantasma. Entiende por esto una producción de imágenes y de relatos en imágenes, que Lacan bautizó *escenario*. Escenario a disposición del sujeto, al que puede recurrir y que implica una satisfacción, hasta el punto que él mismo afirmó –hay que ver el contexto– que solo gozan de sus fantasmas.

No es que se pueda decir: “yo fantasma, entonces soy”. No se puede reducir el pensamiento psicoanalítico al “yo fantasma”, porque precisamente la cuestión es la del “yo” en el fantasma. Y esta cuestión está puesta en primer plano por el paradigma que Freud nos propone, la frase impersonal: “pegan a un niño”. El fantasma traduce un dejar de lado al sujeto y una posición de espectador, incluso si su identidad y su forma imaginaria pueden figurar en el escenario fantasmático.

Esta ensoñación consoladora del sujeto –hasta el punto que podríamos decir que el fantasma consuela al sujeto de su síntoma– no es la cara más fundamental del fantasma, pero Freud siempre mantuvo la continuidad entre esta fantasmagoría consciente y el fantasma como inconsciente. Muestra que mantuvo la continuidad que conserva el mismo término, y justamente la enseñanza de Lacan se mantuvo en el sentido de acentuar esta continuidad del fantasma como ensoñación diurna a disposición del sujeto, hasta el fantasma como inconsciente. Tienen la huella en *El vocabulario* de Laplanche y Pontalis en el capítulo “Fantasma”, que es un uso de la enseñanza de Lacan que puede proveer algunas referencias útiles pero, al mismo tiempo, se capta allí la voluntad que tenían de terminar con Lacan en ese momento, lo tergiversan y detienen sus conclusiones, esos dos taimados eran capaces de hacer una serie.

Si tomamos la ensoñación fantasmática, pone de relieve los dos aspectos, los dos

registros del fantasma. En primer lugar, una función imaginaria –aunque más no fuera porque el fantasma implica aparentemente formas, personajes, una escena y una pequeña novela más bien clásica, en este sentido no muy contemporánea–. Por lo tanto, un aspecto imaginario que plantea la cuestión de la relación entre este imaginario y lo que se llamaba clásicamente “la imaginación”. Es muy asombroso, hay que preguntarse, ¿qué hizo resbalar a todos esos especialistas de la introspección filosófica? ¿Qué los hizo dejar de lado una función tan ligada al ser humano que podríamos llamar, no simplemente “animal racional”, sino “animal fantasmaticizante”?

Junto a esta dimensión imaginaria que aparece en primer plano, hay una dimensión simbólica del fantasma, hay réplica. En todo caso hay una articulación de la historia del fantasma, podemos plantear si seguimos a Freud en su paradigma, que el soporte es una frase e incluso el resumen, el fantasma es una frase: “Pegan a un niño”.

Esos dos aspectos del fantasma son los que Lacan presentó de entrada. Partió primeramente de lo que dijo Freud, que el fantasma es una realización de deseo. Trató de tematizar la relación especial del deseo con el fantasma, y del deseo con lo imaginario del fantasma, es decir que Lacan consideró primero que siempre se trataba del cuerpo en el fantasma. Del cuerpo como envoltorio, como forma, ese cuerpo tal como está presentado en el pequeño escenario lacaniano del “estadio del espejo”, el cuerpo como forma total que puede aparecer como envoltorio de todo lo que nos es dado como teniendo acceso en tanto deseo, esta forma del cuerpo es el epítome del deseo.

No se ha dejado de reflexionar sobre la bella forma del cuerpo, que es histórica, puesto que los cánones de la belleza han variado en la historia. No tenemos ningún testimonio acerca de las esculturas africanas, con esos personajes visiblemente femeninos de vientre enorme, de que eso sea la belleza para los que producían esos objetos. Nos vemos tentados de sospechar que eso era la belleza para ellos. Percibimos, en nuestra era de civilización y para un determinado período histórico, qué es la historicidad de esos cánones de la bella forma.

En este sentido, no estamos frente a imágenes completamente crudas. Estamos frente a imágenes puestas en función significativa, y que varían según ese contexto significativo.

Entonces, el *a* que figura en la fórmula del fantasma de Lacan era para él el índice de ese cuerpo del Otro que viene siempre en el fantasma, e incluso de manera evidente.

Luego continuó poniendo en función el cuerpo en el fantasma, la bella forma del cuerpo. Interrogo –y es algo que no va de suyo–, ¿dónde está en “Pegan a un niño”? Vemos que puede ponerse en función el objeto *a* como el Otro, como el cuerpo del Otro, que incluso está directamente concernido por ese “pam pam” –poner en función en el fantasma no la bella forma del cuerpo, sino sus trozos separados del cuerpo, que son los objetos *a*–. Y no es algo que se adquiere de entrada. Uno de nuestros objetivos de este año es encontrarlo, ponerlo a prueba del paradigma freudiano, es decir del texto “Pegan a un niño”.

1-3 de noviembre de 1982

1. Referencia a la frase de Boileau: “Volved a emprender veinte veces vuestra obra. Pulidla sin cesar y volvedla a pulir”.

II

Variaciones sobre Diana y Acteón

Continuaré hoy en primer lugar con el fantasma y el deseo del Otro. Digo *deseo del Otro* para traducir, de una manera necesariamente parcial, la escritura del Δ de Lacan.

Cada vez que hacemos pasar sus escrituras al lenguaje corriente, sin duda agregamos algo que es la significación, lo que hace que pensemos, que nos orientamos en lo que quiere decir pero, al mismo tiempo, le extraemos algo, porque esta significación es parcial.

La ventaja de esta escritura es que es única al menos para dos significaciones: para la significación llamada del *deseo del Otro* y para la que podemos reconocer menos, la significación de la *falla en el significante*. Es una sola escritura para esos dos significantes, y es especialmente valiosa tratándose de la cuestión que nos ocupa, que es la del fantasma.

El fantasma, por una parte, responde a la falla que se manifiesta en el campo del significante, en el orden significante –podemos decir “orden” porque se trata de una articulación– y, por otra parte, responde a lo que se manifiesta del deseo del Otro.

Son fórmulas que pueden parecer complejas pero que espero haber justificado ya a partir de datos clínicos, aunque más no fuera por lo siguiente: el fantasma se manifiesta como un obstáculo en la clínica de la experiencia analítica, y también es una resistencia a la intervención significativa del analista, porque después de todo debemos abordar el fantasma del lado del analista, del lado de la interpretación analítica.

Temporalidad del fantasma

Freud nos señala ese carácter de desembocadura para la interpretación en “Pegan a un niño” en esas dos frases que les leí la última vez y, justamente, en la forma negativa de su frase, que solo se puede hacer reconociendo que el fantasma es ajeno a la estructura de la neurosis. La forma misma en que esta frase está formulada nos marca que para Freud el fantasma ocupa lo que en nuestro lenguaje lacaniano es el lugar de lo real como imposible. Lo constata precisamente por la imposibilidad de reducir el

fantasma al resto de la estructura de la neurosis.

Eso lleva a que aquellos que no están familiarizados con esta fraseología renuncien a ideas como las que dicen que el fantasma serían primeramente imaginaciones en relación con lo cual estaría lo real. Por el contrario, si definimos lo real por los *impasses* del significante, el fantasma merece que se diga que ocupa el lugar de lo real, en todo caso para el analista, porque a diferencia del síntoma, obstaculiza su interpretación. Considero que estoy –esclarecido por Lacan– al nivel de la lectura de Freud, de ningún modo más allá, no tienen más que comparar la “Psicopatología de la vida cotidiana” y “Pegan a un niño”, no tienen nada que ver.

La “Psicopatología de la vida cotidiana” es graciosa, ¡es casi el psicoanálisis divertido! “La interpretación de los sueños” también es una colección extremadamente amena donde se divierten con la interpretación, significantes que tienen efectos unos sobre otros, que se acoplan, que se dividen... y luego todos esos pequeños fonemas que por un lado se juntan y luego de un solo golpe se desplazan, por algo que no es exactamente un movimiento browniano aunque se le parece, y luego se reagrupan en otro punto de la realidad psíquica. El síntoma es evidentemente divertido. Podemos hacer reír con la interpretación de un síntoma.

Hasta el punto que, justamente, entre estas primeras obras freudianas se cuenta el tercero de la serie, el *Witz*, “El chiste y su relación con el inconsciente”, que podemos leer como una recopilación de buenas historias. Hay mucha gente que lo utiliza como una recopilación de historias judías para distraerse. Entonces, basta con imaginar esta contraprueba, no pueden concebir de ningún modo lo mismo en relación con el fantasma. Una recopilación de fantasmas, ¿qué nos daría, tomando el modelo de “Pegan a un niño”? Esta colección de frases no sería de ningún modo entretenida.

Hacemos, por ejemplo, recopilaciones de pequeños hechos verdaderos como lo hacía Stendhal, o recopilaciones de noticias actuales imitadas de publicaciones en el periódico –lo que es bastante complicado de hacer– como lo hacía Félix Fénelon –es un autor que Lacan conocía–, que en tres frases nos informan de un tropiezo. Basta con un tropiezo, en eso consisten estas noticias de actualidad, para que se pueda interpretar. Basta con un choque –lo más cómico es que en el momento en que pensaba en esto, había justamente un accidente de auto debajo de mi ventana– basta con que dos autos choquen, lo que suscita el interés universal de los transeúntes, y ya tenemos una buena historia.

No podemos imaginar hacer una recopilación con el fantasma como ocurre con el chiste, con el *Witz*. Nunca se lo intentó. Hay una monotonía propia del fantasma. La obra de Sade nos da una idea de lo que sería la recopilación del fantasma, y carece de *Witz*. Lo singular es que se trata de una recopilación del mismo fantasma; ¡una y otra vez durante ciento veinte días! Ven que no tiene nada de divertido. Es el hecho de haber sido sustraído a la curiosidad del pueblo durante años, de haber sido leído por aficionados más o menos de manera clandestina, lo que hizo que, no por azar, se suscite ese interés. Los ciento veinte días del fantasma se oponen al relámpago del *Witz* y a la formación del inconsciente. No nos imaginamos lo que sería pasar ciento veinte días escuchando la misma historia cómica, simplemente poniendo Marius y Olive en lugar de Totó y

Nanave, como dice Sade. Si queremos clasificar a Sade, nos da dos puntos extremos de la literatura, que son, por un lado –Lacan se interesó por eso e hizo una pequeña intervención en relación con Gide, que no es un extremo en este sentido–, “Joyce el sinthoma” y luego “Sade el fantasma”. Podemos poner tres agregando a Edgar Allan Poe, “La carta robada”. Entonces, a diferencia de los otros dos, a Edgar Allan Poe podemos leerlo, mientras que tanto “Joyce el sinthoma” como “Sade el fantasma” son ilegibles.

Por un lado, Joyce, aligerado del objeto *a* que da peso, se entrega al goce puro del significante. Si esto quiere decir algo, Joyce nos da una idea de ello, mientras que Sade, por el contrario, está aplastado por el objeto *a*, quiero decir en la literatura. No puede desembarazarse de eso. Testimonia de la adhesividad al fantasma, del que es un caso completamente singular. De todos modos logró hacer algo que se asemeja a una sublimación, hizo una obra de eso. Por otra parte, “los ilegibles” es una colección por crear, porque solo se crean colecciones de “legibles”, cuando nos hacemos comprender –supongo que también es algo que ha entrado en la consideración del Dr. Lacan– el resultado es que nos hacemos tomar por estúpidos. Y en este sentido, lo ilegible protege, y por eso tiene cierta ventaja no leer la sigla *A*.

Entonces, estamos en una carrera contra la lectura que ahora se aproxima. Hace treinta años el Dr. Lacan había avanzado mucho en relación con el entorno de esa época. Como vivimos de ese avance, al cabo de treinta años, a pesar de todo, empezamos a aproximarnos. Y ahora hay gente que pide asistir a los seminarios del tercer ciclo, al mío y al de otros. Quieren saber qué es lo terrible, imaginan que en esos seminarios se trata del secreto de los secretos, porque son un poco más cerrados que un curso público. El secreto es que lo que se hace en esos seminarios más cerrados se difunde en 12000 o 13000 ejemplares, por ejemplo en la revista que se llama *L’Ane*. No hay ninguna diferencia en ese sentido, entonces, empieza a alcanzarse el nivel de alarma.

Oponía los “ciento veinte días del fantasma” al “relámpago del *Witz*”, desde el punto de vista temporal también puede considerarse que hay una inversión, porque el síntoma, y de manera más general las formaciones del inconsciente, incluyen una estructura retroactiva y, por lo tanto, una estructura temporal compleja. Esto supone entrecruzamientos de series cuya imagen más elemental puede darse por la colisión de dos autos. En este sentido el síntoma es una estructura temporal compleja, mientras que el fantasma tiene una estructura temporal estrictamente puntual, absolutamente elemental. El tiempo propio del fantasma es el instante. Por supuesto que puede estar preparado con una pequeña historia, pero fundamentalmente el corazón del fantasma es un instante, podemos decir incluso “un instante de ver”, para respetar lo que el fantasma le debe a la dimensión imaginaria.

Mientras que el síntoma es más bien del tipo “momento de concluir”, en la temporalidad elaborada por Lacan se percibe muy bien y es por lo que podemos llamar a ese fantasma un fantasma que fue trabajado por la literatura, porque se comparte. Por supuesto hay un carácter hierático del fantasma, pero no está desprovisto de flexibilidad, incluso es así como Lacan lo hace valer, como una cadena flexible. Es tan flexible incluso

que en ciertos momentos puede ser compartido por gente que se dedica a escribir.

De esto da testimonio por ejemplo el período de la literatura que pertenece al barroco, para Lacan fue un período de elección, mucho más que el surrealismo. En la poesía barroca, vemos esta puesta en común del mismo fantasma y la flexibilidad a la que su rigidez significativa misma es capaz de responder. Entonces, como estoy con el fantasma como “instante de ver”, no veo por qué dejaría de recordar a Diana y Acteón. Diana y Acteón –una pareja que reencontramos en un cúmulo de poemas, de escritos y también de representaciones de este período barroco– es un fantasma que tiene en sí mismo un carácter fascinante, en todo caso lo tuvo, e incluso colectivizante, porque se volvió un topos de esta literatura.

Si luego lo desarrollo, podría darles también algunas referencias y estudios sobre el tema, pero ahora puedo conformarme con dárselos como el emblema, la excelencia del fantasma. Diana y Acteón que, por otra parte, en nuestra época fue reavivado de una manera muy especial –como es habitual en este autor– por Klossowski, que es también digno de nuestra consideración cuando habla de Sade, y Lacan en su escrito sobre Kant con Sade le rinde homenaje. Tenemos allí un hieratismo en función, porque tenemos a la Diosa y a aquel que la sorprende bañándose.

La caza y la presa

Diana desnuda es casta, virgen y, al mismo tiempo, cruel y malvada. Ella es una cazadora y se encuentra en esta historia cazada por Acteón, quien encuentra la desnudez gloriosa de la Diosa cuando vuelve de cazar. Es un *montero* (1) como dice la poesía de la época. Diana y Acteón también es una referencia de Lacan, cuando con una gran exactitud para calificar a Acteón, emplea este término barroco, este término de la poesía barroca. Acteón el *montero*. Es más elevado que llamarlo, en nuestro lenguaje, el *voyeur*. Técnicamente viola con la mirada.

Tenemos allí en función una figura mortífera y Lacan la describe con mucha precisión en algunas líneas: inhumana. Es una palabra del mismo tipo que el que encontramos en el teatro del siglo XVII: lo inhumano. Este vocablo es especialmente adecuado para Diana, jamás conquistada: inhumana e insumisa a la elección del sexo, lo que evidentemente nos dirigiría hacia lo siguiente, considerarla como una histérica. Lacan en ese texto la identifica con la verdad, especialmente aquella que hace hablar en “La cosa freudiana”. La verdad es mujer y en este sentido no desmiente la identificación que propongo.

La ventaja de esos grandes *topoi* es que todos los conocen cuando se alude a ellos, y los tienen a su alcance. Es la ventaja que tienen en relación con el caso clínico. El caso clínico supone que de entrada se confía en el analista que toma lo particular del caso: todo se basa en la buena fe que se le atribuye, o en el hecho de pensar que podrán sorprenderlo, que podrá sorprenderse a su Diana y podrán despistar a sus perros.

Evidentemente esta Diana es un emblema. Tratemos de situarla como sujeto, porque por otra parte Acteón se propone a nosotros bajo la forma más evidente del desecho, termina la historia con ese estatuto, devorado por los perros de Diana. Es lo que también le ocurre a Atalía, a la Atalía del punto de basta.

Diana es alguien que se oculta. Así se le aparece de entrada a Acteón, oculta en el sentido de desnuda. (2) Ella se quitó sus vestidos y, habiéndolo hecho, al mismo tiempo se oculta al personaje que nos representa de una manera caricaturesca el deseo del Otro, el Otro que ella cree que sigue siendo el Otro, porque, si hay verdaderamente una figura mitológica que nos representa ese rechazo del Otro sexo, esa es Diana. Se la representa siempre viva en medio de sus ninfas y vinculándose solo con sus animales, ya sea para matarlos o para arrojar unos contra otros. Ella se rehúsa al hombre, al menos en la mitología, dicho de otro modo, es por excelencia la figura que se oculta al deseo del Otro.

Por otra parte, hay una obra moderna que está muy en paralelo con Diana y Acteón, es *La novia desnudada por sus solteros*, (3) porque ese es el problema de Diana entre los Dioses, lo sabemos, aceptar caer al rango de la novia, pasar de su estatuto de Virgen al de novia. Y evidentemente, no es algo que Marcel Duchamp mismo haya descuidado en esa obra, porque hablaremos este año de esta gran puesta en escena.

Entonces, ahora que conocen la historia –que les he refrescado un poco de Diana y Acteón, de Diana confrontada al deseo del Otro sexo–, preguntémonos qué ocurriría si ese sujeto fuera fóbico. No es difícil hacer variar esa historia. Si Diana fuera fóbica, lo que después de todo no es imposible en la leyenda, sus perros, que van a desgarrar a Acteón una vez que él la mancilla con su mirada, estarían en el puesto avanzado cuando este llega. Harían una barrera a lo que pudiera manifestarse y producir el deseo del Otro. Si el sujeto es fóbico, desde que el deseo del Otro asoma, los perros se interpondrían y ladrarían contra él. Puede hacerse pivotear la historia y es lo que les explica claramente la manera en que Lacan lo formula, no el fantasma fóbico –precisamente nunca se trata de fantasma fóbico, en el sentido propio al menos– sino directamente el deseo fóbico. Ese deseo, dice Lacan, es un deseo prevenido, y creo que se los muestra de una manera exacta. Solo imaginen que nuestra jauría se ponga a ladrar desde el momento que se percibe a lo lejos al cazador Acteón. Eso funciona como una señal, una advertencia de que el deseo del Otro asoma detrás de un pequeño monte. Y previene al sujeto y lo anticipa, anticipa antes de que esté allí y se lo tiene por dicho.

Esto supondría una Diana que tendría miedo a los perros del mismo modo que Hans tiene miedo a los caballos. Evidentemente es un modo de protegerse de la angustia provocada por el deseo del Otro, fabricar con esta angustia miedo. Estamos aquí al ras de lo que Freud y Lacan nos han explicado. Entonces, creo que no ha sido representada una Diana contra la cual sus propios perros ladren.

Ahora nos vemos llevados a hacer de Diana una histérica, yo diría una histérica con cara de Luna, puesto que ese es su emblema, su planeta. Y vemos en qué esta Diana que vive con sus ninfas pide que se respeten los semblantes, vemos en qué Lacan aconseja no ir a mirar por debajo pues ella sabe “hacerle pagar al insolente”. Cuando se la representa desnuda, su valor fálico es evidente, porque la representación ya la vela en el

momento en que está desnuda, porque esencialmente el falo como mujer necesita el velo. La castración está del lado de Acteón, porque al final él se hace devorar por los perros. La castración está de su lado, pero de hecho también, y ese es su crimen, está del lado de Diana, de Diana desnuda, en la medida en que el velo es la condición misma de su posición fálica.

La otra solución la aporta Alphonse Allais, quien considera que la misma piel es un vestido. Conocen su célebre historia de la danza de los siete velos que se realiza delante del sultán. La bailarina gira, entonces él dice: “Quítese eso”. Un velo cae, y luego la cosa continua hasta el séptimo, y finalmente ella aparece desnuda. Entonces el sultán dice una vez más: “Quítese eso”, y como tiene jenízaros imbéciles, obedientes, se arrojan sobre la bailarina y la despellejan, la desollan, en ese momento ella baila y “verdaderamente es eso”. Alphonse Allais puede ser puesto en serie en este tema, porque podría pasar también como una variación sobre la historia de Diana y Acteón.

Podríamos tener una Diana obsesiva. En efecto lo es. Así se la describe: completamente obsesionada por la caza, tanto que hace de eso una pasión exclusiva. Y es justamente lo que no puede soportar, caer como sujeto al rango de objeto para Acteón. Entonces, si Diana fuera obsesiva no habría arrojado a sus perros después, sino cuando él hubiera estado a tres kilómetros de allí. Lo que nos daría algo así como *la mujer de los perros*, que es un caso clínico que aún no ha sido desplegado, como lo hizo Freud con su *Hombre de las ratas*.

¿Cuál es el rasgo común de estas tres variaciones posibles sobre Diana y Acteón que les doy como la excelencia del fantasma, también porque se presta a la representación? Se ha representado muy poco el fantasma sadeario, como no sea por algunos tipos que quieren hacerse los astutos, pero no es para nada esa suntuosa extensión de la representación de Diana y Acteón. Tal vez vieron hace algunos años las exposiciones que había en la Escuela de Fontainebleau; había allí muchas Dianas. Lo común a estas tres versiones es que Acteón no pidió nada. Ese es por sobre todo su crimen.

En este emblema en relación con el fantasma tenemos también una problemática de caza y de presa. Diana la cazadora se metamorfosea en presa que se atrapa, atrapada en las redes de la mirada de Acteón. Y, al mismo tiempo, una segunda metamorfosis, esta presa revela ser una trampa, un señuelo.

Tomen la convergencia con que lo evoca Lacan a propósito del fantasma y de la imagen que viste el objeto, página 330 de los *Escritos*: “Presa capturada en las redes de la sombra, que, robada de su volumen que hincha la sombra, vuelve a tender el señuelo fatigado de esta con un aire de presa”. Incluso diría que el estilo con que está escrito no es para nada elegante, porque en una sola frase tiene dos veces la palabra *presa* y dos veces la palabra *sombra*. Creo que en la literatura solo hay verdaderamente un estilo poético que especuló de este modo con la repetición, y es precisamente el estilo barroco.

Les doy así al comienzo esta pequeña emblemática para ilustrar la estructura del fantasma de manera imaginaria: es decir la relación que implica –sigo lo más cerca posible a Lacan– entre un objeto y un eclipse del sujeto. Basta rever las cosas esta vez con los ojos de Acteón, el objeto, el *fascinum* del fantasma y, por otra parte, este eclipse

del sujeto que nos es representado por el despedazamiento del montero.

Para utilizar esta estructura del fantasma, hay que empezar por poner en juego lo siguiente: simplemente el deseo causa el deseo. En primer lugar la historia de Diana y de Acteón es el testimonio de lo contrario. Después de todo si el acercamiento de Acteón testimonia de su deseo, esto no suscita en absoluto el acuerdo del deseo de Diana. La idea de que el deseo causa el deseo es falsa. Podemos admitir que la simpatía causa la simpatía. Incluso la hipótesis de Lacan, que se manejaba en la vida sosteniendo que los sentimientos son siempre recíprocos –y viendo los sentimientos que algunas personas terminaron por tenerle, nos hacemos una idea retroactiva de lo que él sentía por ellas–. Entonces esta reciprocidad puede valer para los sentimientos. Pero en relación con el deseo, no se puede interpretar así la fórmula de Lacan: “El deseo es el deseo del Otro”.

En la histeria, el deseo da la impresión de poder suscitar directamente el deseo del Otro, pero no con la modalidad de la respuesta sino de la identificación. Y si tenemos el sentimiento de que es directo, es precisamente porque no vemos el objeto. Cuando es suscitado el deseo de la histérica no vemos el objeto. Es lo que lleva a pensar que la falta es el único objeto común de la histérica con el Otro. Lacan dice que en la histérica esta identificación opera a partir de la falta tomada como objeto, es decir a partir de la insatisfacción.

El sueño de la bella carnícera comentado por Lacan es ejemplar en este sentido, porque el objeto –el salmón, el caviar, etc.– todo eso es indiferente. No se trata de hacer una sociedad de damas que gustarían del caviar. Evidentemente, podría hacerse con el bridge. El bridge plantea otra cuestión, porque no es un objeto propiamente hablando, es un cierto modo de relación con el Otro del significante. Esta conjunción de los deseos opera, se encandilan y no ven nada porque el objeto en cuestión es la falta misma; es decir, para traducir lo que pudiera parecer muy general, es la insatisfacción misma. Por el contrario podemos decir que, de manera opuesta, en la perversión el objeto se ubica allí. Es así como se forman sociedades perversas, del lado macho al menos, porque del lado mujer se basa también en el escamoteo del objeto.

No podemos interpretar “el deseo es el deseo del Otro” como “es el deseo el que causa el deseo”. El deseo solo causa el deseo por intermedio del objeto. En todo caso es una fórmula que pongo a prueba. Lo vemos en lo siguiente, que el primer efecto del deseo no es el deseo, el primer efecto del deseo según el testimonio que da Lacan de su experiencia como analista –que es una invitación a tratar de repetirlo o de desmentirlo– es la angustia. Hasta el presente no trataron mucho de desmentirlo –y no seré yo quien empiece–, no es el deseo sino la angustia.

Tenemos allí el principio de una mediación necesaria. Esto introduce la problemática de lo que viene a responder, a sellar esta angustia. Es lo que podemos suponer. En la época barroca aparentemente no se hablaba de esto, no se ponía en función la angustia de Diana. Por otra parte me pregunto si había dioses angustiados. El deseo causa la angustia, hay que agregar, en el neurótico. Los dioses evidentemente no eran neuróticos. Salvo Diana, que parece... llama a esta clínica. Los Dioses –también es una frase de Lacan– pertenecen a lo real. En este sentido, no hay ninguna razón para que se

angustien. Por el contrario, son ellos los que pueden angustiar. La particularidad de la historia de Diana y Acteón es que allí las cosas se invierten. Hay un mortal susceptible de angustiarla. Finalmente, ella se arregla en seguida para hacer desaparecer eso.

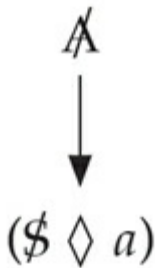
He insistido mucho en la antinomia entre el deseo y el goce, y hay que resituarla en la clínica. Parece, en efecto, que se la debemos al neurótico. Quiero decir que no es una antinomia que se vislumbra a partir del perverso sino a partir del neurótico, dado que se defiende contra el goce a través del deseo. Mientras que el perverso, por el contrario, asume el deseo como voluntad de goce. Miren esta historia de Acteón y Diana, les decía que el problema para todo el mundo es que Acteón no le pidió nada.

El fantasma del perverso prescinde del consentimiento del otro, su fantasma está fundado precisamente en dejar de lado la problemática de la demanda que ejerce o que es ejercida sobre él mismo. El masoquista debe negociar con su esposa, como vemos en Sacher-Masoch, para que ella quiera coaccionarlo. La Sra. Sacher-Masoch –que tuvo la extrema amabilidad de dejarnos sus memorias–, Wanda es una santa que aceptaba las vestimentas. Para el masoquista, por supuesto, no es interesante una Diana desnuda. Por el contrario, para Sacher-Masoch tenían mucha importancia las pieles. No se representó a Acteón tratando de ver a Diana vestida con pieles. Vemos que no está de ningún modo en el mismo registro. Lo que pueden tomar como una incongruencia es un rasgo de estructura. Para obtener que la querida Wanda se emperifollara así era necesario que la controlara. Ella ya no podía hacer de amo para él. Tiene allí el costado irrisorio del montaje masoquista –que Lacan evoca– y que está muy cerca de la clínica de aquel al que le debemos el término –de Sacher Masoch mismo– tal como está contado por la mujer. A ella le propuso que sea el Otro para él.

En esta problemática perversa, a diferencia de la histeria, el objeto se ve, se está saturado de objetos. Incluso es lo que se trata de vender, algunos atuendos, objetos que suscita el fantasma perverso. El perverso no nos enseña la antinomia entre el deseo y el goce porque precisamente, incluso en la puesta en escena –y en eso consiste– se presta al goce del Otro. Incluso si está escondido como en el fantasma sadeano, toda la lectura de Lacan consiste en mostrarlo. Por otra parte, todos esos verdugos de Sade se toman mucho trabajo, vean un poco, ¡son ciento veinte días haciendo eso! Se esfuerzan mucho y finalmente son ellos los que trabajan, porque los otros reciben. De acuerdo, reciben golpes, pero de cualquier modo reciben.

En eso vemos el parentesco que Lacan evoca entre la perversión y el deseo macho al final de “Subversión del sujeto...”. Es verdad que el destino del deseo macho es que el hombre también aporta el instrumento, ese es su destino de macho. Y es verdad que es sensiblemente diferente de lo que la mujer ajusta, por el contrario, a la sublimación, porque allí no se aporta nada. Se trata de hacer algo con nada. El perverso también se presta al goce del Otro como instrumento, y esto anuda también al macho como tal con la perversión. El neurótico por el contrario se defiende. El perverso no se defiende, incluso este es el principio. En la vertiente sádica, no se defiende, ataca. Y en la vertiente masoquista, todo se basa en el hecho de que no se defiende de los golpes. El neurótico se defiende con el deseo mismo con el que se angustia. Y en este sentido estamos allí en un

nudo de paradojas. Entonces podemos completar esta escritura, extraída del grafo de Lacan.



Escribí aquí el fantasma que se presta, en su escritura lacaniana, en todas sus variaciones que se sitúe allí a Diana y Acteón. Lo que eso escribe en primer lugar puede encontrarse en la cubierta rudimentaria del deseo del Otro, puesta en funcionamiento por la fobia.

¿Por qué no hablamos nunca de fantasma fóbico? Porque la fobia elude aquello a lo cual sirve el fantasma, simplemente haciendo ladrar a los perros en contra del sujeto. Podría incluso escribirse así. Es rudimentario, y por eso la extensión de la categoría de la fobia hasta hacer de ella una entidad especial de la clínica junto a la obsesión y a la histeria, se mantiene como un rasgo de estructura fundamental en el adulto –como lo hacen habitualmente nuestros amigos sudamericanos, para quienes la fobia es un diagnóstico mucho más difundido que para nosotros–. Esto puede señalar un pasaje, una propensión, pero no puede señalar de la misma manera una gran estructura nosológica como la histeria y la obsesión.

La histérica y el obsesivo

El problema del fantasma en la histeria y en la obsesión –puesto que no aparece solo en esta dimensión, y quizá dicen que se trata de fobia por no encontrar el fantasma– es que los perros no ladran. No hay perros cuando se manifiesta el deseo del Otro en la histeria y en la obsesión.

Es un gran problema cuando los perros no ladran. Conocen sin duda *El perro de los Baskerville*. Es la historia de Conan Doyle con Sherlock Holmes, en la que todo gira en torno al hecho de que el perro de Baskerville no ladró esa noche. Y bien, cuando se es Sherlock Holmes es mucho más difícil inquietarse cuando hace “guau guau” el perro del guardia. Es inquietante cuando “no hay”. No se trata de la forclusión del Nombre del Padre que es especialmente difícil de localizar –está hecho para eso– porque no hay. Por lo tanto solo se puede circunscribir el entorno de la falta. En la histeria y en la obsesión, el problema también es “no hay”. Los perros no ladran.

Allí está, sin embargo, como equivalente de lo que es el objeto, el significante en la

vanguardia. Lo que Lacan introduce como un punto notable en su obra, y que se encuentra en la página 336 de los *Escritos*, es el fantasma en su función diferenciada en la histérica y en el obsesivo. Allí esta escritura encuentra verdaderamente su lugar.

La primera forma en que el fantasma en el histérico y el obsesivo responde al Δ , es borrando esta barra. Es una posición de base que no se percibe siempre, en especial cuando estamos confrontados a la histérica. Lacan nos da todas las fórmulas para esto en su texto. Se persuade que el Otro está completo, es decir amo de su deseo, que quiere decir también que bajo otra faceta, es “sin deseo”, cierra los ojos a los deseos. Es casi una definición. Deberíamos escribir esto con mayúscula: HAY QUE CERRAR LOS OJOS AL DESEO. Ver todo mata el deseo. Es el principio del anoréxico. Por eso Lacan podía definir –lo que también es una de las versiones de Diana, una versión moderna– la *Eva futura* de Villiers de la Isla Adam. Esta mujer enteramente mecánica y, gracias a Edison, dotada de la capacidad de responder a todo lo que se le dice y de una sabiduría y un saber maravillosos. Al final se espera la realización de los destinos más elevados, y se hunde con un paquebote en el Atlántico. Es otra versión de Diana y Acteón.

Lacan decía de esta Eva que hacía palidecer el deseo el hecho de que ella no pudiera “no ver todo”. El deseo cierra los ojos, y en eso Acteón constituye un problema, si uno se imagina que quiso ver. Lo que estaría muy bien –¿alguien tuvo idea de eso en el barroco?–, es representar un Acteón ciego. ¿Habría entonces merecido a los perros? Digo posición de base, es el fantasma del Otro completo. ¿Cuál es la versión histérica del asunto? Es necesario que introduzca en el comienzo de este curso esa referencia a Lacan, porque justamente es uno de los problemas, unir esto con lo que es también el valor del fantasma, como lo llamé la última vez, es decir, el hecho de que puede ser el mismo en diferentes neurosis. Freud parte de allí. Al leer “Pegan a un niño” encuentran el mismo fantasma en su colección de neurosis, de histerias y obsesiones. Es un pequeño problema que conviene abordar para comenzar: cómo es compatible que el fantasma se encuentre en estructuras diferentes y que por supuesto también haya una acentuación obsesiva e histérica del fantasma. No es contradictorio si admitimos el fantasma como cadena flexible, donde las funciones pueden ir a iluminar tal o cual punto diferenciado. Y es así como Lacan procede. En el obsesivo, es su versión de la época, el $\$$ se ilumina, mientras que en el fantasma histérico es el a . No es tan congruente en apariencia con lo que dirá más tarde, que el histérico es por excelencia el sujeto en el discurso. No lo tomemos simplemente –es completamente posible, volveré a esto– a partir de la consistencia de los términos de Lacan, tratemos de hacerlo valer a partir de los datos clínicos.

¿Por qué no produce técnicamente una dificultad que ubiquemos al histérico como sujeto barrado, $\$$? Porque el histérico, cualquiera sea la forma con que se presente al analista –evidentemente es un rasgo del neurótico–, se presenta como alguien que no tiene lugar en el Otro, que es puro sujeto barrado. Esto quiere decir que viene quejándose, de un modo particular cada vez, de un defecto del significante que lo engancha en el Otro.

Diana está en el bosque –Diana no es una mujer de ciudad– y puede estar en el

bosque incluso en medio de la ciudad: ella transporta sus bosques con ella. No lo olvidemos, es así, al estar en el principio de un lazo social, contrariamente al obsesivo, esta Diana se anuncia, tan dulce como sea, como una hija de los bosques.

Evidentemente, puede ser que me vea llevado a ver las cosas así porque vivo al lado del jardín de Luxemburgo, entonces hay allí un jardín que está lleno de ninfas diversas, y luego hay algunos poetas y hombres de ciencia, algunos barbudos, como entorno es muy rico.

No es contradictorio decir que ese sujeto se presenta eminentemente desalojado, sin tener lugar. Le daría su lugar avanzar sometido a un significante que engancha en el Otro:

$$\frac{S_1}{\$}$$

Pero, por el contrario, el sujeto histérico, precisamente el histérico como sujeto – porque llegaré a presentarlo como objeto, lo que es más conforme con lo que se dice en este texto– se presenta así, es decir como no alojado por el significante que lo engancharía al Otro. Al mismo tiempo, eso hace que se presente como “sin hogar” o aplastado por un hogar, sin tener una inserción –y por eso el sujeto histérico aparece como inhumano para sí mismo, apartado de la humanidad–. Y en este sentido, cuando viene al analista busca un lugar en el Otro. Me parece que hay que acogerlo así, como un sujeto que viene a buscar un lugar en el Otro y que, por lo tanto, se ve llevado a encontrarse –por poco que se lo reciba como tal– en la casa de ustedes como en la suya, con las dificultades que esto puede implicar. Es un sujeto que puede muy bien en ciertos momentos sentirse a sus anchas, lo que puede causar dificultades para la vida cotidiana, que es la vida del Otro, a la que el sujeto se vanagloria en llevar algunas molestias, porque se imagina que se trata de educar a ese Otro completo en el deseo.

Esto requiere que para este sujeto se respeten los semblantes del que es pródigo, tanto más cuanto que eso hace posible su enganche con el Otro. No tiene un enganche con un significante en el cual creer a rajatabla, como el obsesivo, sino por el contrario, se engancha con el Otro por el significante como semblante. Evidentemente es algo frágil y extremadamente resistente. Allí no hay siete velos, hay una multitud de velos, aunque el sujeto duda de ser algo bajo esos velos. De allí viene la queja de ser un puro ser de parecer, de ser un ser mentiroso.

La histeria cambió sus manifestaciones, lo que no impide que cuando estamos aun hoy con la histérica, podamos encontrar sin modificaciones lo que Freud percibió, la mentira originaria de la histeria. Como el Otro cambió, esa mentira originaria no tiene todo el campo que le daban los amos para desplegarse, amos más consistentes de lo que somos nosotros. Por lo tanto, las manifestaciones de esos semblantes son menos iridiscuentes, menos espectaculares, pero esto no impide que de manera reducida tengamos sin tocar lo mismo que hacía escribir a Freud esas líneas inolvidables y que

Lacan reescribió bajo la forma del \$.

Esto puede expresarse con la forma de la arrogancia, del semblante, en relación con lo cual el analista aparece como una especie de palurdo, enredado con realidades frente a un ser etéreo o en la vertiente del dolor de existir del histérico, de existir a nivel de ese profundo vacío. Hay que respetar sus semblantes, su falsa moneda, porque hay una propensión en el histérico a fabricarla que no es parte de un mal sentimiento, el de engañarlos con esa falsa moneda. La mejor prueba es que es completamente compatible con el hecho de hacer regalos. ¿Qué es en este contexto un regalo? También es una manera de hacerse representar en su casa, de inscribirse en el Otro y permanecer allí, incluso en la ausencia física. Esa concepción muestra también cómo me parece que hay que apreciar una cierta posible adherencia en el final de la sesión del histérico, la dificultad de despegar de su consultorio. Podemos por supuesto catalogarlo dentro de los líos que causa. Es superficial y no es elegante, pero es un modo de ocupar su lugar en el Otro.

Este tipo de adherencia es completamente compatible con el hecho de levantar campamento, porque en el fondo, lo que cuenta para este sujeto es lograr cavar su agujero en el Otro. El sujeto histérico pone todo ese esfuerzo en cavar ese agujero en el Otro, precisamente porque está persuadido que no lo hay. Si supiera que ustedes son como un queso gruyere, eso lo haría vacilar, pero está totalmente persuadido que son de cemento armado, en este sentido está tan persuadido de esto que se dice que hay que ir con el pico, con el martillo. Luego, una vez que el histérico logró cavar su agujero, le encanta imaginar que les deja una falta bajo el brazo. En ese momento está tranquilo. El sujeto se imagina que los deja insatisfechos, y de haber realizado su tarea —la de producir el deseo—, persuadido de que el analista no lo tiene.

Esto es lo que Lacan dice en una frase en la página 335 de los *Escritos* cuando habla de la histérica planteando que el objeto *a* se ilumina: “en la medida en que el deseo solo se mantiene por la insatisfacción que aporta allí escabulléndose como objeto”. En este sentido, el “como objeto” le da a Lacan una representación muy simplificada del fantasma histérico —diciendo eso, acentúa este aspecto—, pero esto se encontrará más tarde en Lacan en la posición de la histérica como sujeto. El sujeto histérico tiene el deseo de tener una barra sobre ustedes. Hay que entenderlo de muchas maneras. En primer lugar ponerles esta barra, porque está persuadido que no la tienen. Quiere revelárselas. Como podemos verlo, en la obsesión es correlativo de que se revele la suya propia. El deseo de poner una barra sobre ustedes es en primer lugar el deseo de imponerles esta barra o de manifestarla, y luego en sentido propio es tener la barra. Por eso Lacan en el discurso de la histérica escribe ese sujeto en el lugar del amo. Por esta razón, la posición histérica es profundamente diferente a la del obsesivo.

El Δ no es solo suscitar el deseo en lo que llamamos la seducción. La seducción es una aproximación profundamente grosera, es mucho más preciso hablar en términos de escritura, que tiene la ventaja de poder percibir que es lo mismo que no mantener su palabra, puesto que la barra sobre el Otro no quiere decir solamente suscitar una falta en el Otro como deseo, sino también anularlo como garante. Por eso el sujeto pide a la vez

que le crean y de cierta manera no se cree a sí mismo. Esa falsedad esencial del sujeto es lo más apropiado para representar la verdad al final, a la que nunca se llega, como no se llega nunca al final de los velos. La verdad nunca sale desnuda de su pozo, siempre sale copiosamente vestida, y aunque estuviera desnuda haría falta ir a ver por detrás.

El obsesivo procede de un modo completamente diferente. No tiene la menor idea de la barra sobre el Otro, por el contrario, para él es capital que no haya barra sobre el Otro porque es la condición para que no la haya sobre él mismo. Para desplegar las cosas, si en la histeria a la barra sobre el Otro responde la barra subjetiva, en la obsesión se trata de dos términos no barrados en el fantasma:

Histeria	Δ	\$
Obsesión	A	S

La diferencia con la histérica se ve muy bien en la relación con el Otro. La histérica les pide que sean el aval de su falsa moneda. Mientras que, dice Lacan, el obsesivo se vuelve el aval de ustedes como analistas, se hace aval del Otro en tanto que el analista se presta a confundirse con él. Es una manera también de no tener nada que hacer con ustedes. Se atiene a hacer lo que hace falta, pero no más. Por eso mientras que la histérica se ubica como amo, el obsesivo lo hace como esclavo. No es que el obsesivo no pueda ser un rebelde, pero lo será siempre en nombre de una ley, es decir que por supuesto se liga al Otro, pero con la idea de que esto se ajuste a las reglas. Esto horroriza al sujeto histérico, ajustarse a las reglas, puesto que es una manera de matar el deseo. Una gran parte de la humanidad se atiene a que todo ocurra ajustándose a las reglas. Tomen a los médicos de Molière, es verdad que es un deseo fundamental, no solamente vivir sino morir en regla.

El obsesivo está de acuerdo con obedecer pero no con tener que ver con el capricho del Otro, acepta la férula pero no el capricho.

Escribir el sujeto obsesivo sin la barra es decir que el yo es el objeto del que se trata para él, —es lo que le produce problema en el análisis—. Precisamente él establece la permanencia y la consistencia del yo. Y especialmente para él es verdad decir lo que Lacan evoca en algunas páginas de ese texto “Subversión del sujeto...”, que trasmite al deseo las intermitencias del sujeto. Al afirmar la permanencia de su *ego* testimonia correlativamente del desvanecimiento de su deseo ante el objeto cuando lo tiene. En esto se puede hacer de Acteón un obsesivo. Piensa por ejemplo en Diana, pero cuando está allí los perros lo devoran.

Esta permanencia del yo a la que está ligado el obsesivo se ve en la función que tiene para él la vigilancia —no simplemente para situar lo que tienen de específicos esos trastornos del sueño, sino para situar también lo cansador que es para él el día siguiente— que puede traducirse en una abulia que lo lleva a la consulta. Pone mucho de sí para asegurar la permanencia.

Es muy diferente en el psicoanálisis. Podemos tratar de obtener la histerización o

obsesionalización del sujeto, depende estrictamente de la posición del analista. El psicoanálisis puede también llevar a la obsesionalización del sujeto, es decir a que todo se haga según las reglas. Si Lacan no se plegó a los estándares que progresivamente fueron puestos en juego por la IPA, no es porque fuera histérico, después de todo es una hipótesis, él los alentó a todos: histérico, obsesivo, psicótico... mujer. No es porque fuera histérico, lo que tiene un solo resultado, universal, vivir bajo lo siguiente: obsesionalizar la cura analítica pura. Nos interesa por ejemplo el estorbo que les traería a los psicoanalistas obedecer así a esta norma. Por el contrario, los lacanianos estarían a sus anchas. Es completamente falso, porque en el análisis inclinar lo que dice el analista a la vertiente obsesiva es un “puedes reventar, me importa un comino”. Quiero decir que él no responde a nada, salvo respetar las reglas.

Evidentemente tengo pocas anécdotas desde el interior del lado de la Internacional. No me hacen confidencias, conocen las historias de los colegas del lado Lacan, pero no conocemos las del otro lado, que no son para nada del mismo estilo. Afortunadamente se publicó una especie de libro de chismes sobre nuestros amigos neoyorquinos, sobre los ortodoxos neoyorquinos. Pero hay historias que no hay que tomarlas a risa, sino sobre el fondo de esas estructuras. Una paciente llega con la cabeza completamente adornada con cintas y el analista no dice nada. No viene nunca más. Ven ustedes, no es nada, pero obedece a una lógica. Creo que es verdad, una periodista del *New Yorker* editó todas estas pequeñas anécdotas, lo que significa que el analista también hace lo que hace falta y nada más.

En la otra vertiente que es la de Lacan podemos decir aquello de lo que hemos tenido testimonio recientemente, una paciente en coma en el hospital a la que su analista va a ver y trata de analizar allí donde ella está alojada. Y bien, yo diría que esta vertiente que –según mi modo de ver– testimonia de una formación lacaniana es donde debe situarse la cura analítica y especialmente considerando allí lo que es el fantasma en esas estructuras.

Voy a interrumpir aquí habiendo dicho más o menos la mitad de lo que quería decir.

10 de noviembre de 1982

1. *Véneur* en el original es el que dirige los perros durante la caza.

2. N. de T.: juego de palabras entre *dérobe* (oculta) y *dérobé* (desvestida).

3. *La novia desnudada por su solteros*, o *El gran vidrio*, es una obra de Marcel Duchamp.

III

El fantasma del sujeto

No soy indiferente a la incomodidad con que están allí. Pero por el momento las gestiones que he hecho para obtener de parte de la Universidad una sala más conveniente se chocan con la falta de lugares en la capital. Por lo tanto, estamos condenados por ahora a esta sala. Una vía posible sería que una institución privada, universidad u hospital quisiera recibirnos. Por el momento, aunque se han hecho gestiones desde comienzos del año universitario, y yo me he dirigido a mi buen amigo Gesmar –con cuya amistad puedo contar y a quien me unen viejos recuerdos, él pasó de la posición que lo hizo famoso, dinamitero, a la de vicerrector– no han podido anunciarme la buena noticia que esperaba, la de que podríamos desplazarnos a un anfiteatro más agradable.

La enseñanza de Lacan

Alguna gente un poco apresurada quiso proclamar un “retorno a Lacan”, apresurados por imitar a Lacan en su relación con Freud. De ninguna manera es el eslogan con el que imagino que hago este curso. El retorno a Freud, del que Lacan hizo un eslogan a comienzos de los años cincuenta, respondía a una coyuntura completamente diferente. En primer lugar, reafirmar su conexión con Freud en el momento en que se encontraba Lacan, fuera de la institución internacional, era negar que era un disidente del freudismo: afirmar de entrada su posición de verdadera ortodoxia freudiana. Ese mismo movimiento lo condujo en el 64 a bautizar a su escuela “freudiana”, en el momento en que se repetía ese movimiento de rechazo que se abrió camino en 1953. Entonces, ese eslogan tenía un alcance político en el campo psicoanalítico y también denunciaba la práctica de formación, que se fue afirmando en las sociedades ligadas a la Internacional y que condujo a pensar que Freud había sido superado por sus alumnos con el correr del tiempo, que podría ser tan inútil leerlo como para el matemático practicante leer a los autores de donde emergió por primera vez tal símbolo, axioma o teorema. Esta doctrina es aún válida para los ortodoxos de la Costa, para quienes ya no es ese tiempo, si podemos reconocer algún genio entre los primeros alumnos de Freud y a Freud mismo.

Ahora se es experimentado en lo que concierne al psicoanálisis.

En su conjunto, el campo está demarcado y por lo tanto podemos visitar esas obra antiguas, quizás como una suerte de ruinas. Lacan vio cómo se esbozaba ese movimiento y denunció que se leía a Fenichel en lugar de a Freud. De hecho, esa tentación no ha cesado de crecer, en el momento mismo en que los únicos conceptos finalmente admitidos continúan siendo los que partieron de Freud. Pero su obra no continuó siendo leída como efectivamente lo inauguró Lacan. Sería un abuso de nuestra parte, y una burda imitación, imaginarnos que hay lugar para un retorno a Lacan, en una coyuntura que no tiene nada de comparable en nuestra época. Lo que nos ocupa ya no es “lo que Lacan dijo verdaderamente”. Hay que confesar que hemos hecho uso de la enseñanza de Lacan tal como ha sido recopilada en los *Escritos* y en los Seminarios, como de una dispensa: el lugar cierto donde al abrir la puerta encontraremos con qué sostener algunas exposiciones, conferencias o seminarios; abrimos, utilizamos lo que encontramos y luego servimos eso al público que quiere seguirlo.

Lo que nos ocupa no es tampoco que Lacan hubiera dicho siempre lo mismo. La idea de la dispensa se basa en eso: que cualquier punto por donde tomemos la enseñanza de Lacan es contemporáneo, y también con la ilusión que ya he denunciado: que él ya sabía adónde iba a llegar. Es un efecto que puede reconocerse con relación a Lacan: “el sujeto supuesto saber”. Entonces, el menor signo que se contradice, lo que es evidente para un lector atento, podría alejarnos de la ilusión que expongo. Creo que este es el punto de vista con el cual abordamos y utilizamos la enseñanza de Lacan. Esta enseñanza está trabajada por una dificultad, incluso una contradicción y, por qué no, constantemente trabajada por una falla. Eso lo condujo a retomar indefinidamente, durante mucho tiempo semanalmente, lo que en cierto modo puede parecer una fuga hacia adelante. Por supuesto soluciona esta dificultad, pero al hacerlo la lleva a otro nivel. Y de este modo, la reconoce cada vez mejor y la relanza. Lo que Lacan llama el avance de su enseñanza es a considerar, desde mi punto de vista, este avance como el relanzamiento de una dificultad fundamental, que no es la de Lacan, sino la del psicoanálisis.

El conflicto que se quiso poner en el centro de la discusión de la enseñanza de Lacan —el matema y lo que no lo sería, el matema y el *pas-tema*— (1) parece completamente secundario. Para situar esta dificultad que se relanza en la enseñanza de Lacan, y que no ambiciono solucionarla definitivamente sino por el contrario, llamo a este curso “Del síntoma al fantasma”. Para trabajar esta dificultad, incluso para hacerla valer en la práctica del psicoanálisis, hay que volver a partir de este “inconsciente estructurado como un lenguaje”, y también seguir lo que fueron los primeros momentos del Seminario de Lacan. Esto fue lo que le dio la idea a los lacanianos de que el punto de vista del Dr. Lacan sobre el psicoanálisis era unitario y regido por ese axioma. Concluyeron que todo lo que surge en el campo de la experiencia analítica debe estar estructurado como un lenguaje. Eso alimentó la ilusión de la que hablaba. Si siguen con atención los comienzos del Dr. Lacan, verán de todos modos que este inconsciente estructurado como un lenguaje da cuenta del primer descubrimiento freudiano, del que dan testimonio las tres obras inaugurales a las que Lacan apela regularmente en apoyo de esta tesis: “La

interpretación de los sueños”, “La psicopatología” y “El chiste...”.

Muchos alumnos de Lacan se quedaron estrictamente en ese momento, el de la invención lacaniana a propósito del descubrimiento freudiano. Y el comienzo de la enseñanza de Lacan es hacerlo valer, especialmente a partir de los cinco casos de Freud –y al principio con “El hombre de las ratas” y “Dora”, antes del período en que el Seminario se registrara–. ¿Cuáles fueron, a partir de allí, las preguntas de Lacan en sus primeros seminarios? La primera fue: ¿qué doctrina de la cura deducir de “el inconsciente estructurado como un lenguaje”, Y especialmente, ¿qué teoría de la transferencia deducir de allí? Ese fue el objeto de su *Seminario 1* sobre los *Escritos técnicos de Freud*, y hoy está publicado. Hay allí una cierta contingencia: la demanda que le fue hecha por Henri Ey de hacer un capítulo de la *Enciclopedia médica* –que fue resumido, inscrito, en los *Escritos* con el título de “Variantes de la cura tipo”–. Un trabajo por encargo de Henri Ey que no fue indiferente en la elección hecha por Lacan de su tema del año. Y el *Seminario 1* precisamente debe leerse sobre el fondo de este escrito, tiene los materiales que Lacan acarreaba para escribir ese texto. Eso implica tomar, estudiar escritos de Freud que se encuentran en una posición media en su obra. Es decir que luego del acento puesto sobre el descubrimiento inaugural de Freud en su primer Seminario, Lacan se ocupa de la parte media de su obra. En el *Seminario 2*, si tomamos la cronología de los seminarios en relación con la cronología freudiana, Lacan va más allá de la parte media de la obra de Freud, porque el texto que sostiene ese año es el “Más allá del principio del placer”. Ya es una posición tomada tratar la cuestión del yo en el psicoanálisis sobre el fondo de ese texto y no sobre el fondo de “El yo y el ello”. Consiste en marcar que todo ese período de la reflexión de Freud está gobernado por el “Más allá del principio del placer”, y es el texto necesario para resituar en su lugar la segunda tópica freudiana. El primer tratamiento de Lacan de ese texto tiene rasgos notables en relación con lo que nos ocupa este año, “del síntoma al fantasma”. La interpretación de Lacan del texto se hace estrictamente a partir del significante. Su esfuerzo es reinscribir esa pulsión de muerte, concepto barrado por los freudianos y los postfreudianos –considerado por ellos como inintegrable a la obra de Freud–. El eslogan del “retorno a Freud” parece justificarse mayormente sobre este concepto, porque parecía ser privativo de los kleinianos preservar esta pulsión de muerte, mientras que los freudianos se empeñaron en considerarlo como una elucubración de Freud. Jones mismo, que se consideraba fiel a la letra de Freud, bajó los brazos frente a esta pulsión de muerte, que le parecía completamente contradictoria en los términos.

Lacan se esfuerza y más allá incluso realiza, reintroduce, la pulsión de muerte en los conceptos del psicoanálisis. Pero lo hace estrictamente a partir de la cadena significativa, vean los textos. Ese aspecto dominó la lectura de Lacan. El puso de su parte para que gane esta perspectiva. El escrito de Lacan que retoma y formaliza y prosigue la reflexión del *Seminario 2* es “La carta robada”, y a despecho de la cronología, lo pone al comienzo del volumen. Le transmití la idea de que sería tal vez “un poco duro” comenzar siguiendo estrictamente la cronología y que habría que encontrar un texto para poner al comienzo, fuera de la cronología. Me preguntó: “¿En cuál piensa?”. Y le dije,

por razones que entiendo ahora: “La Carta robada”. Me respondió: “Es exactamente lo que pienso”. Aún tengo la incertidumbre de la parte que tuve para que pudiera ser efectivamente una coincidencia. Esto es para atemperar un poco la exaltación que hubo en el hecho de hacer de ese texto la clave de la obra de Lacan. Es lo que alguien, uno de mis maestros de filosofía, trató al retomar, analizar, el texto de Lacan, dando la clave de toda su enseñanza y pensando que una lectura más profunda del texto de Edgar Poe daría una perspectiva esencial sobre la práctica del psicoanálisis –lo que dudo–. En mi opinión no debe sobreestimarse ese lugar.

Del mismo modo que hay que leer el *Seminario 1* con “Variantes de la cura tipo”, hay que leer el *Seminario 2* con el escrito sobre “La carta robada”. ¿A qué está destinado este escrito? A valorizar lo que Lacan no duda en llamar la autonomía de lo simbólico. Y comienza celebrando la profundidad a la que llega en el ser humano lo que llama el asimiento de lo simbólico. Es una página, un comienzo, célebre: porque sabemos que la gente tiene algunas dificultades para leer los *Escritos*: “[...] puede captarse por qué sesgo de lo imaginario viene a ejercerse hasta lo más íntimo del organismo humano ese asimiento de lo simbólico”. Esto tiene un sentido muy preciso, lo que podría considerarse como una frase comodín de Lacan, dice precisamente que no hay nada que resiste, salvo por lo imaginario, a la potencia del símbolo. Y en lo que concierne a la obra de Freud, el automatismo de repetición es, de un lado al otro, un efecto signifiante. Si releen el agregado de Lacan al “Seminario sobre ‘La carta robada’”, la introducción que relegó al postfacio de este escrito, es exactamente lo que dice: el automatismo de repetición en Freud responde a ciertas paradojas de la clínica. Pero no es un agregado –él quería excluir eso de los conceptos freudianos contra los postfreudianos–, sino, por el contrario, un elemento esencial por el cual Freud se percata que la experiencia analítica está gobernada por el más allá de la vida. Si la vida está reglada por el principio del placer, el más allá del principio del placer abre a un “Más allá de la vida”.

Insistencia del Fort-Da

Pero, ¿qué es el más allá de la vida? Es estrictamente la cadena signifiante, con su insistencia, transbiológica e incluso prevital –el adjetivo está en Lacan en la página 46–. La insistencia es lo esencial de la repetición –en infracción con el principio del placer–, Lacan lo dice con todas las letras. En este punto trae el *Fort-Da*, es algo tan conocido que ya no se lo mira y se repite en las clases la teoría de Lacan sobre el *Fort-Da*. Es cierto que antes de él no se ocuparon mucho de ese pasaje de la obra de Freud, Lacan lo elevó al paradigma. Pero en el curso de su enseñanza vemos que no se trata del paradigma de lo mismo. Es algo como el Puente de los Suspiros, ya se lo vio, incluso antes de subir. Incluso se lo vio mejor antes de ir a Venecia, porque cuando se está en Venecia, se está arriba..., lo que no es la mejor posición para verlo. Pero ya no se lo ve. Sin embargo hay que mirar muy bien “ese puente de los suspiros del *Fort-Da*” en el

momento en que Lacan lo trae. No les cuento la historia que encuentran en la segunda parte de “Más allá del principio del placer”: ese niño, pariente de Freud, al que observa cuando tiene un año y medio, con su juego del carretel al que hace desaparecer en el borde de la cama y que recoge escandiendo este movimiento con esas dos jaculaciones casi fonemáticas –O y A–, donde Freud reconoció las palabras *Fort Da*. Lo analiza sobre el fondo de la ausencia de la madre. Los que no conocen este pasaje me disculparán y se referirán al texto de Freud. Lacan ilustra con este ejemplo el asimiento de lo simbólico al comienzo de su enseñanza. Por supuesto hay un objeto que está en cuestión, el carretel. Pero Lacan pone en evidencia –solo tienen que remitirse a la página 41 de los *Escritos*– la disolución del objeto en el significante. Ese objeto está estrictamente sometido a la alternancia significativa del O y del A, es indiferente en su naturaleza, que es cualquier objeto, y que solo vale por el hecho de que está tomado en la díada significativa, en el par significativo.

Así se conservó ese *Fort-Da* como la ilustración, en el texto mismo de Freud, de este par significativo que responde a lo que podemos llamar un axioma: que “un significativo no es sin otro significativo”, el mínimo es dos. Nos da, entre paréntesis, una idea del interés, muy posterior, del Dr. Lacan por el nudo borromeo, porque si en el significativo el mínimo es dos, en el nudo, en el espacio borromeo, en el campo de reflexión borromeo, el mínimo es tres. Doy un resumen que pone de relieve en qué Lacan encontró una estructura que excede lo que se obtiene a partir del significativo: a partir del significativo, se obtiene como mínimo dos. En este sentido, un significativo solo es una paradoja. No quiere decir que no pueda pensarse. Nos vemos forzados a ello en la experiencia analítica con la posición del falo,¹ precisamente como significativo sin par. Pero toma justamente su valor de paradoja porque está pensado a partir del significativo, cuyo mínimo es dos. Muestra la importancia del corte en la enseñanza de Lacan a partir del momento en que lo que rige la reflexión es el mínimo de tres. El *Fort-Da* tiene el mismo valor de paradigma que tiene para Lacan al comienzo el nudo borromeo: es el paradigma de la potencia del par significativo. El objeto allí vale más bien como anulado –sometido al significativo–, y si puede dársele un estatuto anterior a su asimiento por lo simbólico, un estatuto natural, se vuelve humano –dado que en esa época Lacan emplea dicho término– solo se vuelve humano por el movimiento que anula –está en el texto de Lacan–, su propiedad natural. Lacan usa la expresión “punto cero del deseo”, la que da como una imagen, e indica que el deseo está más allá en el estatuto que tiene entonces para Lacan, fundamentalmente sin objeto –Lacan le inventará más tarde el estatuto de metonimia–, está dado por la anulación significativa del objeto, del cual el *Fort-Da* es el paradigma.

Si lo leemos desde nuestro punto de vista actual, vemos que ese texto no puede ser considerado banal en la enseñanza de Lacan, ya que dice algo muy preciso que él mismo deberá desmentir luego; que el estatuto fundamental del objeto en el psicoanálisis es estar sometido al significativo. El objeto en el *Fort-Da*, tal como está analizado allí, es un objeto que solo vale como simbolizado. No hay otro estatuto del objeto más que ese, pueden constatarlo si van a ver el escrito de Lacan sobre “La instancia de la letra...”.

Esta es una frase que puede parecer banal en la cual Lacan da cuenta de su lectura de los “Tres ensayos sobre la teoría de la sexualidad” de Freud. Texto que hay que elevar al rango de los más grandes de Freud, en la medida en que tal como lo vemos ahora, consagra el segundo descubrimiento freudiano, el estatuto del objeto que no es reductible a la estructura de la formaciones del inconsciente. ¿Qué dice Lacan cuando habla del texto en esos años? Dice que los “Tres ensayos...” demuestran que todo acceso al objeto deriva de una dialéctica del retorno. Entonces, cuando leemos eso –hablo de mí, lo he leído mucho tiempo así sin problema–, entendemos que allí se hace alusión al hecho de que en Freud el objeto es fundamentalmente un objeto perdido, que no se puede acceder al objeto sino a partir del retorno al objeto y no de su donación primera. La palabra “dialéctica” parece pertenecer al vocabulario de Lacan de esa época. ¡En absoluto! Incluso es el término esencial de esta frase que encuentran en los *Escritos* –en “La instancia de la letra...”, página 204–. Término que consuma el hecho de que el objeto está estrictamente integrado a esta lógica signifiante que Lacan bautiza “dialéctica”. En este sentido, no hay autonomía de la lógica del objeto, y menos lógica del fantasma. Esto implica que la única autonomía que hay es la autonomía de lo simbólico.

¿Qué es lo que viene a contrariar, en este primer Lacan, la supremacía de la insistencia signifiante? Una función de inercia. Pero esta función se refiere estrictamente y como inesencial a lo imaginario. Es el fondo del esquema de Lacan, muy conocido ahora, que opone dos ejes. Uno que remite el sujeto al Otro, y el segundo que remite el yo al otro, en una pareja imaginaria.

Los *Escritos* comienzan por esto, dado que el texto fue ubicado al comienzo, por la insistencia de la cadena signifiante, que está interferida por la relación especular, la relación al espejo, la relación de los dos otros minúscula que son el yo y la imagen del otro. Pero lo esencial es ver bien que esta interferencia para Lacan es inesencial. Es lo que está puesto en el comienzo de los *Escritos*: “Sin duda sabemos la importancia de las impregnaciones imaginarias (*Prä-gung*) en esas parcializaciones de la alternativa simbólica”, de las que el *Fort-Da* nos da ejemplo, “que dan a la cadena signifiante su andadura. Pero afirmamos que es la ley propia de esta cadena”, la ley propia a la cadena signifiante, “lo que rige los efectos psicoanalíticos determinantes para el sujeto”. Dicho de otro modo, se pone en primer plano la insistencia, y la inercia incluso no está situada ni haciendo pareja con esta insistencia. Lacan dice: “Los factores imaginarios, a pesar de su inercia, solo hacen en ellos el papel de sombras y de reflejos”. Diría que esa pareja, “insistencia e inercia”, es algo que recorre, por el contrario, de manera imprevisible en esa fecha, la enseñanza de Lacan. Esta inercia es aquella por la que oponemos la función del fantasma a la insistencia del síntoma. Calificarla de imaginaria es una aproximación de la que podemos decir que en el momento en que Lacan se desprenda de ella, abrirá la puerta a la segunda parte de su enseñanza: cuando reconozca en esta inercia no simplemente lo inesencial del factor imaginario, sino una determinación esencial. De entrada, incluso si solo asoma la nariz, la estructura de la experiencia analítica está determinada para Lacan a partir de una oposición: hay un eje simbólico, y otro eje –que no es para nada armónico con el primero, pero que por el contrario atraviesa, interfiere

con él–, el imaginario. Hay que notar que la estructura tiene dos dimensiones. Podemos volver a utilizar este tipo de cadena cuando oponemos al síntoma el fantasma. No se articularía, por supuesto, con los mismos términos en la punta de los vectores, también nosotros oponemos, a partir de Lacan y a nuestro modo, la oposición del eje del síntoma y del fantasma.

Inercia e insistencia es una pareja muy diferente a lo que Lacan pone de relieve en su *Seminario 2*, donde se trata de “homeostasis y repetición”: la homeostasis se supone que es a lo que apunta el principio del placer; a la que se opone la repetición como función de insistencia. Se trata de hacer valer en la repetición, a partir de un Lacan ulterior, que, contrariamente a lo que dice el Lacan de esta época, la insistencia no es lo esencial de la repetición, sino también la inercia, y que esta no debe referirse a una homeostasis imaginaria sino que, por el contrario y para invertir las cosas, lo esencial es aquello de lo que trata el “Más allá del principio del placer”. Este esquematismo elemental entre insistencia significativa e inercia imaginaria no fue superado en el *Seminario 3*. Cuando Lacan escribe ese esquema en este texto, lo hace al año siguiente de su Seminario sobre las psicosis. Y escribe encima de ese esquema sobre la dialéctica de la intersubjetividad implicada allí: “[...] hemos demostrado a través de los tres años pasados de nuestro Seminario en Sainte-Anne, desde la teoría de la transferencia hasta la estructura de la paranoia [...] “. Con esta designación Lacan toma su *Seminario 3*, “La estructura de la paranoia”. Ahora bien, para el conjunto de estos tres Seminarios nos da retroactivamente como válida esta oposición entre la insistencia significativa y la inercia imaginaria. En el cuarto Seminario Lacan aborda la relación de objeto. Comprendemos porqué el título de su quinto Seminario es “Las formaciones del inconsciente”. Vemos que se trata para él de ajustar al máximo lo que procede de la cadena significativa, y lo que va a emerger –con más o menos insistencia y que es diferente de lo imaginario– en la inercia que se manifiesta en la experiencia analítica. Retrospectivamente, calificar solo como factor imaginario la inercia en la cura analítica tiene un efecto teóricamente desafortunado, y sobre lo cual Lacan volverá solo mucho tiempo después, puesto que impide dar la menor función al masoquismo primordial. Y el lugar que se le asigna a esta inercia imaginaria es aquel donde más tarde, cuando Lacan haya retomado el “Más allá del principio del placer” de Freud, habrá que escribir la inercia de goce. En el *Fort-Da* hay una insistencia, por supuesto, que está en primer plano. Pero, ¿qué podemos decir del objeto que está tramado en esta insistencia significativa, en este pequeño carretel del niño? Si decimos que su propiedad natural está anulada, podríamos transcribir esto diciendo que su valor es ante todo de intercambio y no de uso. Efectivamente, hay una circulación de este carretel en esa historia, al menos porque el carretel retorna al niño. Incluso si no lo vemos, y con razón, la partida se juega con el Otro materno. Es lo que agrega Freud en el texto: no se conforma con observar a este niño, refiere a su juego y a la ausencia de la madre. Lo que no impide, al contrario, que juegue con esta ausencia. Juega con el Otro que no toma el carretel de una vez por todas. Esta es una pequeña variación que podríamos hacer sobre la historia. Freud no lo hizo, sin duda –se mantenía a distancia de la experimentación con el hombre, incluso con el niño–, pero, ¡imaginen lo que ocurriría

si en medio de ese juego, ustedes toman el carretel y lo ponen en su bolsillo! Es esencial que el Otro esté a la medida del niño y que, en ese sentido, sea efectivamente un Otro menospreciado. Si bien se puede identificar a este Otro con el carretel mismo, a este Otro como objeto, el sujeto hace uso de este carretel. No quiere decir que le sea útil, sino que es un útil más allá de lo útil. Tiene un uso de goce y permite al sujeto regular su posición en el seno del Otro. Evidentemente es un juego: el carretel está a disposición del sujeto, lo inventó como juego. Solo que ese juego se hace sobre el fondo de la pérdida de la madre como objeto primordial, es decir que este carretel se construye sobre el fondo de cierta falta en gozar. El juego del carretel permite al sujeto darse placer en un momento de sufrimiento en relación con su goce. Basta esto para que nos demos cuenta de que ese juego como montaje y escandido por el significante es análogo de un fantasma. Sin duda es una frase, tiene lo mínimo de la frase, que es la oposición significativa, pero su propiedad esencial es permitir al sujeto ubicarse en su relación con el Otro, en relación con un deseo del Otro que está caracterizado por la ausencia de la madre, por aquello que la ocupa en otra parte. Es tan verdadero que Lacan en su fórmula demasiado repetida de *la metáfora paterna*, en su texto sobre la psicosis, cuando escribe *Deseo de la madre*, lo hace en el lugar primeramente simbolizado por la ausencia de la madre, es decir, lo que llama en otra parte la madre. Esto basta para instalar el espejismo fálico como razón de su ausencia, lo que solo encontrará su consistencia –en el sentido de Lacan– con la introducción del *Nombre del Padre*.

¿Qué es lo que nos presenta el *Fort-Da*? El modo en que este niño, este sujeto, se arregla con el deseo del Otro gracias a un pequeño montaje, donde lo irrisorio no cede en nada al de todos los fantasmas que pasan al acto. Cuando Lacan señala lo irrisorio del montaje de la práctica masoquista es para ponerlo en serie con lo que allí es el juego del carretel. El sujeto puede lograr darse placer en la angustia que suscita el deseo del Otro, con un objeto a su disposición. Este ejemplo me parece suficiente para indicar en qué sentido, según los términos que empleará Lacan más tarde, “al menos un pie del fantasma está en el Otro”. Esto no se ve en el juego pero es lo que Freud introduce en su análisis, precisamente a la madre. Esa relación con la madre, que no es visible y por las mejores razones, es esencial para que se sostenga el montaje.

Esta consideración se inclina a despertar un poco la idea que podemos hacernos del juego del niño y los efectos benéficos que se esperan de él en lo que sería el paraíso del juego infantil, llamado espacio transicional, por ejemplo. La consideración de Winnicott que trata de determinar un espacio entre el Yo y el no Yo es simpática. Finalmente tiene una idea muy clara, muy sartreana. Por eso el señor Pontalis le otorga tanto interés a Winnicott. Tiene la idea de un espacio mixto entre el en sí y el para sí, lo suficientemente flexible, donde circula la falta suficiente para que la creatividad sea posible. Lo que me parece una falla en su consideración es que no se puede tomar lo lúdico como tal, no se puede hacer del juego un absoluto, no se puede desprenderlo del Otro. El niño que parece jugar solo juega con el Otro, incluso en ausencia del Otro. De entrada hace falta la presencia del Otro del significante. Pero eso se basta con el lugar, en tanto justamente está bien simbolizado por la ausencia del Otro. Lo que demuestra este niño del que

debemos conocer el porvenir –quiero decir que es un niño que llegó a una suficiencia notable en relación con la angustia suscitada por la ausencia de la madre– es la manera en que domina su angustia –usemos el término *dominio* porque está a su disposición–, saben la importancia del concepto de angustia para Freud en la continuación de su obra. En tanto su madre se ha ido y el no puede hacer nada con eso (es dependiente, en el sentido de una marioneta) este juego le permite volverse el director de la escena. Esta es la definición que Lacan da del fantasma, lo que le permite anular, obliterar el hecho de que si no sería solo la marioneta del significante. Y para aquellos que recuerdan esta definición de Lacan que se encuentra en “La dirección de la cura...”, el fantasma significa que “el lenguaje permite al sujeto considerarse como el maquinista, incluso el director de toda la captura imaginaria, de lo que de otro modo no sería sino la marioneta viviente”. En el texto de Freud, tenemos el testimonio de que para el sujeto se trata de superar un cierto dejar caer en sí mismo, es una nota que refiere a una observación subsiguiente: “Un día que la madre del niño había estado ausente muchas horas, fue recibida a su vuelta con las palabras ‘¡Nene o-o-o-o’, que en un principio parecieron incomprensibles. Más en seguida se averiguó que durante el largo tiempo que el niño había permanecido solo, había hallado un modo de hacerse desaparecer a sí mismo. Había descubierto su imagen en un espejo que llegaba casi hasta el suelo y luego se había agachado de manera de hacer que la imagen desapareciese a sus ojos, esto es, quedarse ‘fuera’”. Encontramos también otra referencia a este juego, señala Strachey, en “La interpretación de los sueños”. En este sentido, tenemos un montaje que le permite al sujeto superar su propia desaparición, su propia caída, en relación con el Otro. Y nos muestra que lo que esperamos del juego como terapéutico en definitiva lo esperamos del fantasma como terapéutico. Y allí se abre, en cortocircuito, la cuestión acerca de en qué lugar situar el fantasma psicótico.

Tratamos de abordar cierto más allá del síntoma que llamamos “fantasma”. Consideramos incluso que este más allá del síntoma, es decir este más allá de la terapéutica, es necesario para situar la experiencia analítica. Podemos señalar precisamente que la problemática didáctica de Lacan se ordena por el fantasma y no por el síntoma.

Itinerario de Schreber

El fantasma del psicótico no es algo que pongamos en primer plano. Sin embargo no sería imposible situarlo. Podríamos hacerlo tomando como referencia los escritos de Schreber. En efecto, estos comienzan con un fantasma, una emergencia que podemos calificar de fantasmática, que connota su entrada en la psicosis: “Sería hermoso ser una mujer en el momento del acoplamiento”. Esta idea le aparece a la víspera del día en que se haría cargo de sus funciones como presidente del Senado de Leipzig. Hay allí de manera indiscutible un fantasma que incluso tiene el valor de ser precursor de lo que

reencontraremos en el final de esta observación, la perspectiva real que tiene de someterse a este acoplamiento con Dios.

Emerge como una idea de la que nos dice hasta qué punto es sorprendente para él, es decir, nunca la había tenido antes y le parecía poco decente. No había perdido en absoluto el sentido moral. Sabemos que el fantasma no hace perder el sentido moral. El sentimiento de vergüenza correlativo al fantasma no es para nada un argumento contra esta caracterización. Ese fantasma le da placer, porque, si seguimos en eso a Kant, sabemos que lo bello da placer.

Luego, el problema es que lo que él experimenta como goce en el sufrimiento desborda completamente este marco. A continuación asistimos a una invasión de goce. Allí podemos darnos cuenta de que el fantasma como tal es esencialmente un modo atemperado del goce. Es un límite que se le aporta al goce. Es lo que dice Lacan precisamente cuando piensa que aquello en lo que el deseo se soporta en el fantasma se constituye de algunos límites. Hay que señalar la calificación de esos *algunos límites*. Son límites que protegen de lo que Lacan llamó la Cosa, son límites que protegen de la vecindad de la Cosa en tanto diferente del objeto.

Lacan emplea este término *vecindad de la Cosa* en su texto “Kant con Sade”. Evidentemente es un muy bello término porque, por una parte, hace alusión a la manera en que se llamaba a la dama en el amor cortés –se la llamaba “el buen vecino”– y, por otra parte, esta vecindad tiene un acento topológico. Y bien, más allá de algunos límites, el fantasma falla en la vecindad de la Cosa.

En este sentido, la tesis de Lacan no es una exaltación del fantasma. El fantasma no es la última palabra. Por el contrario, porque la experiencia del pase consiste en su atravesamiento, en un más allá del fantasma. El fantasma conduce el goce al principio del placer. Es por eso que cuando Freud lo introduce, lo hace por la vía del fantasma como ejercicio diurno que conduce a la masturbación. Es un montaje, a partir sin duda del significante, que veremos cuando tomemos “Pegan a un niño”. En sí mismo, el fantasma es un sello del goce, y no un agotamiento del goce.

Hay al menos alguien del que Lacan testimonia que ha hecho este pase. Nos dice que Sade hizo este atravesamiento del fantasma. No lo hizo en su obra, por supuesto. En su obra comenta su fantasma. Lo pone en escena, lo multiplica y, al mismo tiempo, nos da un esquema. Sade fue más allá del fantasma en su vida, nos dice Lacan. Y agrega: “Y esa depuración de su fantasma en su obra sin duda no nos la habría dado de otro modo”. Sade no era incauto de su fantasma. Trató muy poco de realizarlo a la letra. En su vida no estaba de ningún modo en el lugar del verdugo, estaba en el lugar de la víctima.

Para volver a ese sello del fantasma, diría que lo reencontramos a la salida del itinerario de Schreber. Se aproxima a aquello que el nieto de Freud alcanzaba desde el comienzo, a una puesta en juego de su *dejar caer*. Es un término que Schreber emplea en sus *Memorias* y que Lacan colocó en un lugar esencial en la estructura.

Schreber concluye con lo que Lacan llama, en la primera época, una “reparación de la estructura imaginaria”. Sabemos ahora que cuando Lacan dice *imaginaria*, si queremos leerlo como conviene, es decir, retroactivamente, debemos realizar un pequeño

cambio en este término “imaginario”. Su reestructuración de la estructura imaginaria se caracteriza por una práctica transexualista. Schreber vestido de mujer se admira en el espejo, y nos hace partícipes de su opinión: que nada lo diferencia de las más bellas mujeres cuando se admira. Por lo tanto, tiene una práctica transexualista y, al mismo tiempo, pueden desarrollarse en su cuerpo los nervios de la voluptuosidad femenina. ¿Qué es esta voluptuosidad que sabemos que en algunos momentos se abalanza por completo sobre Schreber como una poderosa ola? Podemos darle una fórmula: llama voluptuosidad femenina al goce conducido al placer, mientras que antes era experimentado como sufrimiento. Es un goce que lo alcanza a través del espejo, a partir del sentimiento de su cuerpo, que por lo tanto podemos llamar “goce narcisista” pero que debemos llevar a una función más esencial. La estabilización de la metáfora delirante que caracteriza la salida de Schreber está caracterizada también por una estabilización del fantasma, por un taponamiento de este goce del que nos dice en su historia que lo devoraba por entero.

Someterse al acoplamiento con Dios en tanto única mujer en el mundo indiscutiblemente es un fantasma. Este fantasma schreberiano está caracterizado por la ausencia de mediación, es decir que solo por un movimiento asintótico de esta criatura femenina única y la divinidad se producirá el encuentro conyugal. La mediación falla, no hay otra mediación más que la recta infinita, puesto que está ausente la mediación de un Otro que pacificaría la relación. El fantasma como tal da testimonio de esta ausencia de mediación, en la medida en que todo fantasma testimonia que no hay relación sexual y emerge en su lugar.

Tenemos el esquema mismo de Lacan con la estructura del sujeto al término del proceso psicótico. Podemos considerar ese esquema como el del fantasma que viene al lugar de la no relación sexual. Es la historia de un *dejar caer* donde el sujeto retorna esta vez al *Da*. Pero su *Da*, el de su presencia –de su *Dasein*– lo metamorfosea en mujer. De la misma manera que podemos oponer, en el texto de Lacan, el esquema R al esquema L, podemos también oponer la estructura del *Fort-Da* a ese esquema terminal de Lacan, donde no solo hay estabilización significativa sino también fantasmática.

Dicho esto, no pienso que haya razones para darle demasiada importancia al fantasma del psicótico, pienso que tiene su lugar justamente en los puntos iniciales y terminales del proceso, y no creo que esto sea de gran ayuda en la consideración misma del proceso. Pero me doy cuenta de la ganancia que tiene considerar la enseñanza de Lacan a partir de una construcción como la de la oposición del síntoma y del fantasma. Nos muestra también todo lo extraordinario que implica la escritura muy analizada del fantasma: ($\$ \diamond a$), con *a* en itálicas, que indica en la escritura de Lacan la pertinencia imaginaria de los términos. ¿Qué podemos decir del fantasma, hasta el momento de esta escritura, y por lo tanto en toda la parte de su reflexión que precede, y precisamente al nivel donde construye su esquematismo que sigue siendo célebre?

En primer lugar debemos señalar que lo reduce a una fantasmaticización. En el mismo texto donde introduce este esquema, no va más allá. Se trata de “toda la fantasmaticización puesta al día por la experiencia analítica”. Dicho de otro modo, este término de

fantasmaticización caracteriza más bien una actividad “imaginativa”, una actividad imaginaria. Pone el acento en la eflorescencia imaginaria revelada por las divagaciones del sujeto en la experiencia analítica. En ese sentido hay que decir “toda fantasmaticización” que Lacan sitúa siempre en el eje $a--a'$, incluida enteramente en la relación especular con el otro y subordinada a ella. Dicho de otro modo, en el momento en que introduce la autonomía del significante reduce al fantasma a no ser más que una fantasmaticización subordinada a los fenómenos surgidos del estadio del espejo. Esto le da su extraordinario optimismo a los textos de Lacan en esa época, fundado teóricamente en la autonomía de lo simbólico. Hay una creencia casi ingenua en los poderes de la palabra, de darle al sujeto la palabra donde verá reconocer su deseo.

A partir de entonces, podemos decir algo muy simple sobre el fantasma al comienzo de la enseñanza de Lacan, que los fantasmas son para él estrictamente correlativos del yo como imaginario. Son siempre reductibles al a' . Es la concepción que tiene cuando se ocupa de Schreber lo que hace que, si bien pone en juego el goce en este asunto, solo lo pone como narcisista, situado en el eje imaginario.

Koine lacaniana

Lo notable en la escritura que Lacan nos deja del fantasma es que lo inscriba no como del yo, sino como del sujeto, el fantasma concierne al sujeto como sujeto del significante. Es una gran novedad, no va de suyo en absoluto, y es necesario que sigamos lo que lo justifica en la experiencia. Nada más que en la escritura distinguen que el sujeto inscripto en el fantasma es diferente de ese que figura en el esquema. Para que el fantasma haya podido referirse para Lacan al sujeto fue primeramente necesario que ese sujeto esté barrado. El fantasma no se articula al sujeto del reconocimiento del deseo sino al sujeto de la palabra, que es un sujeto pleno y que se realiza íntegramente en la nominación, puesto que está satisfecho con encontrar su nombre. Este es el paradigma que Lacan tomó, el “tú eres mi mujer” que digo al Otro para escuchar del Otro lo que soy. Allí tenemos precisamente una función de mediación. Por intermedio del Otro me vuelve el nombre de lo que soy.

Cuando Lacan dice que el fantasma de Schreber en su forma final testimonia de una ausencia de mediación, quiere decir precisamente que eso da testimonio de esta ausencia de retorno de parte del Otro. Solo en el momento en que planteamos que el reconocimiento del deseo es una contradicción en los términos, solo en el momento en que un agujero se instala en el corazón del sujeto mismo, se hace posible instalar lo imaginario en el corazón de la función del sujeto. La escritura ($\$ \diamond a$) testimonia ya de eso.

También es una paradoja, porque, ¿cuál es el efecto de descubrir que el efecto del significante es un sujeto barrado? Tiene por efecto hacernos apreciar todo lo que del sujeto del deseo no hace más que deslizarse en el significante. Es el aspecto entretenido

del psicoanálisis, tenemos el testimonio en las tres obras inaugurales de Freud. Precisamente porque barrando al sujeto Lacan acentúa el deslizamiento del sujeto en la cadena significativa, el acento se traslada de una manera completamente novedosa a la inercia nueva que encuentra allí la escritura del fantasma cuya paradoja está tanto más acentuada cuanto que Lacan opera ahora con un sujeto vacío de la cadena significativa.

Es un paso teórico que hay que hacer ahora, porque no me explico de otro modo más que por un desconocimiento de los avances teóricos de Lacan la discreción con que los analistas se mantienen en relación a su abordaje del fantasma. Hay allí algo especialmente difícil en la clínica y en la teoría. Percibimos que al reconstituir este aparato teórico modifica la dirección de la cura. Este punto es completamente esencial para llegar a comprender cómo Lacan partió de la autonomía de lo simbólico para llegar veinte años más tarde a considerar lo simbólico como homogéneo a lo real y a lo imaginario. Tenemos allí los dos extremos de una cadena de enseñanza, la que va del esquema del texto sobre *La carta robada* –supremacía de lo simbólico– al esquema del nudo borromeo, donde lo simbólico no aparece en ninguna posición de supremacía y de autonomía sino, por el contrario, como estrictamente equivalente, en el tratamiento topológico, de las otras dos dimensiones.

A partir de esta autonomía de lo simbólico Lacan desemboca a la inercia de lo real, más allá incluso de la inercia del fantasma, y a su gran pregunta: ¿cómo podemos alcanzar lo real a partir de lo simbólico? Esto quiere decir que arriba como pregunta a aquello de lo que partió como respuesta, porque el texto sobre *La carta robada* era precisamente la respuesta. Todo su trayecto es haber logrado transformar en pregunta lo que era una respuesta para él.

Es lo más difícil para cada uno. Por esta razón no considero en absoluto este curso como un retorno a Lacan, sino como un machacado de nuestra *koïne* lacaniana, un esfuerzo para luchar contra la banalización de aquello que Lacan conquistó en cada momento.

Esta trayectoria modificó sensiblemente el acento que Lacan puso al hablar del psicoanálisis. Con la autonomía de lo simbólico su acento es constantemente optimista. A partir de la interpretación tenemos la impresión de que todo es posible en la experiencia analítica, incluso la asunción de la castración y de la muerte. Pero a medida que esta inercia toma un estatuto más esencial en su enseñanza, predomina el acento pesimista. No es más que un asunto de tono, pero no creo que sea solo en Lacan una cuestión de afecto o una cuestión de edad.

Nada sirve mejor de indicador de esta transformación que su posición sobre la pulsión de muerte. En el comienzo, le parece testimoniar de la supremacía del significativo sobre el objeto. Luego, ya no se tratará de esta supremacía, sino por el contrario del acento puesto sobre el goce. La conexión se hará entonces con “Pegan a un niño” y “El masoquismo primario” de Freud. Hay allí algo que debo hacerles percibir inmediatamente. Cuando Lacan introduce el \$ del significativo en su Seminario, no lo introduce a partir de consideraciones sobre la cadena significativa, sino precisamente a partir de “Pegan a un niño”. Esto se encamina a mostrarnos la conexión que debe

establecerse entre la represión originaria y el fantasma fundamental. Es un punto que conservo para más tarde y es algo para cambiar un poquito la lectura que se hace de “Pegan a un niño”.

Para ir hasta el fondo de lo que evocaba sobre Schreber, por qué no admitir que su fantasma tiene para él el lugar del Nombre del Padre, que se ubica como suplencia de la falta del Otro. Es así como emerge en Schreber. En el momento en que su psicosis se desencadena, el fantasma precursor emerge en el punto en que el Otro falla al ser llamado.

Del mismo modo para el sujeto que tenemos en análisis, todo encuentro con una falta en el Otro suscita el fantasma. Esto cada vez que el sujeto encuentra la falta estructural del Otro, la imposibilidad de conducir sobre un escenario al Otro del Otro, y diría también cada vez que para un sujeto una identificación fundamental es alcanzada. Hubiera podido traer aquí uno o dos ejemplos pero no quiero abusar de ello. Por ejemplo, ocurre cada vez que en un sujeto femenino se alcanza una identificación masculina. Eso ocurre especialmente a la segunda hija, quiero decir aquella que es segunda en relación con una primera. Ella a menudo aloja la esperanza de los padres de que sea varón. Cada vez, entonces, que para un sujeto una identificación masculina se alcanza, podemos ver emerger un fantasma por el cual el sujeto intenta reencontrar su posición en el Otro. Cada vez que se destaca un significativo amo de ese complejo de partida, el sujeto acomoda su posición en el Otro por medio del fantasma.

Es una solución que podemos llamar “imaginaria” por la manera en que se anuncia. Pero también puede producirse si fallan en dar una interpretación. Una interpretación también puede hacer presente la falta del Otro. Eso hace a la responsabilidad de darla. Si interpretamos a partir de la posición del sujeto supuesto saber, obturamos entonces la producción del fantasma. Hay que saber interpretar a partir de la falta en el Otro, y no a partir de la posición del sujeto supuesto saber. Hay una manera de hacerlo que es la manera grosera, es decir la de interpretar haciendo preguntas. Hay que saber interpretar positivamente pero es necesario que esta interpretación como tal sea una pregunta para el sujeto. Interpretar sin que produzca un enigma, no es una interpretación, es una pretensión de interpretación.

Es valioso preservar esta posición llamada de la falta en el Otro para que pueda emerger para el sujeto su estatuto de sujeto barrado que no es un estatuto de supuesto, es emerger al título de hacerse la pregunta: “¿Qué soy?”, o, con mayor precisión: ¿Qué soy Yo? ¿Qué es Yo? Es la misma pregunta que: ¿Qué gozo yo? Y también la manera en que la interpretación debería ser acogida: ¿Qué oigo yo? Me detengo aquí.

17 de noviembre de 1982

1. *Pasthème* (no tema) y también “patema”.

IV

La pantomima de las estructuras

Me interrogo sobre el estatuto del comportamiento en el discurso analítico. Curiosamente nuestro estudio del fantasma nos conduce a eso. Es paradójico, porque el estatuto del fantasma es inconsciente.

Sin embargo, la última vez tomé el ejemplo del célebre juego observado por Freud en su nieto, el juego del *Fort-Da*, para marcar que materializaba la estructura del fantasma. Recurrí entonces a un hecho observado por Freud para demostrar el fantasma. Pero no es diferente cuando recurrimos a una fenomenología clínica –es lo que hice en el segundo curso cuando describimos el comportamiento del fóbico, del histérico o del obsesivo–. De todos modos, la fobia de Juanito es un hecho de observación. Los padres de Juanito recurrieron a Freud porque observaron trastornos del comportamiento en su hijo. Además, está el hecho de que cuando describimos estos comportamientos nos vemos inclinados a deslizar hacia la sátira. Me interrogué entonces por el estatuto de esta descripción, sobre el estatuto mismo de lo que es un comportamiento.

Lugares apartados

¿Qué es un comportamiento? Es cómo actúa un individuo, cómo se conduce en relación con los objetos de su mundo, con los personajes de su entorno. La evasiva histérica, por ejemplo, es un comportamiento. El miedo que caracteriza la fobia, también lo es y se declara independientemente –este es el problema– de lo que el sujeto dice de él. Por supuesto está tejido en sus enunciados pero en definitiva, cuando lo caracterizamos como tal entendemos que lo tomamos como privado de palabra y como declarativo en sí mismo, quiero decir mudo. Ese mutismo existe siempre cuando evocamos el comportamiento, o para ser más exactos y no recurrir a un término conductista, ese mutismo de principio. Me he preguntado lo siguiente: ¿es conductismo cuando hago el retrato del fóbico, del histérico y del obsesivo en la relación analítica?

Hablemos mejor de pantomima. Una pantomima es un comportamiento mudo, es un juego teatral mudo. Pienso que el fantasma nos condujo ya a tratar de manera superficial

un estudio de lo que llamaría la pantomima de las estructuras. Lo llamo así reavivando simplemente un término que figura en los *Escritos* de Lacan, que nunca fue señalado como tal, y que ahora podemos acentuar, me parece, a partir de la problemática que he planteado. Pienso que la pantomima de las estructuras tiene una relación muy estrecha con el atravesamiento del fantasma. Puedo hacérselos ver haciendo un cortocircuito. El fantasma fundamental aparece como la matriz de la pantomima de las estructuras, es una matriz del comportamiento. Nos muestra que la dimensión fundamental del fantasma – aislada por Lacan– suponía que hubiera descartado en primer lugar esta técnica que llamamos “análisis de las resistencias”, previo al análisis del inconsciente, que sería de un nivel más profundo que esas resistencias.

El inconsciente estructurado como un lenguaje, por el contrario, implica que una vez instalada la transferencia es posible analizar el inconsciente sin hacer un rodeo por el análisis de lo que se volvería un obstáculo a su manifestación. Este supone en primer lugar que el inconsciente en sí mismo no resiste, sino que repite. Los analistas apuntaban con el término resistencia justamente a aquello que por su aspecto más profundo Lacan considera que solo se puede alcanzar al final del análisis, y no en su comienzo. La resistencia, la verdadera, es del fantasma. Por supuesto hay muchos niveles, pero yo designo así lo que me parece que es su nivel más fundamental.

Lacan se opuso –es lo que mejor se conoce– a este análisis de las resistencias por algunos eslóganes del estilo: “La única resistencia que hay es la resistencia del analista”, lo que califica la dimensión imaginaria de la resistencia. Si el analista no hace obstáculo, el proceso analítico mismo, es decir el proceso fundado en la asociación libre, tiende a disolver la resistencia imaginaria. La abstinencia del analista, el hecho de que no dé el aval, la garantía a las identificaciones imaginarias, que no las apruebe, que no les dé soporte con su aprobación, basta para quebrar las identificaciones imaginarias. En este sentido, la única interpretación que conviene al analista en ese nivel es el silencio que aparece como un hecho de discurso. Esto no es nada todavía, pero sin embargo se quedaron en ese nivel en la crítica que Lacan hizo de la técnica analítica.

La resistencia fundamental no es nada más que la consistencia misma de la estructura de la neurosis. Hay allí cierta inercia que no es plástica, subordinada al significante que Lacan situó en primer lugar y que recordé la última vez, sino que es una inercia completamente fundamental de fijación. Y es el nivel que se alcanza en último término. El atravesamiento del fantasma, en este sentido, es el análisis de esa resistencia.

Lacan lo dijo con una frase en alguna parte de su Seminario, ese tipo de frases que toman su valor cuando nos hacemos algunas preguntas, y que es un punto de vista sobre el análisis de las resistencias que llega mucho más lejos que la crítica de Lacan en sus primeros momentos, la que se hizo familiar del análisis de las resistencias. “Las resistencias”, dice en alguna parte, “son las formas de coherencia misma de la construcción neurótica”. Evidentemente esta idea implica cosas centrales para la clínica. Por supuesto, encontramos una resistencia de partida del lado del analista, al comienzo, pero la que importa es la que encontramos al final, y que es tanto más pura cuando está inflada, armada por el proceso analítico. Los analistas la reconocen de buen grado

cuando están entre ellos. Se confiesan fácilmente que no hay obsesivos más sólidos e histéricas más decididas que aquellos que hicieron un análisis. En cierto modo el análisis purificó su posición estructural.

La pantomima toma allí todo su valor, y es por ello que Lacan en muchas ocasiones no retrocede frente a la descripción de la pantomima fóbica, histérica u obsesiva. Estas pantomimas neuróticas nos presentan diferentes modos con los que el sujeto se protege del deseo del Otro. Se protege de ese deseo estando en otra parte, precisamente en el fantasma. Lo que Lacan llama las coartadas que emplea el sujeto –fóbica, histérica, obsesiva– hay que entenderlo en sentido propio. Son los lugares apartados que el sujeto se forja para protegerse del deseo del Otro, y esos lugares apartados son sus fantasmas.

En este sentido, la clínica no se satisface con presentarnos tipos de síntomas. Nos presenta tipos de síntomas pero que se invisten en comportamientos. Lo que se presta precisamente a la clínica, porque el sujeto está en otra parte, y se atrinchera pero por una curiosa inversión, por estar en otra parte se encuentra encarnado en el fantasma que estructura la pantomima.

Estoy contento de haber encontrado un recurso para este abordaje en la enseñanza de Lacan, porque el estatuto del comportamiento es un punto sensible del curso de este año. Lo que hago lo llamo un curso, pero de hecho es un recurso encontrado en la enseñanza de Lacan para orientarse en la práctica analítica. También en Freud encontramos este recurso, especialmente en el problema del acercamiento entre el juego y el fantasma. El *Fort-Da* en primer lugar es un juego que, tal como traté de destacar, nos hace percibir como presente en la observación esta red del fantasma arrojada sobre el goce.

Les he señalado que en Schreber el fantasma solo se estabiliza al final de lo que conocemos de su historia. Pero también lo observamos en lo que nos describe de sus relaciones reales con el goce. El año en que la Sección Clínica habló de Schreber, puse en evidencia el ir y venir del goce. Schreber nos describe en sus propios términos ese ir y venir diciendo que este goce lo invade y se retira. Vive esto en su carne con voluptuosidad, por un lado, y con sufrimiento y el desgarramiento sin nombre, por el otro. Eso me condujo a hablar, hace tres o cuatro años, del *Fort-Da* del goce. Y bien, este paralelismo encuentra su función aquí, porque el juego del *Fort-Da* en el niño es también un *Fort-Da* de su goce, incluso si lo vive como dominio, sin los desgarramientos de Schreber.

La hipótesis de Freud mismo es que el juego puede ser considerado como un *analogon* del fantasma. Basta por ejemplo con referirse a su conferencia del 6 de diciembre de 1907. Es un texto que es de 1908 en la versión que conocemos, pero que seguramente surgió del mismo texto de la conferencia que hizo en una librería vienesa –el librero de la Sociedad Psicoanalítica de Viena– y que publicó luego en un periódico literario de Berlín. Este texto se llama “*Der Dichter und das phantasieren*”, es decir: “El poeta y los sueños diurnos”, y tiene por objetivo mostrarnos en qué la creación artística es un juego. Este tema por otra parte fue popularizado por Winnicott, pero descuidando la función del fantasma, mientras que el texto de Freud está enteramente construido sobre la relación de sustitución, de la equivalencia entre el juego y el fantasma.

Para tratar de analizar la creación literaria, Freud dirige a continuación la mirada de su audiencia sobre el juego infantil. Luego, en un segundo movimiento, nos hace constatar que aparentemente las personas dejan de jugar cuando son adultas. Entonces señala que en la vida psíquica nunca abandonamos nada sino que sustituimos siempre. Allí donde el niño juega, el adulto fantasea. De un modo completamente preciso, Freud introduce allí –no interpreto en absoluto, pueden remitirse al texto– el fantasma en el lugar del juego, el fantasma como una sustitución y también como una equivalencia en relación con el juego. Evidentemente, trata ante todo el fantasma como un sueño diurno, es decir el fantasma en tanto que está a disposición del sujeto, en tanto que el sujeto recurre a esta historia en imágenes en ciertas ocasiones de su existencia. Por otra parte, lo caracteriza con términos que pueden ubicarse perfectamente en la clínica, y que son aquellos de los que partí y que Lacan ya había señalado al pasar en su Seminario.

El fantasma es un tesoro para el sujeto, al menos en lo siguiente, que es lo más oculto, lo más íntimo. Freud dice incluso: “El bien más íntimo del sujeto” –no ocurre lo mismo con el síntoma–. Lo propio del psicoanálisis es que en los neuróticos, en la experiencia analítica, se ven conducidos de cualquier modo a hablar de ese fantasma –lo que hace que gracias al psicoanálisis tengamos una idea de ello–. Entonces, Freud se ocupa allí de presentar el arte, dar cuenta de la creación artística, intenta plantear al arte en continuidad con esta creación fantasmática. No es del todo convincente en este texto, porque choca con la cuestión de saber cómo es que un sujeto, con su propio fantasma y del que podemos suponer que extrae placer, logra crear placer para los otros. Freud choca con esto porque se preocupa en esos años por la sublimación. Nos dice que sin duda es necesario que el artista suavice las aristas de lo que implica el fantasma para cada uno como *egoidad*, que es necesario que suavice, que disfrace los rasgos de narcisismo presentes en el fantasma para que pueda ser comunicable para otros. Luego dice también –segunda razón– que hace falta suponer que el elemento estético de la creación nos facilita la aceptación del fantasma de otro, corrompe una resistencia. Dicho de otro modo, todo lo propiamente estético se sitúa para Freud como simple placer preliminar gracias al cual cada uno puede tener acceso a lo que en él es lo más profundo en su vida mental. Pero finalmente, hay que admitir que esas dos razones no llegan muy lejos. Freud estableció una filiación entre el fantasma y el arte, pero como lo dice, el arte guarda su secreto: ¿cómo el artista logra dar placer a los demás con su fantasma personal?

En primer lugar retengo de este texto que justifica la correlación entre el juego y el fantasma. Es muy útil recordar el elemento de artificio signifiante que implica el fantasma. Por eso, si abordamos el fantasma como un límite, como una red arrojada sobre el goce, entendemos que de todos modos no podemos formular el final de análisis sin explicar cómo el sujeto está en condiciones de desembarazarse del fantasma. Esto nos pone de relieve que sin duda hay allí un elemento que no incomoda al sujeto. Podemos comprender que el sujeto desea desembarazarse del síntoma. Incluso viene para eso. Nos vemos tentados entonces a formular el final del análisis a partir del síntoma, es decir a partir de la curación de aquello de lo que el sujeto viene a desembarazarse en el análisis.

Con el fantasma es diferente. Evidentemente, hay fantasmas que toman casi inmediatamente la forma de síntomas, pero regularmente –y en todo caso es con este estatuto que Freud aborda el fantasma en su texto– el sujeto no solo no se queja, sino que se complace. Sin embargo, este fantasma aparece como una restricción que se le aporta al deseo, y por eso la problemática de Lacan respecto de eso es la del franqueamiento del fantasma. Toma allí su valor el lugar eminente que Lacan dio a Joyce.

Lacan no fue a una librería de Viena a dar una pequeña conferencia literaria como Freud, pero casi lo hizo, habló en coloquios de críticos literarios y terminó por hablar de Joyce, es decir de una literatura que, al menos por su conclusión –y eso es lo que constituye su interés– no aparece como en continuidad con el sueño diurno, con el fantasma como sueño diurno, destinado a poner en escena a su majestad el ego. *Finnegans wake* no es una obra que se coloca del lado del fantasma. Por eso Lacan la hizo inclinar hacia el lado del síntoma diciendo el *sinthome*, modificando de este modo la definición del síntoma y no solo su ortografía. Allí encontramos este texto que no es el definitivo sobre la cuestión, aunque haya uno, sino que es el más claro sobre la relación del fantasma y del síntoma, y que se llama “Fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad”. (1) Es de 1908 y viene después del texto que ya les mencioné.

Representación mímica

Si nos contentáramos con este texto, nos daría la clave de nuestro problema de este año, puesto que remite, de una manera completamente articulada, el síntoma histérico al fantasma. Implica de manera totalmente unívoca un determinismo del fantasma en relación con el síntoma. Freud señala que en la experiencia analítica podemos ver los síntomas que presenta la histérica, cuando los analizamos, nos remontamos al fantasma que causa esos síntomas, es decir a esos fragmentos de historia que determinan los síntomas. Freud se plantea, por otra parte, la cuestión de saber si hay un fantasma por cada síntoma y concluye, por el contrario, que un síntoma puede analizarse como una suerte de acumulación de fantasmas, incluso una condensación significativa de fantasmas. Tal como Freud utiliza este término en esa fecha, el fantasma aparece como el nombre propio de lo reprimido.

Pueden remitirse a la recopilación francesa que fue bautizada *Neurosis, psicosis y perversión*, en la página 159, donde tienen una historia del fantasma inconsciente que, dice Freud, fue en primer lugar un sueño diurno, una de esas ensoñaciones a las que el sujeto se abandona, por lo tanto un fantasma consciente que luego por causa de la represión se vuelve inconsciente y reaparece entonces y se pone en juego, en escena, en el síntoma. Tenemos allí una teoría extremadamente simple, rudimentaria y de la que se apropiarán aquellos a los que más tarde se llamará *kleinianos*.

El fantasma deriva allí de la ensoñación diurna. Lo que parece implicar que esas

imágenes fantasmáticas son el contenido mismo del inconsciente. Esta continuará siendo, por otra parte, la convicción de Melanie Klein. A partir de aquí tenemos una teoría que justifica el título de mi curso, incluso si no es el sentido con el que entiendo que hago valer aquí y que trato de forjar por medio del título mismo de este curso: “Del síntoma al fantasma. Y retorno”.

Freud llama “psicoanálisis” en este texto a la empresa que vuelve conscientes a los fantasmas. Lo dice con todas las letras, en la página 1350: “La técnica psicoanalítica permite descubrir primero partiendo de los síntomas las fantasías inconscientes y hacerlas luego conscientes en el enfermo”. Por lo tanto, nos explica el psicoanálisis como un camino que va del síntoma al fantasma. Descubre las cosas de esa manera. Desde el punto de vista de la causalidad entiende que el fantasma determina el síntoma.

No solo en este texto sino también en la recopilación que tiene por título “Generalidades sobre el ataque histérico”, tiene las mismas fórmulas que hacen del fantasma el precursor inmediato del síntoma. En el orden de la investigación se comienza por conocer el síntoma, luego nos remontamos al fantasma. Pero en el orden de la causalidad Freud hace exactamente del fantasma la causa del síntoma. Todas estas proposiciones que parecen cristalinas podrían soportar una técnica de la cura analítica, como se verá en el kleinismo.

Freud lo da como un descubrimiento en la histérica, pero es para decirnos que el fantasma está en estado libre, en un estado evidente en el perverso. El perverso realiza en su comportamiento las situaciones de satisfacción que en la histérica están en estado de fantasmas inconscientes. Freud también indica que en las imaginaciones delirantes del paranoico, el fantasma está en estado libre, en estado de manifestación evidente. En este punto nos explica que hay también una dimensión política del fantasma, y toma como referencia, al pasar, al emperador romano. Los emperadores romanos, la camarilla que formaron a partir de cierta fecha, son personajes que estaban en posición de realizar sus fantasmas. Por lo tanto, el comportamiento político encontraría allí su estructuración.

En esta línea, Freud llega incluso a resituar lo que descubrió en sus “Tres ensayos...”, es decir este acercamiento a las pulsiones. El analista se remonta del síntoma a la pulsión vía el fantasma. Freud lo dice con todas las letras. Luego, al final, en una parte que parece añadida, llega al estatuto bisexual del fantasma. Digo algo que se añade pues así sitúa este desarrollo sobre el carácter bisexual del fantasma Strachey, traductor al inglés y presentador de Freud. Es verdad que es muy sorprendente leer bajo la pluma de Freud esta toma de posición que dice que todo fantasma connota una bisexualidad fundamental del sujeto. Este lenguaje evidentemente es un residuo de las teorías de su amigo Fliess sobre la bisexualidad. Nos vemos conducidos entonces a preguntarnos cómo reformulamos nosotros esta cuestión en nuestro lenguaje donde la bisexualidad no aparece.

¿Qué puso Lacan en el lugar de la bisexualidad? Puso exactamente lo contrario, la *nulisexualidad*. Cuando implica el objeto *a* en el fantasma es precisamente en tanto asexual. Frente a esto la tesis de la bisexualidad es una interferencia, porque trata de formular la sexualidad en términos de papeles. A ese nivel imaginario existen todas las

conversiones posibles, porque como lo señala Freud: “Solo la actividad y la pasividad hacen presente a uno y otro sexo en el inconsciente”. Esto lleva a Freud a su promoción del objeto fálico como único. Esta bisexualidad, tal como la implica en 1909 en el fantasma, no es más que un acercamiento a esta función fálica como referencia única para los dos sexos, lo que a nivel imaginario hace difícil evidentemente distinguirlos de manera exclusiva. Un paso más —es el de Lacan— y estaremos a nivel de implicar en el fantasma el objeto *a* como asexuado, es decir lo que no responde a la bisexualidad de Fliess, sino al “no hay relación sexual”. Con esta fórmula del “no hay relación sexual”, Lacan liberó a Freud de su problema con el vocabulario de Fliess.

Bastaría tomar el ejemplo que Freud nos da de esta bisexualidad en el síntoma histérico: “Por último, también conocemos ciertos ataques histéricos en los que la enferma representa, simultáneamente, los papeles de los dos protagonistas de la fantasía sexual subyacente. Así, en un caso observado por mí, la enferma sujetaba con una mano sus vestidos contra su cuerpo [...] y con la otra mano intentaba despojarse de ellos [...]”. Es muy bonito. Freud nos muestra esta duplicidad de la posición histérica encarnándose en ese movimiento contradictorio: con una mano una mujer se esfuerza en sujetar sus vestidos contra su cuerpo y con la otra mano intenta despojarse de ellos. Encontramos allí lo que intenté resaltar en el texto de Lacan, la sustracción histérica en sentido propio. Por lo tanto, donde Freud sitúa la bisexualidad, allí podemos implicar en el fantasma de la histérica la posición por medio de la cual ella se identifica al hombre en su relación con la mujer, y sin que nosotros tengamos ninguna necesidad de recurrir a lo que sería su bisexualidad. Esta bisexualidad a la que estaría inclinada es una simplificación para el juego identificatorio que como tal es mucho más complejo.

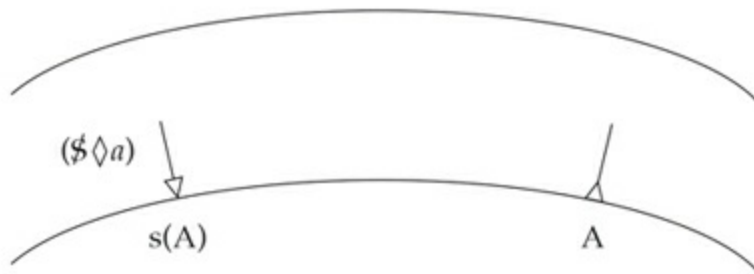
Hay otro texto al que los remito. Se trata de “Generalidades sobre el ataque histérico”, donde Freud trata de mostrarnos, bajo la forma del comportamiento histérico, una representación directa del fantasma por el cuerpo, una captura directa del fantasma sobre el cuerpo, en lo que él mismo llama una “pantomima histérica”. Hay aquí una expresión exacta: “La representación mímica del fantasma”. Representación mímica que Freud presenta evidentemente después de haber pasado por la elaboración significativa que impide una lectura directa del fantasma, pero que sería sin embargo el objeto mismo del análisis: descomponer este ataque histérico y encontrar allí implicado el fantasma que ella representa. También es el ejemplo que da de esa mujer en la postura contradictoria. Por medio del análisis se llegará a descomponer esta actitud, luego se percibirá que en el fondo hubo dos fantasmas conjugados: uno donde ella es la mujer violada y el otro donde ella es el violador mismo.

Voy a volver en el curso del año sobre estas construcciones freudianas, pero me basta aquí con marcar que, si tomamos estos textos como base, tendremos una doctrina simplificada del fantasma y de su relaciones con el síntoma: en el inconsciente nadan los fantasmas que son como los retoños de los sueños diurnos conscientes, y que se combinan y se manifiestan en los síntomas —la meta del análisis sería entonces volver conscientes esos fantasmas como causa de los síntomas—. Es una noción que sigue estando presente en Lacan. Incluso si tratamos, como Lacan mismo, de ir más allá de

esta posición, no veo cómo podremos evitar mantener íntegramente la validez de este punto de vista en un cierto nivel de la práctica.

De todos modos, es lo que está inscripto en el Grafo de Lacan. Si toman este Grafo ven que la puerta de entrada del piso superior se sitúa en el punto llamado “del Otro”, puesto que el único vector que conduce hacia arriba parte de allí y de ningún otro punto. Desde allí se inicia el único camino vectorializado del sujeto para alcanzar el piso superior.

Por el contrario, el punto de retorno de todo lo que es en ese Grafo el circuito propiamente inconsciente del sujeto se sitúa aquí, y tiene como último lugar inconsciente el fantasma en su escritura lacaniana:



Tienen aquí una cantidad de cosas que ocurren entre el punto de partida y el punto de llegada. El punto de llegada es donde se condensa todo aquello de lo que se trata en el inconsciente. El punto donde se engancha con el piso inferior —es lo que comentaremos— está escrito $s(A)$, y es por la combinación de estos dos términos que se desprende lo que hay que llamar “síntoma”.

Este esquema en sí mismo trata de dar cuenta de lo que se trata exactamente en ese texto de Freud, la penetración del fantasma en todo síntoma. En este sentido, podríamos formular esta proposición: “No hay síntoma sin fantasma”. El fantasma aparece como una condición necesaria para la producción del síntoma. Es el punto más clásicamente freudiano del Grafo de Lacan, plantear el fantasma como precursor del síntoma. En los términos mismos de Freud, es “el precursor mental inmediato del síntoma”, y en esta posición se sitúa sobre el Grafo de Lacan.

Sin embargo, el recorrido que hace Lacan es mucho más vasto. En el comienzo fantasma y síntoma están mucho más separados que aquí, porque el punto de partida de Lacan consiste en situar el síntoma en un orden de lenguaje, mientras que el fantasma se sitúa en el orden imaginario. Lacan encuentra constantemente como problema lo que para Freud aparece como una solución, porque no diferencia en ese texto sobre los síntomas histéricos lo que compete al significante y lo que compete a la imagen. Esto le permite establecer una continuidad entre la representación consciente y la represión de ese fantasma que comienza a dar su contenido al inconsciente. Para Lacan, por el contrario, la interpenetración de estas dos dimensiones, y precisamente la del fantasma y del síntoma, es problemática. Incluso, Lacan no deja de reformular este punto hasta el final de su enseñanza en diferentes términos.

La primera manera de hacerlo es partir de lo que Freud mismo señala del fantasma diurno. Es un descubrimiento del psicoanálisis: todo el mundo se cuenta pequeñas historias para sostenerse en la existencia, todo el mundo se pone en escena. El fantasma diurno llega a implicar el pensamiento común. Freud nos invita a mirar a los que caminan por la calle, cuando hacen pequeñas sonrisas y parecen estar un poquito en otro lado. Ocurre muy a menudo en la calle, pero como ahora hay autos, se producen choques. Cada vez que vengo aquí por la calle d'Assas, tengo la oportunidad de darme cuenta de esto. Es una calle absolutamente imposible porque ha crecido la circulación, y en los embotellamientos nos da la oportunidad de verificar que allí, en el sentido de Freud, la gente fantasea que está en otra parte.

Freud nos invita por lo tanto a observar que esto cubre incluso la extensión de las reflexiones promedio. Con la pertinencia que tiene, es un descubrimiento del psicoanálisis que fascinó a muchos analistas. Los psicoanalistas se fascinaron con las significaciones que se agitan en los fantasmas de los sujetos. Por otra parte produjo una gran confusión entre la dimensión propia de la pulsión –por ejemplo sadomasoquista– y la dimensión fantasmática. También condujo a los escritores católicos, hasta los años cincuenta inclusive –François Mauriac entre otros–, a considerar que Freud había llenado de basura el corazón del hombre, para retomar una expresión de Pascal que muestra bien que no se lo esperó a Freud.

¿Cómo se impone en primer lugar para nosotros esta posibilidad para el sujeto de situarse en su fantasma? En primer lugar como una representación, y en su carácter de compensación imaginaria parece ser exactamente un fenómeno del yo. Es lo que Freud hace valer. Por eso puede implicar allí el fantasma paranoico. El fantasma en definitiva es intrínsecamente megalómano. Evidentemente, el sujeto puede esconderse, no siempre ponerse en evidencia, pero intrínsecamente, el fantasma pone en escena un yo infatigable. Es lo que dice Freud. El fantasma como sueño diurno, comenta un “a mí nada puede ocurrirme”.

Por otra parte, allí trata de distinguir los fantasmas según el sexo. Dice que en las mujeres jóvenes el fantasma siempre es erótico. En los hombres, puede ser erótico y también puede ser un fantasma de ambición. Pero agrega que si consideramos cuidadosamente el fantasma masculino, se puede percibir que en definitiva el hombre hace eso siempre por una mujer y que, por lo tanto, también es erótico. Resumiendo, esboza allí una tipología bastante somera del sueño diurno.

Formas materializadas

Comprendemos inmediatamente cómo se traduce lo que Freud atrapa. Con el texto “El estadio del espejo”, Lacan entró en la cuestión del fantasma, es la matriz de todo fantasma. La imagen del cuerpo propio, en tanto está representada intrínsecamente por el otro, aparece como el principio mismo del fantasma. Para Lacan el narcisismo es el

principio que subsume todo esto –aun si no resistió para él durante mucho tiempo–, es una suerte de obstáculo epistemológico a la teoría del objeto *a*, en tanto resituado a partir de “El estadio del espejo”, que envuelve todas las formas del deseo. El deseo –aun aquel entendido al comienzo como deseo de reconocimiento y no como metonímico– está ligado intrínsecamente al cuerpo imaginario. Es lo que demuestra bien el juego perverso.

Entonces, ¿cómo formula Lacan en ese sentido la relación entre el síntoma y el fantasma? Cuando al comienzo pone de relieve el fantasma como crítica de la “majestad” del yo –majestad entre comillas, puesto que es también crítica de la subordinación al otro especular–, hace una correlación entre fantasma y síntoma tal como Freud nos dio su objetivo, pero no implica en absoluto al fantasma, en tanto imaginario, como causa del síntoma. No puede hacerlo porque sitúa por el contrario el síntoma a nivel de lo simbólico y considera que este nivel siempre tiene primacía sobre lo imaginario.

Se ve conducido a tomar de algún modo la dirección contraria a la de Freud en 1908. Se pone allí de relieve lo que encontramos en los textos de comienzos de los años cincuenta, antes de “La dirección de la cura...”, es decir que ciertamente hay una relación del síntoma y del fantasma que consiste en que el síntoma encuentra su material significativo en los fantasmas del sujeto, pero que esa relación no es para nada una relación de determinación entre el fantasma y el síntoma. Hay una relación del síntoma con el fantasma en la medida en que se disuelve la imagen de la unidad yoica, que vacila aquello en lo que se sostiene, en que está intrínsecamente en una aglutinación imaginaria y, al mismo tiempo, una desagregación, porque no está completamente integrada. El significativo se apropia de los elementos surgidos de esta desagregación, de esos elementos imaginarios, y los pone en función en la estructura simbólica –lo que hace que el fantasma aparezca como material del síntoma–, este último toma prestado al fantasma como imaginario elementos que desplaza y pone en función. Pero esta relación no es de determinación entre el fantasma y el síntoma. La causalidad del fantasma sobre el síntoma, que está implicada muy directamente por Freud, al comienzo es imposible para Lacan porque diferencia el fantasma como imaginario del síntoma como simbólico, y su esfuerzo durante años es mostrar en qué el símbolo prima sobre lo imaginario. Será necesario que en el final –y no se trata de eso aún en el Grafo– termine por formalizar lo real en el fantasma para poder darle esta causalidad sobre el síntoma.

Encuentran lo que formalizo aquí, por ejemplo, en la página 169 de los *Escritos*: “En efecto, es en la desagregación de la unidad imaginaria que constituye el yo donde el sujeto encuentra el material significativo de sus síntomas”. Es una frase que responde pero que, al mismo tiempo, contradice la letra del texto de Freud de 1908 sobre las fantasías histéricas en su relación con la bisexualidad.

El fantasma destituido allí de su posición de causalidad tiene en los comienzos en Lacan –y es lo que aún conserva la huella en su escritura del fantasma– una estructura de imagen que es lo opuesto de la estructura del lenguaje del síntoma. Por eso en la primera parte de su enseñanza casi no tienen doctrina del fantasma. La única doctrina del fantasma que tienen es la teoría del yo, la idea de que todo fantasma es en definitiva del

yo. Lo dice Freud: “Toda fantasía diurna es una fantasía que exalta el yo”. Es tal el peso del primer paso de Lacan –el inconsciente estructurado como un lenguaje– que el fantasma no aparece en un primer momento estructurado como un lenguaje, y que de algún modo fue dejado de lado por los alumnos de Lacan. Terminaron por darse cuenta de su importancia en la teoría de Lacan solo a partir del momento en que dijo que el final del análisis se jugaba alrededor del fantasma, alrededor del atravesamiento del fantasma. Evidentemente esto dejó asombrado a todo el mundo, comenzaron a preguntarse qué era este atravesamiento del fantasma. Pero hay que notar que es solo el fruto de un camino teórico y práctico extremadamente complejo, dado que el punto de partida de Lacan fue una subordinación del fantasma como imaginario.

Lacan fue a explicarles a los profesores de filosofía al comienzo, en 1957 en el texto “El psicoanálisis y su enseñanza”, que el síntoma estaba estructurado como un lenguaje. Es un texto que está destinado a ilustrar que no se comprende el síntoma si se lo considera simplemente como un signo, que no hay en el psicoanálisis correlación directa con tal trastorno del cual sería su manifestación, sino que está sostenido por la misma estructura que la del lenguaje, es decir por una distancia entre el significante y el significado:

$$\Sigma \rightarrow \frac{S}{s}$$

El síntoma como tal está escrito y por lo tanto puede ser leído –lo que significa que el síntoma se articula a partir del significante y no a través de la significación–. Evidentemente, allí también Lacan se separa de la posición freudiana. Freud nos dice sobre la histérica que sus síntomas dependen siempre de un fantasma, que un fantasma es una pequeña novela y que un síntoma condensa por lo tanto las novelas de la histérica. Quiere decir que en definitiva siempre hay una significación –porque una novela es eso– que causa el síntoma. Esto conduce a los analistas que se guían por esta orientación de una manera muy exclusiva, como los kleinianos, a contar otras novelas al paciente. Vemos que es una posición completamente diferente en la interpretación regularse por el significante del síntoma, en cuyo caso el analista se ve llevado más bien a producir sin sentido –lo que es una ventaja–.

Solo conservarán esto de la teoría técnica de Lacan, lo que ya es mucho. Pero evidentemente es contradictorio con la idea de que en el corazón del síntoma hay una pequeña novela, con la idea de que hay un significante que no quiere decir nada en el corazón del síntoma. No es lo mismo desde el punto de vista técnico. Esta valorización de la escritura del síntoma, que el síntoma no es una significación, pueden encontrarla en la página 426: “En cuanto formación particular del inconsciente, no es una significación [...]”. El fantasma no responde a la estructura simbólica $\frac{S}{s}$, sino a la estructura $a-a'$ del

estadio del espejo. El síntoma responde a la estructura saussureana y el fantasma a la estructura del espejo. Es lo que explica esta desvalorización del fantasma en esta primera teoría de Lacan.

Sin embargo podemos darnos cuenta de que, en definitiva, el fantasma está allí presente pero en un lugar donde no está aislado como tal en el texto de esa época. Para esta cuestión, les pediré que vayan a ver el texto “El psicoanálisis y su enseñanza”, que no se lee lo suficiente. Este fantasma está presente y Lacan no puede no reintroducirlo cuando se trata de la clínica, es decir cuando quiere animar para nosotros el sujeto del síntoma, cuando se quiere demostrarlo y hacerlo ver, puesto que hay que implicarlo en su fantasma. Incluso cuando Lacan no lo dice, lo hace, y no lo critico. Basta comparar el texto de “El psicoanálisis y su enseñanza” con lo que Lacan formula sobre los mismos puntos en “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo” –estas citas que les mencioné a propósito de la fobia, de la histeria y de la obsesión– para percibir que, de hecho, habla del fantasma cuando se ocupa de la clínica del sujeto.

Una vez que presentó el síntoma como estructura del lenguaje –lo que es una teoría general del síntoma–, Lacan se ocupa de hacernos vivir esto en la clínica. En ese momento no se trata solamente de los síntomas como estructuras de lenguaje, sino también de los tipos de síntoma y precisamente de las grandes estructuras clínicas, aquellas que elige poner de relieve, es decir la histeria y la obsesión. ¿Qué dice? “La neurosis histérica como la neurosis obsesiva constituyen una suerte de respuesta a una pregunta fundamental que se hacen los sujetos”. Hablé hace dos años de la clínica de las preguntas, por donde Lacan captó al comienzo las estructuras. Cada sujeto lleva una pregunta de la cual su estructura clínica constituye una respuesta. Es una fórmula aproximada de lo que vendrá luego –ya lo he puesto de relieve–, remitir las estructuras clínicas al deseo del Otro, es decir al Otro barrado. Antes de remitir las estructuras clínicas al deseo del Otro, Lacan las remitía –lo que está muy cerca de la fenomenología– a la pregunta del sujeto. Pero allí tenemos que vérmolas con la pregunta que se remite al deseo del Otro, y la pregunta puede escribirse por supuesto: Δ .

Lacan nos presenta allí las estructuras clínicas como otras tantas respuestas a una pregunta que en la histérica es una pregunta sobre la identidad sexual, y en el obsesivo una pregunta sobre su existencia. Lacan nos presenta de hecho el fantasma puesto en acto por esos sujetos, y es lo que llama con el término freudiano “pantomima”, que ya les he señalado. Estoy aquí muy cerca del texto, página 423. Cada una de estas estructuras clínicas, en tanto respuesta a la pregunta del sujeto, está sometida a la condición de materializarse en una conducta del sujeto. Es más o menos lo que dice Lacan. Es un tipo de frase que no se lee cuando se leen los *Escritos*, quiero decir que aparecen al lado de frases donde destella la estructura del lenguaje, el objeto *a*, el superyó obscuro y feroz. Esto es decir exactamente que la respuesta que constituye cada estructura clínica a la pregunta fundamental del sujeto “se materializa”, dice Lacan, “en una conducta del sujeto que en sí la mimetiza”.

Pienso que no es por azar que retoma el término freudiano de *mímica* que figura en el texto que les he mencionado, y que en este sentido, es como el pensamiento puesto en

escena. Dice Lacan: es una pantomima, es decir un juego mudo pero que “no por ello tienen menos títulos a esta calidad de ‘pensamiento formado y articulado’ que Freud otorga a esas formaciones del inconsciente más cortas que son el síntoma, el sueño y el lapsus”.

Esto quiere decir que en el mismo movimiento en que relega el fantasma como fantasma del yo a la dimensión imaginaria, se ve conducido a reintroducirlo en una dimensión mucho más eminente, es decir que está obligado a poner de relieve, dada su problemática de la época, lo que hay de simbólico en el fantasma. La dificultad se concentra en ese término “pantomima”. Es mudo y sin embargo articulado a la vez. Lo dice de manera muy linda cuando nos habla de las “formaciones más cortas”, porque de hecho lo que va a implicar –lo verán en la continuación de la página– es toda la extensión de la vida del sujeto, y es allí donde el fantasma es más invisible.

¿Qué estamos habituados a hacer en el psicoanálisis? Atrapamos las cosas por ese fragmento en la experiencia analítica, por esas formaciones cortas del inconsciente que son el lapsus, el chiste o el sueño, a partir de las cuales tenemos una aprehensión. Pero lo que no vemos es la formación del inconsciente como larga, es decir aquella que implica lo que llamamos habitualmente “la vida del sujeto”. Hay un sentido donde el fantasma recubre esta vida, quiero decir es la estructura de esta vida. Esto hace valer el interés de la consideración de Lacan sobre Sade. Lo notable es que hace dos esquemas para Sade. Hace un esquema para su fantasma tal como está en su obra y un segundo esquema para su vida. Nos dice que en la medida en que Sade no fue incauto de su fantasma, en la medida en que Sade atravesó su fantasma, tiene lo correspondiente de eso en la lógica de su vida.

Cuando Lacan nos presenta sujetos cautivos de su fantasma, la estructura de su vida da entonces la mímica. Se corresponden exactamente. Dicho de otro modo, Lacan tanto en “El psicoanálisis y su enseñanza” como en “Subversión del sujeto...”, nos presenta con un solo trazo el fantasma y la vida de los sujetos. Y es allí que vemos menos que nada el fantasma. Es cuando está en todas partes –en todas partes en la pantomima del sujeto–.

¿Cuáles son las pantomimas que Lacan nos presenta? Son evidentemente las pantomimas fantasmáticas. Nos presenta la histérica y la obsesiva que concierne estrechamente a su manera de actuar. Noten que cuando Lacan lo retome más tarde en su “Dirección de la cura...”, irá directamente a la cuestión del acto cuando se trata de la formación de síntomas. Puedo remitirlos al texto, porque sin duda no tendría tiempo de llegar hasta allí hoy. Voy a terminar con esta pantomima, pero los remito sin embargo a la página 268 de los *Escritos* donde Lacan, una vez más, retoma los textos de Freud escribiendo dos páginas sobre la formación de los síntomas.

Lo dice con todas las letras –no soy yo el que lo hago hablar: “Aquí se sitúan algunas observaciones sobre la formación de los síntomas”. No pueden leer esto más que sobre el fondo del texto de Freud, y verán por qué Lacan implica inmediatamente el fantasma esta vez en la formación del síntoma. Esto señala que atravesó una línea completamente esencial entre esta página 434 y esta página 268.

Como de costumbre en él, los cortes son completamente invisibles. Hay autores que adoran decir cada seis meses que cambiaron completamente de teoría, que se equivocaron, y que ahora van a partir con nuevos aires. Pueden verlo en Bertrand Russell y también, llegado el caso, en Freud. Es el gusto por señalar su propio cambio de orientación. Lacan se desliza allí y es más que un artificio de presentación. En lo más profundo, esto sigue orientado en sus puntos esenciales hacia el mismo destino, incluso si cuando más tarde implique al fantasma en una posición determinante en relación con el síntoma, tengamos una nueva configuración.

Volvamos a la pantomima. ¿Cómo nos presenta Lacan la pantomima histérica? Nos la presenta en sus aspectos de comportamiento, esencialmente en sus relaciones con la Otra mujer –lo que justamente escapó a Freud en ese texto donde lo reducía a la bisexualidad–. Percibió bien que en la histérica, en este ataque, es susceptible de identificarse al hombre y que puede estar en el lugar del hombre, pero lo que hubiera podido pescar en este ejemplo, que merece verdaderamente ser un paradigma del ataque histérico, es que la mujer de la que se trata en esta postura precisamente es la otra mujer ofrecida al hombre. Es en este sentido, vean los términos mismos que Lacan emplea, que la histérica como sujeto femenino, significa para otra mujer una sumisión corporal haciéndola tomar, dice Lacan, “por los oficios de un hombre de paja”. Es lo que puede leerse en el ataque histérico que Freud nos muestra: la sumisión corporal. Presta su cuerpo a la otra mujer, y ella misma por este clivaje representa de este modo al hombre de paja del que se trata.

Esto se ve en un fantasma femenino que me sorprendió y que finalmente encontré más común de lo que yo creía, un fantasma mucho más complejo que aquel que se le atribuye al hombre y que es el de soñar con otro *partenaire* en el momento mismo en que él posee su *partenaire*. Podemos decir que es relativamente común e incluso popular.

No hay que creer que cuando se trata de histeria en el otro sexo, el garante sería que una mujer fantaseara con otro *partenaire*. Lo propiamente histérico allí es fantasear, no ser poseída por otro hombre, sino ser otra mujer que toma a este hombre y ofrecerse como otra, ofrecerle su cuerpo a un hombre como si fuera el de la otra mujer. Para algunos sujetos puede ser un fantasma necesario para obtener el orgasmo. Captamos allí esta posición de la otra mujer en lo más secreto del fantasma, en el fantasma como ensueño instrumental para el placer sexual. Fantasma muy escondido, evidentemente. Ni el *partenaire* ni nadie sospechan nada. Hace falta el análisis para que surja.

Entendemos en esta posición de la otra mujer en lo más secreto del fantasma, como entendemos, de manera patente, la pantomima histérica de la que habla Lacan. Y allí está la dificultad de situarlo porque, por un lado, el fantasma está en lo más secreto del sujeto y como su bien más íntimo –es ese recurso para extraer a pesar de todo placer contra la angustia del deseo del Otro– y, por otro lado, se despliega la pantomima de la intriga histérica que hace a lo cotidiano perfectamente perceptible del comportamiento del sujeto.

Ocurre lo mismo en relación con lo que Lacan, siempre en esas mismas páginas –son

las paginas 434-435–, nos presenta de la pantomima obsesiva. Estos términos que Lacan emplea aquí –*pantomima, estrategia, juego, tragedia*– y que nos muestran cada vez que implican una imagen, lo que él llama una imagen, un fantoche, un espejo– son otras tantas “formas materializadas” –es el término de Lacan– que muestran en este caso la presencia de lo que representa un doble imaginario, pero que muestran sobre todo que para un sujeto neurótico su deseo solo se sostiene a condición de estar en otro. Esto no hace más que decir que se presenta para él bajo una forma que le está cerrada. Este otro se presenta para él como desconocido.

Les he hecho hacer un pequeño recorrido entre Freud y Lacan y retomaré la vez próxima a partir de esta pantomima, o de esta tragedia.

24 de noviembre de 1982

1. N. de T.: Freud no utiliza el término *fantasma* sino fantasía. Lacan utiliza el término *fantasma*.

V

Clínica del A

Hoy vamos a dar un paso más en el abordaje del fantasma, en su relación con el síntoma, y voy a darles de inmediato la serie de tres términos que para mí organizan, o al menos constituyen la perspectiva de este curso. No es común poner en serie estos tres términos, pero ello nos permite decir que es revelador por el uso de los conceptos del psicoanálisis y justifica un tramo de la enseñanza de Lacan. Estos tres términos son: la represión originaria, el fantasma fundamental y el masoquismo primordial. Cuando escribimos esta serie nos damos cuenta de inmediato que estos tres términos siempre tuvieron vocación de estar juntos, al menos por el adjetivo que los califica en estas zonas del origen, del fundamento y de lo primario. Creo que si llegamos a anudarlos habremos hecho un progreso en la concepción de la función del fantasma, que Lacan ya ha hecho.

La musiquita del fantasma

Esta es la perspectiva del curso de hoy, y voy a tratar de llegar partiendo de este emblema de la histeria que nos dejó Freud y que podemos encontrar en la postura contradictoria que afecta a una histérica a la que él se refiere, y donde el sujeto mimetiza a la vez un atentado a su pudor y su defensa, su protección –pantomima de una mujer que con una mano hace el gesto de despojarse de su vestido, pero que con la otra lo sujeta contra su cuerpo–. Freud relaciona esta contradicción, puesta en acto, puesta en escena, con lo que llama un ataque histérico, con lo que sería para él el componente de todo fantasma: la bisexualidad –término que forma parte del legado de Fliess al psicoanálisis–. Solo podemos tomar este término de bisexualidad como la indicación de un problema. En este caso, es una manera de decir que es en tanto hombre, o al menos a través del hombre, que la histérica desea. En esta pantomima Freud recoge esta identificación masculina. Tenemos a Diana y Acteón en una sola persona, que a la vez desnuda y vela.

Freud llama bisexualidad al hecho de que es imposible situar el fantasma, no se deja dividir. Esta imposibilidad de dividir el sexo en términos de roles –la pantomima es un

asunto de roles– conducirá a Lacan a plantear su objeto *a* como asexual. Esta asexualización, traduciendo y encarnándose en roles, da esta figura atormentada donde la intuición de Freud ubicó el clivaje que nos designa.

Ese emblema de la histeria es lo que podemos esperar de una consideración de la pantomima de las estructuras, expresión que extraje la última vez de la enseñanza de Lacan. En este sentido es evidente que el fantasma se presenta para nosotros como un acordeón. En relación con un aspecto de su funcionamiento conceptual, el fantasma es la matriz del comportamiento, y de este modo abraza todo lo que es del orden de la acción de un sujeto. Cuando por el contrario, el acordeón está apretado, cerrado, tenemos el fantasma que se reduce a una frase, es decir el fantasma que nos presenta Freud en “Pegan a un niño”. Cuando tenemos que utilizar este término *fantasma*, nos balanceamos entre esta extensión máxima y esta reducción al mínimo, a lo que alcanza para hacer una frase portadora de una significación. Creo que ya he presentado este ir y venir en los cursos precedentes. Cuando se extiende y se cierra el acordeón, se produce una musiquita, la musiquita del fantasma.

Esta función privilegiada de ciertas imágenes, la narración en imágenes que duplica la existencia patente, la existencia aparente fue un descubrimiento de la práctica del psicoanálisis. Es un descubrimiento que Freud no presentó en nombre propio, y no solo porque en primer lugar llevó a Breuer a colaborar. Es evidente que esta reticencia que señalaba a propósito del fantasma –rasgo de estructura encontrado, puesto en evidencia por Freud y retomado por Lacan– es manifiesto también en Freud.

Por supuesto, allí tropiezan todos los ensayos de análisis de Freud. Ciertamente, nos informó sobre sus propias formaciones del inconsciente y sobre sus sueños. Se tomó a sí mismo como paciente en “Psicopatología de la vida cotidiana”. La recopilación de cuentos que figuran en “El chiste...” surgió del mismo medio discursivo en el que se sumergía Freud. Tenemos quizá una idea de los síntomas de Freud, pero no tenemos la menor idea de su fantasma, y esto pone un límite a todos esos intentos de análisis sobre su persona. Digamos entonces que este descubrimiento vino de los pacientes del psicoanálisis. En su conferencia de 1907, Freud incluso ve en esta narración constante que se hace el sujeto a sí mismo el origen de la creación y especialmente de la creatividad literaria. Ciertamente es algo que hoy se ha olvidado en beneficio de “La instancia de la letra...”, creyendo que la literatura se iguala al funcionamiento de la cadena significante. La tesis de Freud en 1907 es sobre el origen yoico de la literatura, pero antes de desmentirla como nos invita la modernidad de la creación literaria, habría que tomarla en consideración, en primer lugar, y ver que lo que se lee como literatura sigue estando determinado por su origen yoico.

Es otro problema diferente al de la literatura que no se lee, que es un continente nuevo, y que durante un tiempo ha tomado una parte importante de la edición en Francia. Presionados luego por las leyes del mercado, volvieron a la literatura del yo. Es evidente que deberemos avanzar a partir de la cuestión del síntoma y del fantasma hacia la sublimación que en este texto de Freud solo está esbozada.

La última vez me detuve en la cuestión de la formación de síntomas. Les señalé con

algunas citas rápidas que esta formación en Freud de 1907 a 1909 se remite al fantasma. Podemos incluso ser más precisos en este punto. Hay fantasmas que son, dice Freud, de entrada inconscientes, aunque en la mayoría de los casos, el fantasma es en primer lugar consciente: de entrada tenemos el ensueño diurno. Este fantasma no es un elemento simple. Freud distingue allí elementos que se refieren uno al otro por soldadura. Pone en juego lo que llama “autoerotismo”, es decir la satisfacción que el sujeto logra obtener de una zona erógena. Freud dice que luego esta satisfacción autoerótica es remitida por fusión a una representación que podemos llamar imaginaria. El fantasma consciente resulta entonces la soldadura de estos dos elementos heterogéneos.

Freud observó un cierto clivaje del fantasma, el hecho de que está compuesto por dos elementos heterogéneos. Por supuesto que no los llamó el $\$$ y el a , pero a partir de su idea de soldadura nos da una cierta idea de la fórmula lacaniana del fantasma: $(\$ \diamond a)$. Incluso diría que Lacan le dedicó algún tiempo a su construcción para encontrar lo que allí es casi el punto de partida de Freud, lo que Freud llamaba esta satisfacción surgida de una zona erógena es lo que Lacan reelaboró, siempre con la cifra a , como plus de gozar, como ganancia de goce.

El segundo elemento, dice Freud, es una representación de deseo tomada de lo que llama “el dominio del amor de objeto”. No debemos forzar las cosas para inscribirlo bajo la rúbrica del deseo, del sujeto barrado del deseo: $\$$. Dicho de otro modo, para Freud el acento está puesto de entrada en el carácter heterogéneo de dos elementos que están soldados en el fantasma. Si se quiere, es el estado nativo del fantasma.

Dice Freud que, correlativamente, hay luego una renuncia a la actividad autoerótica y represión del fantasma que pasa al estado inconsciente. Este fantasma que se vuelve inconsciente bajo ciertas condiciones, se impone con forma de síntoma patológico. De hecho, tenemos una narración del determinismo del síntoma, es decir una práctica erótica, luego la soldadura de esta práctica con representaciones que produce el fantasma como consciente, a continuación una renuncia a la actividad autoerótica seguida de una represión del fantasma y finalmente la posibilidad de que ese fantasma retorne bajo la forma de síntoma. A los ojos de Freud, esto es lo que justifica su definición del fantasma como precursor psíquico inmediato del síntoma. Voy a leer un pequeño pasaje del texto de Freud que es particularmente claro: “Las fantasías inconscientes son, de este modo, las premisas psíquicas más inmediatas de toda una serie de síntomas histéricos. Estos no son sino tales mismas fantasías inconscientes exteriorizadas mediante la ‘conversión’ [...]”. De este modo, queda anulado el abandono del onanismo, y alcanzado, aunque nunca por completo sino por aproximación, el último fin de todo el proceso patológico, o sea el establecimiento de la satisfacción sexual antes primaria. Al estudiar la histeria nuestro interés se transfiere pronto desde los síntomas a las fantasías donde surgen. La técnica del psicoanálisis permite descubrir en el enfermo, primero a partir de los síntomas, las fantasías inconscientes y luego hacerlas conscientes. Siguiendo este camino, hemos hallado que por lo menos el contenido de las fantasías inconscientes corresponde por completo a las situaciones de satisfacción sexual conscientemente creadas por los perversos. Si precisamos ejemplos de este orden, no tenemos más que recordar las

invenciones de los césares romanos, de una extravagancia solo limitada por el desenfrenado poderío de la fantasía morbosa. Los delirios de los paranoicos no son sino fantasías de este género, pero que se han hecho inmediatamente conscientes. Aparecen basadas en los componentes sádico masoquistas del instinto sexual y tiene también su pareja en ciertas fantasías inconscientes de los histéricos. También es conocido el caso – muy importante desde el punto de vista práctico– en que el histérico no exterioriza sus fantasías en forma de síntomas, sino en una realización consciente, fingiendo atentados, maltratos y agresiones sexuales.

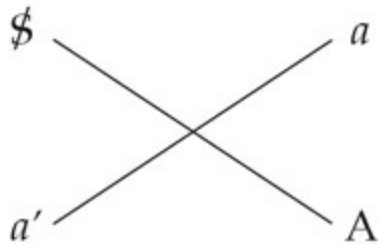
Esta tesis nos da la definición de lo que en esa época era un psicoanálisis para Freud, y establece entre el fantasma y el síntoma una continuidad causal. Si quisiera tomar términos kantianos desviándolos de su uso, diría que Freud nos presenta aquí el síntoma como la *ratio conoscendi* y el fantasma como la *ratio essendi* del síntoma. Solo que es al precio seguramente de no hacer ninguna distinción entre imaginario y simbólico. Esto va a pesar sobre toda la descendencia kleiniana. Conduce a considerar el inconsciente poblado de fantasmas que causan los síntomas.

Puse de relieve la última vez que en el punto de partida de su enseñanza Lacan plantea, por el contrario, una discontinuidad entre el síntoma y el fantasma. Adopta el punto de vista freudiano según el cual el fantasma pertenece al campo del yo pero, al mismo tiempo, lo separa del síntoma en tanto que se refiere al campo del inconsciente. Nosotros nos situamos en esa problemática y no en la de continuidad entre el fantasma y el síntoma. Por otra parte, no he partido de allí sino que, determinado por la enseñanza de Lacan, partí de una oposición fenomenológica entre el síntoma y el fantasma en la experiencia analítica.

Pues debemos desconfiar de una fenomenología inmediata. Por supuesto puedo presentar el fantasma y el síntoma como distintos en la experiencia analítica. Es creíble porque después de todo, si lo decimos frente a una asamblea de analistas, nadie se levantará para decir que es completamente diferente en su propia experiencia. Eso llegará tal vez, pero justamente no llega solo. Podemos ponerlo en la cuenta de la indiferencia, que efectivamente está bastante difundida en las mutuas exposiciones que pueden hacerse los analistas unos frente a otros, pero es más bien un compromiso clínico de mi parte oponer síntoma y fantasma, que llega más lejos que el relato de un caso que se tiene en tratamiento. Cuando se relata un caso, se habla en particular. Al mismo tiempo que uno se expone, el resto queda de lado. Uno se expone, evidentemente, a que alguien le diga que no es así como debe hacerse, se hacen tesis sobre lo particular. Es bastante diferente de hacer una tesis que se refiera a la generalidad de la experiencia. Esta fenomenología inmediata no es más que apariencia, porque, por supuesto, está estrictamente determinada por la discontinuidad establecida por Lacan entre imaginario y simbólico, y que repercute entre fantasma y síntoma.

Discontinuidad

Debemos producir la x de Lacan que está oculta en el esquema L, que había bautizado con la primera letra de su nombre. Ese esquema de hecho no viste más que una x . Pone al campo del yo atravesando el campo del inconsciente. No tenemos allí un esquema de continuidad entre el fantasma, que se produce en $a-a'$, y el síntoma, que se produce en $\$-A$, sino una discontinuidad y un atravesamiento que materializa la resistencia de lo imaginario.



En la primera parte de la enseñanza de Lacan, el fantasma es una resistencia imaginaria, incluida la del analista, que no confía más que en las significaciones que se desprenden del fantasma. Al mismo tiempo prepara lo que será la segunda problemática de Lacan a propósito del fantasma. Plantea con toda evidencia de manera esquemática la cuestión de la articulación del síntoma y del fantasma, es decir, saber hasta qué punto, en qué momento se produce el fantasma. ¿En qué punto viene a emerger en el significante? Esta problemática ya está prescrita por el esquema L, nada más que siguiendo esta forma imaginaria, esta incidencia que está allí atravesada de interferencia. ¿Cómo interfieren estos dos vectores? Alcanzamos inmediatamente la segunda problemática de Lacan. Por supuesto, en Lacan los dos vectores que interfieren cambian, pero siempre se planteará en términos de interferencia, al menos en la parte media de su enseñanza.

Por lo tanto, este esquema en sí mismo nos guía. Para que una imagen resulte prevalente para el sujeto –tomada del campo del yo, sobre el vector $a-a'$ –, es necesario que la cadena significante, que se extiende siguiendo el otro vector, se rompa en un punto. Lacan está en una problemática de discontinuidad y no de continuidad y, al mismo tiempo, esta discontinuidad se presenta bajo esta forma de atravesamiento y de interferencia de los dos ejes. Incluso cuando plantea que solo es determinante para el sujeto la cadena significante, para dar cuenta de la prevalencia de una imagen necesariamente se debe poner en juego una ruptura, una falla de esta cadena significante. De entrada, incluso concebido solo en su función imaginaria, el fantasma se refiere lógicamente para Lacan a la función del $\mathbb{A}$. Si entendemos por $\mathbb{A}$ el conjunto de los significantes, el fantasma está necesariamente articulado a la falta en el Otro: $\mathbb{A}$.

Este tipo de necesidad lógica es lo que aparece desde que Lacan tiene que dar cuenta de la prevalencia de lo que considera que es un elemento imaginario. Puedo darles un ejemplo con el superyó. Cuando Lacan acentúa ante todo su función de imagen obscena y feroz, ¿a qué la refiere sino a la ruptura de un eslabón de la cadena significante? Esta es la cita de la página 176: [...] “¿es decir de los resortes que, en el eslabón roto de la

cadena simbólica, hacen subir desde lo imaginario esa figura obscena y feroz en la que es preciso ver la significación verdadera del superyó?”. Una frase que está enteramente condicionada por el esquema L y que remite a la prevalencia de esta figura estrictamente imaginaria –que viene del fondo de lo imaginario– a algo que no es simplemente una figura de estilo en Lacan: “el eslabón roto de la cadena simbólica”. Es una manera de implicar la función que simplificamos como A barrado, usando imágenes. Lo que encontramos en otros lugares como la función del deseo del Otro en el fantasma, ya está tomado por Lacan en esta expresión del eslabón roto de la cadena simbólica.

Evidentemente, hay muchas maneras en que una cadena significativa puede romperse. Hay una ruptura especial de la cadena simbólica que se llama “psicosis”. La psicosis se produce cuando falta un eslabón diferenciado como Nombre del Padre. Y esta ruptura es correlativa de la prevalencia de una función donde reconocemos el superyó, un superyó cuya conminación lacaniana, ¡*Goza!*!, también se hace escuchar.

Y bien, en el fantasma ocurre lo mismo con una forma humanizada. En esa frontera de la psicosis y del fantasma las histéricas son locas. El fantasma está determinado tanto por una ruptura de la cadena simbólica como por una distribución que no hace menos presente, en el menor de los fantasmas, la figura del superyó y la función del goce. Por eso para hablar del fantasma, Lacan fue a buscar Kant con Sade, y su texto “Kant con Sade” está dividido entre el análisis del superyó y el análisis de la función del goce. En la psicosis, estas funciones están presentes pero repartidas de otro modo, lo que es mucho decir. Estas funciones están presentes en lo real. El fantasma es ese pequeño teatro privado de Anna O., y sabemos que también hay uno de Schreber. Simplemente, él no le da esa connotación. No pone allí la connotación de lo irreal sino, por el contrario, su certeza. Esta ruptura está en función en el fantasma. Pudimos observarlo cuando los desdichados discípulos de Lacan quisieron hacer equivaler el final del análisis como atravesamiento del fantasma a un momento psicótico. ¡No tiene nada que ver! Pero esos desdichados evidentemente estaban guiados sin saberlo por esta lógica. Podemos concluir que el fantasma puede ser para cada uno su grano de locura. ¿Por qué no? Por otra parte, Freud nos invita a ello cuando pone en serie los fantasmas del histérico y del paranoico.

Creo que aquí la tesis es general: la articulación del fantasma con el significante pasa por la puesta en juego del Otro como barrado, que es un lugar decisivo para la clínica. Cada vez que Lacan hizo cuadros clínicos –incluso si podía decir que la clínica es una cuestión de tipos de síntomas–, cada vez que puso en serie los tipos clínicos, lo hizo en definitiva a partir del fantasma. Incluso cuando parece hacerlo a partir del Otro, lo hace siempre a partir del Otro como barrado. Es la manera en que se distribuyen en los sujetos los modos de referirse al Otro barrado.

Cuando se hace una clínica a partir del síntoma, la hacemos por el contrario, a partir del Otro no barrado. Entonces es la clínica del sujeto supuesto saber, es totalmente legítima. Solo que allí no llegamos a desligar la clínica analítica de la psiquiátrica. La clínica analítica de la que desde hace tiempo buscamos la fórmula –Lacan nos lo ha machacado– es la clínica del Otro barrado. Puede parecer conductista por la razón que

Lacan mismo da en la “Dirección de la cura...”, es decir que el mérito del conductismo es tomar el partido de no comprender, y en este sentido hay una consonancia con lo que hacemos nosotros. Pues en el mismo punto en que la clínica analítica parece conductista es de hecho analítica. Evidentemente es el punto difícil de esta clínica. No es la clínica de lo que dice el sujeto a propósito de lo cual espera una interpretación. Habla sobre su síntoma porque demanda una interpretación. El síntoma en sí mismo es un enigma para el sujeto y llama correlativamente al sujeto supuesto saber.

Podemos quedarnos ahí en un análisis. Lo difícil es que el fantasma, por estar correlacionado a este punto de falta en el Otro, no es en sí mismo demanda de interpretación. El sujeto lo señala bien, porque no habla de él, o habla poco. Habla más quizá si escucha este curso, pero no dura mucho tiempo. En este sentido, evidentemente, esta reticencia está mucho más allá de la buena voluntad. Es un fenómeno de estructura.

Creo que esta tesis simple es verdaderamente la tesis central de la enseñanza de Lacan sobre el fantasma. Esto quiere decir también que hay un después, pero es por este sesgo que su enseñanza va a deslizar insensiblemente de la primera posición, que hace del fantasma un fenómeno imaginario, a la necesidad de ponerlo en función en la cadena significativa –lo que será su definición clásica: “El fantasma no presenta dificultad (dificultad teórica) en tanto imagen puesta en función en la estructura significativa”–.

Debemos admitir que en la época anterior a esa precisión, a este esquematismo renovado, hay algo borroso en la distribución entre el síntoma y el fantasma, especialmente cuando Lacan evoca la sobredeterminación del síntoma lo hace en los términos que Freud pone al día para el fantasma. Si Lacan no hubiera hecho luego la partición entre fantasma y síntoma, habríamos podido permanecer en ese campo borroso. Nos dimos cuenta retroactivamente por el avance de Lacan.

En “La instancia de la letra...”, vemos que el lugar está reservado al fantasma pero sin ponerse en evidencia. El síntoma, dice allí Lacan, es una metáfora, es decir, procede por sustitución significativa. Un significativo se sustituye a otro significativo –pueden ya reconocer allí el S_2 que vendrá más tarde– y es congruente con la emergencia de un significado. El + de la fórmula debe leerse como una emergencia. No como un + aritmético –aunque podríamos entretenernos haciéndolo–, sino traduciendo un franqueamiento de la barra:

$$f\left(\frac{S'}{s}\right) S \approx S(+s)$$

Cuando Lacan escribe que el síntoma es una metáfora, nos indica en qué para él podemos dar cuenta íntegramente del síntoma a partir de la estructura significativa. No se ocupa de saber si el fantasma es una frase pero, sin embargo, el lugar del fantasma ya está preparado en el lugar de la significación. Eso mostraría –si quisiéramos ir en esta dirección– cómo se distribuyen aquí el falo y el objeto a , pues lo que aquí es creación

poética se deja simbolizar en primer lugar. En efecto, la tesis de Lacan es que de una manera general la significación *como tal* puede ser simbolizada, que incluso lo está efectivamente por el falo.

Se han hipnotizado con esto como si fuera el *alfa* y el *omega*. Engaña incluso por esta función de *alfa* y de *omega*. Esa significación se deja simbolizar por el emblema de la histeria, por la mujer –lo vieron antes de Freud– que agita su velo justo lo necesario para sugerir, no para ofrecer.

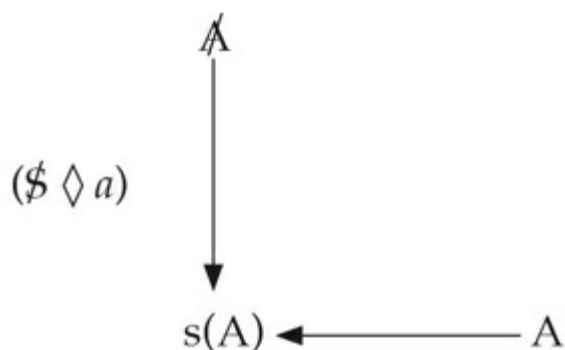
Y bien, esta simbolización de la significación deja una parte que no está simbolizada. Y en lugar de hipnotizarse –como se lo ha hecho a causa de “La instancia de la letra...” y de “La significación del falo”– sobre la simbolización por el falo, hay que ver que el acento de Lacan se dirige a la parte no simbolizada de la significación. No a la parte simbolizada que es el falo, sino a la parte no simbolizada que es objeto *a* –simbolizado mínimamente por la pura y simple letra *a*–.

Utilizar en la parte simbolizada el término de falo le dice algo a todo el mundo, desde siempre, desde mucho antes del psicoanálisis. Mientras que esta parte no simbolizada, Lacan la simbolizó por algo que justamente no dice nada a nadie: el objeto *a*. Solo se puso a decirles algo a los lacanianos. Tal vez en tres o cuatro mil años, si continuamos hablando del objeto *a*, no será de ningún modo propicio escribir la parte no simbolizada de la significación. Pero finalmente, por el momento, no estamos en eso.

Entonces, el fantasma como relación del sujeto con el objeto, si Lacan hubiera dispuesto en esa fecha del sujeto barrado y del objeto *a*, lo habría inscrito en el lugar de la *s* minúscula del significado, y eso nos hubiera dado una fórmula de la conjunción del fantasma y del síntoma. Solamente nos damos cuenta de que lo que diferencia de inmediato el fantasma de la significación es que el fantasma es una significación fija. No es esta amable significación que, a partir de que un significante se sustituye a otro, viene a dar los buenos días y se marcha, o por el contrario está retomada por los sujetos. Se trata más bien de una significación congelada donde hay una suerte de coalescencia.

Constituye un problema en el texto mismo de “La instancia de la letra...” para alojar el fantasma, porque esta estructura no permite distinguir el síntoma del fantasma como detención del vector del deseo. Este texto se atiene a decir que el deseo es una metonimia que se repercute, se vehiculiza a lo largo de una cadena significante, y que el síntoma es un punto de detención de esta metonimia –el arte del analista, el resultado de la cura, es volver a movilizar la metonimia deseante–. Evidentemente, esta oposición no hace valer lo que distingue propiamente la significación del fantasma de la metáfora sintomática.

Los he remitido la última vez al parágrafo de “La dirección de la cura...” donde Lacan aborda claramente en el 58, la cuestión de la formación de síntomas. Comienza así: “Aquí se sitúan algunos señalamientos sobre la formación de síntomas”. El señalamiento más sorprendente es que Lacan continúa presentándonos la relación del fantasma y del síntoma a partir de una interferencia, a partir de dos vectores, que no son ya lo imaginario y lo simbólico, sino que son –y eso me parece exacto en su simplicidad– el del deseo y el de la demanda. Es lo que encontramos en su Grafo, y se los transcribo aquí abreviado:



En lugar de poner dos vectores atravesados, los pongo en ángulo recto. En el punto en que esos dos vectores se cortan, pongo $s(A)$, arriba pongo $\bar{A}$ barrado. Luego, hacia la mitad del vector perpendicular, coloco $(\$ \diamond a)$. Tenemos allí dos ejes que no son los de lo imaginario y lo simbólico y que dan la fórmula del síntoma como resultado de la interferencia del fantasma sobre el mensaje del Otro. No voy a retomar los términos mismos del texto, les dejo la tarea de ir a mirar las páginas 268 y 269 de los *Escritos*. En esta presentación, el síntoma aparece sostenido, por un lado, por el sujeto supuesto saber pero, por otro lado, el deseo del Otro, por el sesgo del fantasma, se encuentra implicado allí también. En este sentido, el fantasma aparece situado en un más allá de la demanda.

Represión originaria

Es necesario que les explique simplemente los términos que están allí. Durante un tiempo, Lacan necesitó de esta referencia a la necesidad –referencia de la que no tenía nada más que decir, como no sea nombrarla como una función supuesta de lo real biológico–. Es una necesidad que, desde el momento que concierne al sujeto hablante, solo está allí para motivar su demanda. Cuando utilizamos el término “necesidad” finalmente es para poner en juego una falta que sería natural. Para eso sirven la referencia al hambre, la sed, etc. Permite poner en juego una falta que no hay necesidad de derivar, a la que se toma así. Esto explica que la máquina viviente necesite para mantenerse un cierto número de aportes. Ahorramos aquí el deducir la falta. El hecho de tener una falta así, que llega cuando la necesitan en su teoría, introduce la función del Otro que puede colmarla. Podemos contentarnos con eso. Funda una pareja: la del necesitado –como se lo llama al hombrecito– y la presencia que pueda colmarlo.

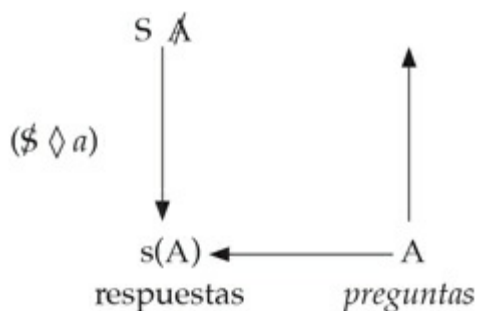
Evidentemente Lacan utilizó este esquema, pero lo abandonó haciendo valer que no había que descuidar el tercero presente en esta relación, es decir que esa necesidad está mediatizada por el lenguaje, o sea que hace falta hablar de la necesidad. Para eso no se necesita hacer discursos. Basta con estar a nivel de la oposición fonemática. Lacan se inclinó por el hecho de que estar mediatizado por el lenguaje cambiaba este dato inicial una vez que esta necesidad entraba en el circuito de una demanda al Otro. Cuando entra

en el circuito dominado por esa A, ya no tenemos un necesitado sino un pedigüeño, y se trata de otra lógica. Por el solo hecho de que el sujeto está en la situación de dirigirse al Otro, es necesario que hable su lenguaje. En este sentido, por la demanda el sujeto depende ya del lenguaje del Otro, es decir que ese lenguaje lo precede.

Por eso no alcanzo a comprender la prevalencia que se le quiere dar a las teorías del aprendizaje. Alguien a quien casi puedo llamar un amigo, el Sr. Vanejnort, que hizo ese libro tan útil que se llama *From Frege to Gödel* y ahora va a dedicarse a descifrar los manuscritos de Gödel, y bien, no alcanzo a comprender que alguien tan versado como él en las escrituras lógicas le otorgue un interés al aprendizaje, es decir a esta ilusión de que el lenguaje renace cada vez para un sujeto dado. Mientras que, por supuesto, el lenguaje preexiste de todas las maneras posibles, y no simplemente en las bibliotecas —él estaba de acuerdo en otorgármelo, porque allí están guardados los manuscritos de Gödel—. Están en microfilms y destinados a tipearse en una computadora. El lenguaje por lo tanto preexiste, no solo en las bibliotecas, sino también en las computadoras y en lo que Lacan llamaba el discurso universal. La problemática entonces no es de aprendizaje. Más bien sería saber cómo el lenguaje o el discurso universal captura al sujeto.

Voy a hacer un desarrollo sobre este punto para marcar que, dado que el sujeto de entrada se encuentra confrontado al lenguaje del Otro, su demanda ya está, como lo dice Lacan, “fechada por el Otro”, ya está formada y, al mismo tiempo, fragmentada por las exigencias de la cadena significante. En este sentido, la respuesta del sujeto a la demanda no se escribe de una manera diferente que la respuesta del Otro a la demanda que se le hace, y esto es lo que Lacan escribió $s(A)$ —significado del Otro—. Esto quiere decir que el sujeto solo tiene alguna idea de aquello que necesita a partir de la respuesta del Otro, es decir del recibimiento que el Otro le hace. Esto tiene su consistencia. A ese nivel podríamos suponer que marcha muy bien si el Otro sabe lo que necesitan. Evidentemente, no lo sabe más que ustedes mismos. Simplemente es supuesto saberlo. Este equívoco introduce a partir de aquí un circuito mucho más amplio que justifica el segundo piso del Grafo de Lacan.

La respuesta es un poco más complicada. En el Grafo de Lacan, a la derecha, tienen las preguntas y a la izquierda las respuestas. Hay una pregunta de A, y tienen la respuesta: $s(A)$. Arriba, tienen también una pregunta, y luego también una respuesta que pasa por el $\mathbb{A}$ e invierte los términos. $S(\mathbb{A})$ entonces es la respuesta a $s(A)$:



A la respuesta s(A) se produce como significación el sujeto supuesto saber, el efecto mayor de la respuesta del Otro a toda demanda. Toda demanda introduce por sí misma la significación del sujeto supuesto saber. El sujeto no puede encontrar como respuesta del Otro más que un “yo lo sabía”. Esto emerge también en la experiencia analítica con el famoso “yo ya lo sabía”, que no solo es un modo en que el paciente desprecia la interpretación artificiosa que el analista acaba de hacerle, sino el modo fundamental de emergencia del sujeto supuesto *ya* saber.

Lo que Lacan llama S($\mathbb{A}$) es otra cosa. Es el “nada que saber”. En relación con ese nada que saber –que es una de las maneras de traducir $\mathbb{A}$ – se inscribe el fantasma. Es una manera de explicar allí su prevalencia.

Estamos tratando de circunscribir cuál es el eslabón roto de la cadena significativa que da su valor al fantasma. En la psicosis, tenemos una teoría que dice que es el Nombre del Padre. Y bien, aquí situamos este eslabón roto –en un primer análisis– diciendo que es un defecto de saber en relación con el sujeto supuesto saber. En este sentido, el fantasma es un resumen. Es el condensado de todo el circuito de la estructura inconsciente. Interfiere con lo que sería sin eso la seguridad del sujeto supuesto saber. A través de ello, el fantasma está implicado en todo síntoma, porque lo sitúa como el resultado de la interferencia de la significación del sujeto supuesto saber con el fantasma.

Esto nos conduce a la tesis según la cual en todo síntoma el fantasma implica el deseo del Otro. No estoy lejos aquí de lo que Lacan explica en esas páginas 268 y 269. Si leemos con atención, vemos que hay allí un nudo, porque, por un lado, llama fantasma a la posición del sujeto en el lugar del deseo y, por el otro, al otro vector lo llama la respuesta del sujeto a la demanda.

Entonces, evidentemente, todo lector puede preguntarse por qué no escribe simplemente el fantasma así: ($\$ \diamond d$). Pero justamente es una escritura que Lacan no utilizó. Utilizó ($\$ \diamond D$) para la pulsión, pero no utilizó ($\$ \diamond d$) para escribir el fantasma. Este nudo, esta dificultad, solo será superado con la emergencia del objeto *a*, porque no tenemos razones para estar satisfechos –ya lo señalé– con una escritura de la pulsión solamente en términos significantes, y a partir de *Los cuatro conceptos fundamentales* al menos captamos bien que la relación con el objeto *a* es consistente. Entonces, podemos tener una perspectiva de lo que vendrá luego a partir de la interrelación de esas dos páginas.

El fantasma no suscita la demanda. El fantasma en el sujeto suscita su propio asombro. Incluso el sujeto se siente extraño especialmente en relación con su fantasma. No se siente totalmente extraño a partir de su síntoma, porque hace nacer de él una demanda al Otro, y esa demanda nos humaniza. Por el contrario, a nivel del fantasma el sujeto es más susceptible de sentirse inhumano. Está persuadido de que si se tuviera verdaderamente una idea de su fantasma, solo merecería el estatuto de desecho.

Allí el analista hace sentir una demanda. Haga lo que haga, está situado a partir de una demanda sobre ese punto. De hecho, su deseo está articulado a ello. El deseo solo se marca por la insistencia de la demanda. Lacan hacía equivaler los dos términos. Las personas se imaginaron que, por un lado, estaban aquellos que demandaban y, por el

otro, aquellos que deseaban. Es cierto que el que desea no pide permiso, pero verdaderamente es una interpretación del neurótico creer que demandar es forzosamente pedir permiso. La insistencia de la demanda da el testimonio del deseo, y en este sentido, no se acomoda al silencio. O bien se trata de un silencio que aturde, como aquel que Lacan hizo escuchar durante cuatro o seis meses antes de disolver la Escuela freudiana.

Poner en paralelo la función Δ y la función A es lo que permitiría justificar en la institución analítica misma la instancia llamada de la garantía y la del pase. La primera está fundada simplemente en el Otro completo. De allí que en esta función se sea prudente con las personas. La segunda está articulada a la función del Otro barrado. Tenemos allí una presentación de estructura. Si estas dos funciones pasaron de la Escuela Freudiana a la última escuela fundada por Lacan, es porque son dos funciones fundadas en la estructura misma.

Comprendimos, a partir de Lacan, que el sujeto como sujeto del significante estaba consagrado a su desaparición. Podemos decir que el \$ de Lacan vino como anillo al dedo, más allá de los analistas que, por otra parte, se resistieron más que los filósofos o que los críticos literarios. Estaban preparados para esto aunque más no sea por Mallarmé: la desaparición elocutoria del poeta. Todo el mundo estaba listo para desaparecer en la elocución. Lo que produjo una literatura que trató de liberarse de los límites del yo, y de ser una literatura del sujeto desaparecido.

Evidentemente está justificado por el orden significante. Pero entonces se concluyó que el sujeto había desaparecido de tal manera que Lacan estaba un poco atrasado cuando seguía hablando del sujeto e incluso del sujeto barrado. Luego de haber visto en él un adalid de esta nueva época, los filósofos comenzaron a impacientarse por el hecho de que Lacan seguía cargando con él al sujeto: puesto que está barrado, ¿por qué seguir hablando de él, por qué seguir utilizándolo? Aún nos queda el lenguaje que habla solo. ¿No dice usted mismo que el inconsciente es un lenguaje que habla solo? ¡Y bien, para nosotros también! El lenguaje que habla solo son las bibliotecas, y la escritura del síntoma, no pedimos más que escribirlo.

Si Lacan continuó conservando este sujeto barrado, es precisamente porque tiene la idea de que no se puede de ningún modo partir de la pura lógica significante, eso es de la idea del fantasma. Esto quiere decir que el lenguaje no habla solo y que la cadena significante no sigue girando sola de manera metonímica. A todas estas consideraciones que marcaron el estructuralismo literario y filosófico les faltaba el fantasma. Les pareció formidable el ombligo del sueño y que la interpretación significante pudiera continuar ramificándose hasta el infinito. Encontraron allí un vehículo para grandes tesis universitarias. En este orden de cosas, no hay razón, evidentemente, para detenerse. Es lo que hacen en sus tesis, hablan solos.

Si Lacan, por el contrario, mantuvo la función del sujeto barrado es precisamente porque la represión originaria tiene la misma estructura que la metáfora del síntoma. Es así como Lacan la introdujo cuando trató de reformular la represión originaria de Freud. La represión originaria es la metáfora primordial. ¿Qué quiere decir el sujeto barrado como no sea que hay un significante que empuja al sujeto debajo en relación con el resto

de una cadena?

S
—
\$

En este sentido, la represión originaria no es nada más que esta sustitución significativa primera de la que el sujeto no vuelve, como no sea trasmitiéndose bajo los significantes. No es la metáfora paterna sino la metáfora originaria –la metáfora por la cual damos cuenta de la idea de Freud: que hay una represión que nunca podrá levantarse–. Esto es lo que escribe \$: el sujeto está originariamente reprimido.

Solamente es necesario advertir que hay algo que complementa esta represión originaria. Lo que nos opone a los filósofos estructuralistas o a aquellos procedentes de esa línea, es que ellos están persuadidos de que la represión originaria se basta a sí misma, y que luego no hay más nada, nada más que el significante que se trasmite.

Es indiscutible, porque nunca vemos a ese \$, salvo porque existe el fantasma, es decir que al mismo tiempo que se opera esta metáfora, constatamos –retomemos un poco aquí el lenguaje del empirismo– que el sujeto queda fijado –digámoslo por ahora de este modo– a una imagen privilegiada. Si la represión originaria como tal es por definición inaccesible, y bien, lo que constatamos en el psicoanálisis es que la relación con el fantasma no es inaccesible. Esa es la maravilla: si la represión originaria es inaccesible, el fantasma fundamental no lo es. Y para tomar posición sobre este punto de una manera clara, diría que el fantasma fundamental es lo que responde a la represión en tanto originaria. En todo caso, es lo que trato de desarrollar aquí, encontrando los lineamientos en Freud y en Lacan.

Los límites de “La instancia de la letra...” pueden ser perceptibles en el análisis. Son perceptibles en la dirección de la cura. Por otra parte, Lacan no pretendió dar una dirección de la cura con “La instancia de la letra...”. Resituarse ese texto allí donde tiene su pertinencia no es criticar a Lacan. Lacan sabía lo que hacía cuando fue a presentar este texto en la facultad de Letras de París. Dieron buena cuenta de él porque lo han hecho funcionar desde hace casi treinta años. Lacan levantó el ánimo de la universidad literaria con esto. Pocas cosas tuvieron un efecto semejante. Por supuesto, encontró un punto de partida en Jakobson, pero si se empezaron a interesar por él en la universidad literaria es porque estaba el texto de Lacan.

Alguien como Roland Barthes, a quien admiro, y con quien tengo una gran amistad, no ocultaba haberse ocupado hacia el 57 de Saussure, es decir en el movimiento mismo en que Lacan tomaba esa cuestión. Y como esos movimientos de influencias sufren algunas vueltas, fui yo mismo a leer “La instancia de la letra...”, porque en su primer seminario en la Escuela de Altos Estudios, Barthes evocó este texto de Lacan al mismo tiempo que el de Jakobson.

Por lo tanto, es un texto que no estaba destinado a exponer la dirección de la cura

sino al psicoanálisis frente a un auditorio determinado. Era una consideración destinada a exponer la estructura del inconsciente que pide ser corregida, aquello que debe restituirse en relación con la conjunción del sujeto y de lo real. Lo que llamamos represión originaria, fantasma fundamental y masoquismo primordial, son tres modos bajo los cuales interrogamos esta conjunción del sujeto y de lo real, y que nos ayudarán a entrar en “Pegan a un niño”.

He hecho una preparación para la lectura de “Pegan a un niño”. No voy a hacer hoy esta lectura. Voy a comenzar la semana próxima. Allí llegamos a situar lo que permanece siempre enigmático en este texto de Freud, es decir que el segundo tiempo del fantasma nunca se rememora. El segundo tiempo, *soy pegado por el padre*, no emerge nunca en la cura.

Freud nos dice con esto lo suficiente como para que observemos que la fórmula masoquista que nos presenta, *soy pegado*, es correlativa de una represión definitiva, y nos pone sobre la pista de considerar que el masoquismo primordial, que es puesto en cuestión por Freud, es también relativo a lo que implica como originaria la represión inaccesible, de la que nos habla en “Inhibición, síntoma y angustia”.

Si avanzamos por esta vía, comprenderemos lo que Lacan pone en cuestión cuando habla de fantasma fundamental. El fantasma fundamental es lo que produce la conjunción –esta es mi hipótesis y les doy una pequeña idea– de la represión originaria y del masoquismo primordial. Nunca se pretendió atravesar la represión originaria. Esto constituye su especificidad. Por el contrario, la apuesta del análisis tal como la sitúa Lacan está del lado del fantasma fundamental.

En cuanto al síntoma, pueden notar que está ausente de esta línea. No hay propiamente hablando síntoma fundamental. Ya nos lo dice Freud. El único síntoma que podemos llamar originario es la represión.

Y bien, retomaré la vez próxima sobre este punto.

1 de diciembre de 1982

VI

Composición heterogénea del fantasma

Voy a entrar hoy en el nudo que anuncié la última vez, de la represión originaria, del fantasma fundamental y del masoquismo primordial.

Es divertido constatar que en algún sentido el itinerario de Lacan repite algo del de Freud sobre este punto. Lo que Lacan califica, e incluso descalifica como inercia imaginaria en sus primeros escritos –inercia que hace obstáculo o, de un modo más preciso, resistencia al pasaje del mensaje simbólico– viste de hecho el lugar de lo real, y lo podemos reconocer retroactivamente como tal. Lacan en esa época recurrió incluso a esquemas eléctricos para presentar la resistencia. Allí la inercia imaginaria solo cumplía la función de cortocircuito, que está totalmente relacionado con el primer optimismo de Lacan. Por lo tanto, hace falta todo el recorrido que he desarrollado aquí para reconocer la instancia de lo real, o al menos su lugar en esta inercia imaginaria, mientras que esta instancia de lo real es el verdadero valor de resistencia en la experiencia analítica.

Masoquismo y repetición

Freud descubrió y situó esta resistencia cuando puso en función al masoquismo moral. Vayan a ver el pequeño texto de Freud, “El problema económico del masoquismo”, texto de 1924 que forma parte de esta serie de la cual extraemos “Pegan a un niño”. El masoquismo moral es una explicación para una resistencia mucho más intrínseca que la que se puede atribuir al analista como retorno de su propia acción, resistencia y demanda. Cuando Freud sitúa el masoquismo moral, vale como la resistencia misma que presenta a la operación analítica, la adhesividad del sujeto a su goce enfermo. Ese masoquismo primordial es algo que solo encuentra su lugar en la enseñanza de Lacan luego de cierto tiempo, no de forma inmediata. Incluso en cierto sentido, el Informe de Roma implica, por el acento que pone en la función de la palabra y el campo del lenguaje, lo impensable de ese masoquismo, o al menos su exclusión.

Creo haber señalado ya ese pasaje donde el masoquismo, tal como lo sitúa Freud, no es satisfactorio para Lacan en la teoría. En la página 135 de los *Escritos*, evoca el

masoquismo primordial como “una noción caduca”. Por supuesto, allí no apunta directamente a Freud pero no deja menos de lado esta dimensión que Freud situó a partir de su segunda tópica –que es lo que permite situar ese masoquismo moral y que está hecha ante todo para dar su lugar al superyó–. La prueba de que ese masoquismo no encuentra ni fácil ni inmediatamente su inscripción en el movimiento que inicia Lacan con su Informe de Roma, y que encontrará su forma más acabada en “La instancia de la letra...”, es que Lacan lo trata en el mismo movimiento después del juego del *Fort-Da*, evacuando el objeto como tal, que, sin embargo, es el eje de todo este asunto. Solo sitúa allí el objeto como destruido por la acción simbolizante del sujeto, de tal forma que esta acción del sujeto, dice, “se vuelve su propio objeto”. Decir que el objeto bobina no cuenta para nada en el asunto es una manera radical de evacuarlo. Solo cuenta como destruido, de tal modo que la acción se convierte en su propio objeto que toma cuerpo en la diferencia simbólica, en la pareja de oposiciones del *Fort-Da*. El único objeto que Lacan reconoce en el asunto es en definitiva el significante mismo, es el *Fort-Da*. Y por ese sesgo el deseo se eterniza en lo que más tarde llamará la “metonimia significativa”. Aquí, evidentemente, se trata de una metonimia reducida al máximo, más bien repetitiva. Pero todos esos primeros análisis de Lacan toman esta oposición esencial como la entrada en el mundo del símbolo. A Lacan le era fácil utilizar esta referencia de Freud para demostrar una conexión del freudismo con datos de la lingüística estructural. Es una manera de decir que Freud anticipa allí esta lingüística, porque él mismo pone el acento en la célula de oposiciones fonemáticas.

Lejos de mí desmentir a Lacan en este punto. Solo señalo que, al mismo tiempo, lo que no está situado, lo que no está problematizado, es la repetición de lo mismo. Porque este ejemplo no abre al sujeto a una metonimia indefinida donde vendrían a sustituirse otros significantes. Por el contrario, tenemos allí una pareja mínima de significantes que presenta una cierta inercia simbólica, porque precisamente se repite como lo mismo.

De la misma manera que Freud llegó a situar el masoquismo moral solo después de un largo rodeo, Lacan llegó a promover el concepto de goce, e incluso de goces, lo que precisamente falta en los primeros análisis del *Fort-Da*. Basta con tomar el Lacan posterior y aplicarlo a ese Lacan anterior para ver de manera evidente lo que falta y aquello que avanzó en su enseñanza. El pegoteo del sujeto en el goce –goce que extrae de ese juego– deja de lado a la metonimia significativa.

Esta diferencia se hará perceptible cuando sigamos la conceptualización hecha por Lacan del principio del placer y del automatismo de repetición en la práctica de la interpretación. Claramente, en esa época, el automatismo de repetición se basta con una referencia puramente significativa. Lacan nos da el emblema en su esquematismo que acompaña el texto sobre “La carta robada”, con esos esquemas de *más* y de *menos* que se han vuelto verdades de Perogrullo de su enseñanza. Es una presentación del automatismo de repetición que está estrictamente hecho a partir de la pareja significativa. Allí se encuentra el cambio que introduce la consideración que consiste en que la repetición freudiana no es simplemente repetición significativa, sino repetición de goce. Acompañada de un esfuerzo de conceptualización muy perceptible en el Seminario,

porque no se relaciona en seguida de forma evidente.

Basta la pareja significativa que Lacan escribe S_1-S_2 para instituir el de-seo en sus condiciones de metonimia y abrirlo a su destino de sustitución. La menor formación del inconsciente, de los sueños, del lapsus, da testimonio de ello. Esto le da al deseo la “figura de pájaro celeste”, como dice Lacan. Pero debemos captar qué es lo que atrapa a ese deseo pájaro celeste, que es un descubrimiento progresivo de Lacan, y allí por supuesto se vuelve candente el problema del fantasma. No lo era antes de Lacan, no de esa manera. Se volvió candente solo porque Lacan en un primer tiempo forzó el acento sobre la dimensión significativa de la experiencia analítica, con la insistencia que constituyó su enseñanza. Lacan hace este señalamiento al pasar, y no dejo de inspirarme en ese dicho, es decir que insisto sobre el síntoma y el fantasma.

Precisamente, por haber despejado la dimensión significativa de la experiencia analítica, el fantasma fue constituido como un problema por parte de Lacan: ¿cómo puede ocurrir que el deseo esté, sin embargo, detenido, atrapado por una función situada al comienzo como imaginaria y que viene a interrumpir la metonimia de ese deseo? Esta interrogación, esta detención, no es un problema tan candente cuando se trata del síntoma, porque se puede dar cuenta a partir de su estructura significativa. Si situamos el síntoma como una interrupción del mensaje del deseo, lo que puede deshacerlo es una escucha justa y la interpretación. Cuando se trata del síntoma no excedemos esta dimensión significativa.

Haber despejado la dimensión significativa de la experiencia analítica constituyó como un problema el punto de detención que llamamos “fantasma” en la enseñanza de Lacan. Yo diría que continuó así casi hasta el final, y que es cada vez y a partir de una cierta fecha –que puede situarse– que se relanzó esta enseñanza.

Ya les he mencionado el primer modo de tratar este problema íntegramente en el registro imaginario, y cómo esta fantasmaticización hace obstáculo a la cadena significativa. En este sentido, la fórmula del fantasma sería la siguiente: $(a-a')$. Es la primera fórmula del fantasma en Lacan, que no la da pero que podemos reconstruir. Se trata de un fantasma cuyo principio es el estadio del espejo, y basta para dar cuenta de ello la teoría especular del narcicismo. Esto deja ver muchas cosas en la fantasmaticización, como por ejemplo, la inversión del sadismo en masoquismo. Todos esos aspectos imaginarios que infiltran el discurso mismo de Freud, incluso en “Pegan a un niño”, pueden situarse totalmente en la inversión, prescrita por esta fórmula imaginaria del fantasma: aquel que pega es pegado, aquel que devora es devorado, etc.

El problema del fantasma como tal comienza verdaderamente con la fórmula que Lacan conserva de este fantasma: $(\$ \diamond a)$. Allí el fantasma ya no está situado como fantasma del yo (*moi*), tal como está implicado en toda su definición anterior, que permite evacuarlo porque lo desconecta de todo lo que es del orden de la lógica que implica la palabra.

La segunda fórmula conlleva ya la paradoja de que el sujeto del inconsciente se encuentra situado en el fantasma. La tesis que soporta esta escritura es que el sujeto está presente en el fantasma como sujeto del inconsciente. Precisamente es lo que expresa un

corte teórico con el primer punto de vista. De entrada implica una composición heterogénea del fantasma. Lacan no se moverá de este punto. Encontrarán siempre la juntura entre una función simbólica que solo puede deducirse de la cadena significativa, la del $\$$, y una función imaginaria. A esa dimensión se referirá Lacan durante mucho tiempo con respecto al objeto a que figura en la fórmula. Lo que cambia entre estas dos fórmulas no es el objeto que continúa siendo un objeto imaginario y que implica que tengamos que vérmola con personajes imaginarios que son otros tantos dobles del yo (*moi*), sino que este objeto imaginario del fantasma toma su función a partir del sujeto barrado, que es una función simbólica, no a partir del yo (*moi*). Con un poco de esfuerzo y de insistencia podemos revitalizar esos tres pequeños signos, despertar la sorpresa: ($\$ \diamond a$).

Si bien para aquellos que trabajan todo el año los *Escritos* y los Seminarios se ha convertido en una escritura un poco gastada, debemos advertir la paradoja de esta escritura.

Es lo mínimo que hay que hacer para dar cuenta del hecho de que el fantasma que Freud nos presenta es ante todo una frase. Si nos quedamos en la primera fórmula de Lacan del fantasma –fórmula que he reconstruido: $(a-a')$ –, esta dimensión de frase sigue siendo imposible de situar. Por eso esta fórmula nunca fue evocada por Lacan en esa época, porque lo que tiene el monopolio de la frase es el eje simbólico. Esto ya es una indicación de que el fantasma no se deja aislar tan cómodamente en el eje imaginario.

¿De dónde viene esta fórmula ($\$ \diamond a$)? ¿Qué es lo que justifica que consideremos el fantasma como un fantasma del sujeto del inconsciente, del sujeto del significante, y no como un fantasma del yo (*moi*)? Un campo de la actividad fantasmática se deja situar perfectamente entre a y a' . No se trata de desmentir el esclarecimiento que aporta esta pequeña fórmula. El yo y su doble bastan para dar cuenta de un aspecto de la fantasmaticización. Se trata de otra cosa. Se trata de lo que Freud mismo aísla en “Pegan a un niño”, la función privilegiada de algunos fantasmas, la función fundamental que toman para un sujeto. Allí, todo lo que conlleva la reversibilidad posible $(a-a')$ no permite dar cuenta de ello. Hay que recurrir al registro simbólico para explicar la función privilegiada de algunos elementos imaginarios. Creo, en todo caso, que es en este sentido que Lacan busca situar el fantasma una vez que abandonó su primer punto de vista. El fantasma toma un lugar fundamental para el sujeto porque llama a colmar el agujero del sujeto implicado a través de la cadena significativa. Hay allí una solución teórica para situar el fantasma que tiene una gran elegancia y necesidad.

Función del sujeto

Ya he evocado que cuando Lacan situó el superyó como figura imaginaria lo remitía al eslabón roto de la cadena simbólica. Y les he señalado la conexión que hay entre esta ruptura de la cadena y la forclusión del Nombre del Padre en la psicosis. Me pareció

suficiente para indicarles cómo el fantasma depende del Otro barrado. Al Otro barrado responde el sujeto barrado. Es necesario ponerse de acuerdo sobre la función del sujeto, sobre lo que, en la función del sujeto, llama al fantasma.

Un sujeto sin fantasmas es impensable. El concepto mismo de sujeto del significante implica el fantasma. Precisamente lo olvidamos por la insistencia que puso Lacan en su definición del sujeto: está representado por un significante para otro significante. Es la definición del sujeto como sujeto del significante, del sujeto vehiculado en la metonimia que implica la sincronía significante, tomada aquí por el sesgo de la diacronía. Esta definición del sujeto hizo pensar que el sujeto se bastaba con su articulación a la cadena significante. Ahora bien, hay que dar al fantasma su lugar en esta economía, y es lo que Lacan hizo recordando que su descubrimiento era el objeto *a* —el objeto *a* implicado por la cadena significante y por la relación del sujeto con toda cadena—.

El descubrimiento de Freud propiamente dicho se traduce bajo las especies del sujeto representado por un significante para otro significante. Lacan eligió poner el acento en la formalización que da de lo que Freud abordó a partir del “Más allá del principio del placer” y de sus textos sobre el masoquismo en la segunda tópica, o sea que el sujeto del significante no se concibe sin su articulación con el goce. No es un agregado, no es un más, incluso si aparece como tal. No es un plus en la institución del sujeto. La institución del sujeto implica su goce.

A partir de determinado momento, podemos observar en la enseñanza de Lacan una reformulación constante de la articulación del sujeto, por una parte a la cadena significante, y, por otra, con el objeto *a*. Esto está retomado y transmitido por Lacan bajo formas elementales. En su Seminario titulado *La angustia*, se trata de la presentación de una suerte de división. Luego está la presentación donde utiliza la unión y la intersección tomadas de la teoría de conjuntos con los términos de alienación y de separación. Es también su teoría en el Seminario *La lógica del fantasma*.

Lo más sorprendente es que Lacan vuelve a repetirlo. Tenemos la reformulación del mismo problema con esquemas diferentes cada vez, año tras año, con una solución un poco desplazada cada vez. Como si la cuestión que sostenía esta enseñanza a partir de esa fecha fuera: ¿cómo articular la relación del sujeto con la cadena significante con su relación con el goce? Tal vez hay que precisar allí un punto. Lacan habló de “la función del sujeto”. Para él, el término “la función de” era una suerte de sintagma fijo que le permitía lanzar frases que improvisaba, no estaba tematizado. Solo lo estaba al pasar, cuando por ejemplo en “La instancia de la letra...”, Lacan escribe símbolos de ese término *función*.

Esto ha inspirado a algunos a hablar de “la función del sujeto” como si fuera del mismo orden que lo expuesto por Lacan. ¡No es para nada igual! Cuando decimos “la función del sujeto”, no implicamos que el sujeto sea una función, implicamos que funciona. Cuando decimos “la función del sujeto”, hay allí un deslizamiento que hace olvidar, anular uno de los elementos que es esencial para comprender la estructura misma del fantasma.

No hay función sujeto en Lacan. Sería mucho más simple si hubiera una. En Kant

hay una función sujeto, lo que es nuevo en Lacan es que no hay función sujeto sino la variable sujeto. En relación con lo que nos ocupa este año acerca del fantasma, diría que es un punto completamente decisivo y es lo que ya conlleva el sujeto barrado. ¿Qué es una variable? Frege ha elevado esta cuestión a un punto de perfección y hace que los lógicos sean sus deudores. Hace un año el señor Vanejnort, sin duda el mejor historiador de la lógica que hay, daba una conferencia en el Campo freudiano para retomar el punto de partida del concepto de variable. Tomamos por ejemplo una frase del lenguaje común, y hacer lógica esa frase consiste en poner un agujero en el lugar de uno de sus términos sustantivos. Cavar un agujero. Tenemos aquí este agujero en el lugar de *un niño*, y se deja el término *pegan*:

“..... pegan”

La operación que construye una variable en una frase del lenguaje común nos permite sustituir en este lugar a diferentes individuos. Podremos sustituir allí a todos estos términos: *un niño, una niña, un caballo, todos los individuos del mundo*. En primer lugar tenemos una frase completa que se basta a sí misma, pero en el momento en que hemos abierto en esta frase el lugar de la variable, se convierte en un enunciado incompleto que podemos completar con diferentes nombres de objetos o de personas. Hacer aparecer una variable en una frase del lenguaje común es estrictamente equivalente a instituir un agujero donde alojarse, donde podemos alojar a los individuos de un dominio. Es un agujero que solo tiene su valor porque no es un agujero absoluto sino que está localizado en una cadena. Hemos reducido aquí esta cadena a la palabra *pegan*, y eso basta. Ese agujero está situado en relación con el resto que no varía. Podemos abreviar ese resto que puede ser muy largo. *Pegan a un niño* puede ser el comienzo de una novela. Cada vez que aparece el término *niño*, pueden poner ese agujero. Dicho de otro modo, aquí el agujero de la variable solo toma su valor del contexto donde está alojado. La función es este contexto.

Ya han presentado este tipo de abreviatura en las fórmulas de “La instancia de la letra...”. Cuando Lacan les da la fórmula de la sustitución significante, $\frac{S'}{S}$, y cuando pone otra S fuera del paréntesis $\left(\frac{S'}{S}\right)_S$, esta S abrevia el contexto donde se produce esta sustitución.

“Un niño”

$\left(\frac{S'}{S}\right)$ S contexto

Precisamente vemos la variable entre esas dos sustituciones. Si en el lugar de *un niño*, ponemos *un muchacho*, responde perfectamente a esta fórmula –el resto del contexto significativo permanece semejante–. Precisamente hago aparecer el agujero de la variable cuando extraje el primer significativo, *un niño* y aún no puse el otro, *un muchacho*, que viene a ese lugar. El agujero de la variable aparece entre dos de esos significantes.

La realidad –tomemos este término– del sujeto barrado es su estatuto de variable en la cadena significativa. Cuando Lacan haga del falo una función en el sentido lógico, escribirá precisamente el sujeto como una variable que se inscribe y toma su sentido en relación con este contexto fálico. Es el punto más importante para retener: no hay función sujeto para Lacan, hay variable sujeto. Eso es el sujeto barrado. El problema, evidentemente, es que no nos damos cuenta de esta variable sujeto porque su lugar normalmente está ocupado por significantes. Solo se ve en el movimiento de esta repercusión significativa. ¡El sujeto, en relación con esto, se ha barrado!

Si el fantasma se introduce, ese es el momento en que solo podemos situar al sujeto entre los significantes que se sustituyen en ese lugar. Esto no quiere decir que esté entre los dos si hacemos un pequeño guión y un segundo guión. Esta variable solo aparece entre la sustitución, entre los significantes que se sustituyen. En este sentido nunca vemos ese lugar. No aparece. Solo se manifestó en el punto donde lo que viene a colmarlo no es un significativo sino el fantasma. En el momento en que el sujeto emerge como variable, es decir como agujero en el contexto significativo, un elemento heterogéneo en relación con el resto de la cadena significativa indica –y al mismo tiempo taponar– este lugar vacío. La escritura misma del objeto *a* lo conlleva. ¿Por qué creen que Lacan en ocasiones escribe el objeto *a* entre paréntesis? Lo escribe en el paréntesis de la variable. Esa es la función electiva de este objeto. Es ir al punto donde el sujeto falla en representarse. Ciertamente el sujeto es lo que está representado por un significativo para otro, pero cuando no puede representarse así, ocupa el lugar el objeto *a*. El objeto *a* no representa de ninguna manera al sujeto. Lacan había anunciado un seminario que no hizo sobre “Objeto y representación”. Todavía allí se mantenía en el mismo punto. Lo que no quiere decir que el objeto es la representación. El objeto no es un asunto de representación, puesto que ella es asunto del significativo. Con el significativo siempre estamos en representación. Por poner significantes estoy aquí en representación. El problema es que con el objeto hay un trazo de *presentación*. El objeto no remite a otro objeto. Por eso Lacan aborda el fantasma sadearno por el sesgo de la presencia, hay que saber entender esta presencia ella, viene al lugar de la representación, esto hace que nos desplazemos para dar cursos, por ejemplo. Podríamos imaginarnos prescindir de eso y grabarnos antes. Si no pasamos por esta construcción, terminamos por tener dificultades en la orientación significativa para dar cuenta de la presencia del analista en la sesión analítica. En la orientación significativa de la experiencia esta presencia del analista se torna un problema. ¿Por qué hace falta esta presencia? ¿Por qué eso no funciona en la dirección del significativo como tal? Es un problema que fue debatido por nuestros amigos kleinianos argentinos. Su problema era que la cuna del kleinismo se encontraba del otro

lado del Atlántico, y que a pesar de la extensión del kleinismo, había muy pocos argentinos que viajaban, por lo que grababan y enviaban cintas magnetofónicas. Podemos dejar una pequeña duda sobre el hecho de saber si eran análisis o controles, pero hace aparecer un límite de la experiencia, es decir que el análisis no funciona solamente por la representación significativa. Existe la dimensión de la presencia y trabajamos con eso, y esa presencia Lacan la da como la estructura misma de la relación analítica.

Esta relación está fundada en la presencia del fantasma. Esto es lo que conlleva el esquema de Lacan sobre el discurso analítico. Está fundado exactamente en eso. En este sentido, podemos presentarlo como una contradicción en relación con el punto de partida de “Función y campo de la palabra y del lenguaje”. Sin embargo no lo es, porque solamente ese punto de partida podía conducir a Lacan a este tipo de arribo. Les estoy dando una función muy general: la variable sujeto y , en este lugar, un elemento que no es significativo, un elemento heterogéneo. Lacan justificó así su escritura del fantasma ($\$ \diamond a$). En el momento en que el sujeto encuentra una falta en el significativo, una falta para representarse, llama a un elemento del registro imaginario para ocupar el lugar de la respuesta que falta.

Ya he evocado antes ese fantasma de una mujer cuando debe aceptar acostarse con un hombre, y es esto lo que responde exactamente. No tiene de ningún modo el fantasma de Schreber: “sería hermoso ser una mujer en el momento del acoplamiento”, porque por el contrario ella llama a otra mujer en su fantasma. Si la llamara en la realidad, se trataría de un caso clínico diferente. En el momento en que el deseo de su *partenaire* se concreta en “el acto sexual” –pongamos comillas porque no hay relación sexual sino relaciones–, ella apela a un doble imaginario. Entonces, tenemos allí el ($\$ \diamond a$), con un a imaginario, un doble, otra mujer –que no le fue para nada indiferente en la vida cotidiana a su *partenaire*– o, en todo caso, otra mujer que pudo tratar de seducir a su *partenaire*. Tenemos allí algo muy puro. Es un fantasma interesante porque es puro por su misma formulación. Esto evita incluso a esta paciente representarse como frígida suscitando esta imagen de otra mujer que goza en su lugar. Entonces no se queja de su frigidez. En este sentido, también debemos decir que el hecho de instalar este doble en su lugar le permite ausentarse. Es el principio mismo de su síntoma, levantar campamento, dejar caer. Eso le da el carácter que sus allegados le atribuyen, un gusto por la soledad que se deriva totalmente de aquello a lo que apela con la ayuda de lo imaginario. No puede representarse ante su *partenaire*, si ella tratara esto en la realidad, se pondría a buscar mujeres para su hombre. Podemos verlo. Pero, por el contrario, es celosa, y eso indica claramente que la escena es fantasmática.

De todo esto Lacan nos dio una fórmula muy precisa. Cuando el sujeto encuentra una falta en el Otro del significativo, cuando está ante una ausencia cabal de la garantía en el Otro, no encuentra el significativo que sería su nombre propio porque precisamente no hay nombre propio en el inconsciente que no esté destinado a deslizarse, entonces se necesita que el sujeto busque un elemento de otro registro diferente del registro significativo.

La primera posición en Lacan, aquella que aún está escrita en el Grafo de los *Escritos*, es que el sujeto apela al registro imaginario. La cuestión es saber si detrás de esta apelación a lo imaginario, lo que viene no es un elemento real. Lacan roza esta cuestión en el seminario sobre el deseo. En definitiva, es algo de su real a lo que el sujeto apela en ese lugar. Incluso es ese el operador que suscita para Lacan su Seminario de *La ética del psicoanálisis* –ese Seminario al que siempre dio un lugar especial en la continuación de su enseñanza, y que se vuelve explícito e insistente en relación con la reformulación de la función de lo real–. Se anuda a la cuestión que habría real en el fantasma. Incluso es una necesidad lógica. A partir del momento en que situamos el fantasma como respuesta a un momento de interrupción de la cadena significativa, o a un momento de falta en el conjunto significativo, la cuestión que se plantea es saber en qué registro se interpone el elemento heterogéneo. ¿Es imaginario? Es lo que parece en primer lugar. ¿O bien es real? Es lo que vendrá luego.

En este sentido es una de las versiones que podemos dar del “*Wo Es war, soll Ich weden*”: allí donde está el lugar ocupado por *a*, es allí donde se trata de advenir. Frase que Lacan retomó de “El yo y el ello” de Freud, traducida –en una traducción autorizada por la Princesa– como “El yo debe desalojar al ello”, y que él reformuló a lo largo de toda su enseñanza, con una obstinación completamente sorprendente, como lo hizo con el *Fort-Da* o con el estadio del espejo. En ese “*Wo Es war*”, al *Es* en cuestión –ese *Es* donde el *Yo* (*Je*) debe poder volver a ocupar su lugar– podemos llamarlo el *ello* escribiéndolo así: $Es = \zeta(a)$. El *era* del “Allí donde eso era” completémoslo con el *a* que le corresponde.

Esta conexión que doy como fundamental debe reactualizar para nosotros la escritura hecha por Lacan del discurso analítico. ¿De qué están hechos los discursos? Están hechos de la escritura, de la articulación del sujeto con el significante, sin olvidar su relación posible/imposible con el objeto *a*. Allí vuelvo a situar esta pareja a la que restituí su función el año pasado, la pareja alienación y separación –alienación del síntoma, separación del fantasma–, y también en términos freudianos es la articulación entre la represión y el fantasma.

$$\begin{array}{ccccc} \text{alienación} & S_1 & - & S_2 & \\ & \hline & \$ & \text{—————} & \diamond a & \text{separación} \end{array}$$

Saben hasta qué punto Lacan radicalizó esta relación inaugural del sujeto con el significante partiendo de la suposición de un sujeto que existiría antes del lenguaje, del discurso, y que tendría que encontrar allí su lugar, hasta esta posición –que llamo radical– de un sujeto que no preexiste de ningún modo al lenguaje sino que, por el contrario, está precedido por este, de tal suerte que en buena lógica hay que llegar a plantear cómo el

sujeto puede ser efecto de ello. En este sentido, hay una dimensión donde el significante es causa, y que Lacan trata de escribir también bajo esta simple forma:

$$\frac{S_1}{\$} - S_2$$

Esta escritura trata de situar –y difícilmente pueda pensarse en una lógica lineal– el advenimiento del sujeto como reprimido, trata de decir que no hay un sujeto que preexista a la represión, pero que fundamentalmente el sujeto comienza con su represión. Es difícil de explicar pero sin embargo es lo que conlleva el texto de “Pegan a un niño”, porque el primer tiempo del fantasma que expone está apenas constituido –es como un ensueño en la superficie de la realidad–, hasta el punto que Freud puede decir: “Tal vez ha habido allí experiencias que lo indujeron a dicha posición”.

Las cosas se vuelven serias allí donde faltan las huellas, el testimonio directo. Lacan nos lo trata de mostrar en el Seminario y en los *Escritos*. Evidentemente, podemos hipnotizarnos con lo que el sujeto demanda como aparatos mentales propiamente biológicos –Chomsky llevó las cosas muy lejos–. Pero, para Lacan, es una cuestión acerca de a quién se dirige. Hay sujetos porque uno se dirige a ciertos seres en el mundo como sujetos que pueden o podrán responder. En este sentido, lo que comienza en este esquematismo, lo primero es S_1 porque se da un lugar de sujeto al pequeño hombre. En el límite, si quisiéramos tomar las cosas por este sesgo y si llegáramos mañana a hablar así a los animales, y bien, quizá –no lo sabemos– eso podría producir efectos. Por otra parte, todo esto les hace hacer un pequeño esfuerzo de su parte cuando uno se dirige verdaderamente a ellos de ese modo. En todo caso, lo primero es S_1 , y el sujeto solo surge por el hecho de que uno se dirige a él.

Este sujeto nace bajo una forma singular, nace desapareciendo. Es lo que Lacan trata de decir. Hay que admirar los giros de su estilo que son allí tan simples como puede serlo para un tema parecido: “ello” habla de él, y ahí es donde se aprehende, y esto tanto más forzosamente cuanto que antes de que por el puro hecho de que “ello” se dirige a él desaparezca como sujeto bajo el significante en el que se convierte, no era absolutamente nada. Hay que ver lo que quiere decir “ello habla de él”, ese S_1 . Y, por el solo hecho de que se dirige a él, desaparece bajo el significante, es decir que deviene el hijo de Tal, que se identifica –se le propone una identificación–. En ese momento, es legítimo escribir $\$$: el sujeto desaparece bajo el significante en el que se convierte. Solo que el problema es que no hay un S integral que sería anterior a este $\$$. En todo caso en psicoanálisis no se lo encuentra. De lo que se trata aquí es de lo que encontramos en la teoría del psicoanálisis. No encontramos un sujeto anterior a la identificación. El problema es entonces hacer entender que el nacimiento del sujeto –son los términos de Lacan: “el sujeto nace”– no es el nacimiento del Otro. Retomo el título de la obra de nuestros

amigos Lefort: *El nacimiento del Otro*. No hay nacimiento del Otro. Ya se los señalé a Rosine y Robert Lefort, que están de acuerdo, pero creo que este título le debe mucho al editor que, habiendo leído a Lacan, no lo leyó lo suficiente. Si lo queremos, hay un nacimiento del sujeto al Otro –lo que puede llamarse por condensación *nacimiento del Otro*–. Pero fundamentalmente, el término esencial es el nacimiento del sujeto.

$$\frac{S_1}{\$} - S_2 \quad \text{—————} \quad \diamond a$$

Lacan lo pone en cuestión en su esquema, y por eso no pienso forzar las cosas dándoselos también como esquema de la represión originaria: este sujeto nace y, en el punto en que lo hace, nace como $\$$. Puede escribirse como se lo figuran, de este modo: *no es*. Podemos quizá tratar de encontrar en un juego de palabras lo que implica exactamente lo que Lacan escribió allí. Y la paradoja puede levantarse si piensan justamente en la variable sujeto, es decir que es completamente concebible nacer en tanto que desaparecido. Es como la variable en el contexto significante: nace en el lugar donde no hay significante.

—————()—————

Toda esta demostración de Lacan es la preparación a la lectura de “Pegan a un niño”. Esta posición implica que el sujeto es el efecto del significante. Pero sabemos que hay otra fórmula de Lacan que implica, por el contrario, el objeto *a* como una función de causa, y por supuesto es lo que tendremos que esclarecer. Pero podemos quedarnos –es legítimo– con este efecto sujeto. Le hizo falta a Lacan un poco de tiempo para agregar a esta concepción que domina los primeros años de su enseñanza un producto junto al efecto sujeto, el producto *a* minúscula. Es su manera de dar cuenta, en un solo esquema, de lo que, por un lado, es la relación con el significante y, por el otro, la función del fantasma, función que nos plantea problemas en la experiencia analítica.

La problemática de la identificación también es absolutamente esencial. De entrada constituye al sujeto en su *fading*, en su desaparición. Hay una variable sujeto porque existe esta identificación totalmente primordial. La cuestión es que no es la única. Los procesos de identificación no dan cuenta en absoluto del conjunto de la experiencia analítica. Es una deriva completamente especial considerar que el sujeto se limita a enumerar la serie de sus identificaciones. Se puede enumerarlas por completo sin alcanzar jamás su lugar de variable. Por lo tanto, cuando Lacan pone a la separación del sujeto en relación con la alienación, restituye de hecho su función a esta inercia imaginaria, como la llamaba al comienzo. Encuentra a la vez allí lo que conlleva como fijo el deseo inconsciente, como inimitable, para nada libre, y su conexión con el instante

del fantasma.

El segundo tiempo de esta construcción implica para el sujeto lo que Lacan llama una nesciencia, una nesciencia que se escribe así: “El sujeto no sabrá lo que es él por no ser nada más que el deseo del Otro”. Esto toma su sentido en lo que tenemos que desarrollar respecto del fantasma, porque el fantasma es esta función a partir de la cual el sujeto puede ignorar que no es nada más que el deseo del Otro. En este sentido esa frase de Lacan designa el fantasma en la ilusión de autonomía que le otorga al sujeto. También Lacan apela en sus *Escritos* a esta posibilidad original que hace que el sujeto se perciba como director y no como marioneta del significante. En este sentido en todo fantasma fundamental está oculta la articulación con el deseo del Otro, con el Λ .

Esto nos dice también qué es el atravesamiento del fantasma, puesto que se produce cuando esa nesciencia levanta un poco la punta del velo. El fantasma se atraviesa cuando el sujeto sabe algo de lo que es por no ser nada más que el deseo del Otro. Evidentemente es más complicado que darse cuenta de que el Otro no está, y cuesta mucho persuadirse de eso, pero eso no impide que desee.

El Otro no está, después de todo es una fórmula un poco gastada. Es divertido ver que hay gente que piensa asumirse fácilmente en la existencia, en el placer, en la fiesta con este *el Otro no está*. Lo divertido es que su símbolo es una A rodeada de un círculo que escriben para decir que el Otro no está. Evidentemente, sería más convincente si lo escribieran con una barra. Pero, en el fondo, este Otro no está no es en absoluto un principio de anarquía, es mucho más inquietante que eso. Es que el Otro desea y que ese deseo del Otro que soporta el S_1 ha sido parido. Lo peor es que no solo el Otro desea sino que fundamentalmente –cómo podría ser de otro modo– desea tu desdicha. Está oculto en todas esas bellas historias que se cuentan, y Lacan lo evoca en su texto sobre el fantasma: el Ser supremo en maldad. En este sentido, no se trata precisamente de una pastoral. El atravesamiento del fantasma es el momento en que se percibe este Ser supremo en maldad, que es otro nombre del superyó.

Me sorprende que después de un año que pasamos hablando sobre el superyó en la Sección Clínica, se continúe como si nada se hubiera dicho. Por un lado se teorizó y les pareció bien, pero fuera de eso se habla y se sigue considerando –y se trata de todo el mundo– que el superyó ante todo es un interdictor. Es como si nada se hubiera dicho en este sentido. El superyó no es en absoluto un interdictor. La interdicción es uno de sus subproductos eventuales –esta interdicción de lo que le haría bien al sujeto, su “verdadero” bien–. El análisis lacaniano de “Kant con Sade” demuestra el fantasma. El superyó está presente en ese fantasma – ¡y cómo!–. ¿El perverso –y esta es una pregunta fundamental– no tendría superyó? La tesis de Lacan va en sentido contrario, el perverso manifiesta precisamente una gran docilidad al superyó. En este sentido, sin duda Lacan no ha contribuido al conocimiento de “la génesis de las perversiones sexuales”, como se expresa Freud, pero contribuyó ciertamente al conocimiento de la perversión como tal. Quiero decir que el superyó también es la manera en que se llama al deseo del Otro en tanto que este Otro desea tu desdicha. El superyó es el nombre amable que se le da en psicoanálisis al Ser supremo en maldad.

Volvamos con más precisión al hecho de que el fantasma se encuentra en este lugar de la separación. Es lo que Lacan implica cuando dice de ese tiempo de la separación que “el sujeto experimenta allí algo diferente a los efectos de sentido que todo discurso le solicita”. Ya he intentado, en ocasión de mi Seminario, orientarme en relación con esta frase. Cuando nos damos cuenta de que se trata del fantasma, se vuelve mucho más clara, porque el fantasma, tal como lo plantea Freud, no es de ningún modo un discurso. Cuando Lacan dice “discurso”, aún no habla de sus cuatro discursos, entiende el discurso en tanto que puede continuarse. Un discurso supone la continuidad. Para Freud el fantasma no es un discurso, es *una frase*. Y tal como lo dice, cuando se interroga al sujeto sobre el fantasma, obtenemos una respuesta tímida: “No sé más –pegaban a un niño–”. Y bien, yo diría que este “no sé más” está verdaderamente ligado al fantasma. Lo que merecería que se cambie el título de este texto “Pegan a un niño” en nuestra manera de citarlo y que sea “no sé más”. En este mismo texto de Freud vemos emerger que el fantasma no es el síntoma, porque en lo que respecta al síntoma y a las formaciones del inconsciente yo sé más. La asociación libre está fundada en ello. Cuando el sujeto lo trae como un gran punto de interrogación, como un enigma, invitarlo a la asociación libre es invitarlo a constatar que sabe más, o a que la asociación libre le dé más. Por el contrario, al fantasma se liga a una proposición diferente, un “no sé mas”, que está en la pluma de Freud, la escritura de *A*, puesto que responde a un punto de falta en el saber del significante.

Si queremos leer “Pegan a un niño”, creo que hay que comenzar por el final, para desembarazarse un poquito de él. Este final, en efecto, siempre pareció al lector como un cabello en la sopa. Freud consagra el final, la sexta parte, a una polémica con Fliess y Adler. Pone en paralelo las dos teorías, la de la bisexualidad por un lado, la de la protesta viril por otro, y las descarta a una y otra diciendo lo siguiente, que no se explica de ningún modo, creo, sin este aparato que les recuerdo: “Es importante no sexualizar los motivos de la represión”. Vemos lo que esto quiere decir en el texto: ¿qué sería una sexualidad anterior a la represión? Una sexualidad anterior a la represión es lo que suponen precisamente Fliess y Adler. La tesis de Fliess es que todos los individuos son bisexuales. Cuando se trata de un hombre, lo que reprimió es su parte femenina, y cuando se trata de una mujer, es su parte masculina. La teoría de Adler es que los dos sexos quieren situarse en la línea masculina y que, por lo tanto, de todos modos lo reprimido es lo femenino. Freud hace notar que se trata de situar una sexualidad anterior a la represión, es decir orientarse finalmente en la sexualidad natural, biológica, de los individuos. Es también orientarse por los roles sexuales. Pero lo que Freud plantea, y que expresa en este final de su texto, es –punto donde Lacan lleva la cosa en los años 60– que el sujeto del inconsciente solo está constituido con la represión y que no hay que suponer este sujeto antes, con sus propiedades. Esto implica que lo correlativo de la represión no es la sexualidad en tanto que está repartida entre los dos sexos y que es la que se orienta por el objeto *a* en Lacan. Vemos que también Freud, a su manera, cuando dice que no hay que confundir las cosas, que no hay que mezclar la represión y los motivos sexuales, está en ese clivaje, en aquel que Lacan trata de articular. Ese clivaje

entre el orden significativo, donde hay que situar la represión, y su articulación –que permanece problemática con la aprensión de la sexualidad–. Esta es la problemática misma de Lacan. También es su problemática cuando nos enuncia alienación y separación: en primer lugar una lógica puramente significativa, pero donde se trata de saber cómo se inscriben, en un tiempo posterior, el organismo y sus partes. En este sentido, Freud aborda en este texto la orilla donde la represión originaria está ligada, concernida en el fantasma fundamental.

La próxima vez, voy a comenzar por los tres tiempos del fantasma diferenciados por Freud en “Pegan a un niño”.

8 de diciembre de 1982

VII

Transformaciones de “Pegan a un niño”

Voy a desearles felices fiestas para no tener que volver a este punto. Me pregunto si serán felices. No tengo ninguna razón para suponerlo, dado que durante este tiempo de vacaciones debo trabajar para terminar la redacción de un Seminario de Lacan. Evidentemente, no va a publicarse en lo inmediato. Tengo que dárselo al editor la semana que sigue, al comienzo de las clases. No le he dicho a nadie cuál era, salvo con una o dos excepciones. Si he trabajado convenientemente, les daré el título cuando comiencen las clases. Como es el último curso antes de Navidad, no quisiera terminar este trimestre sin haber abordado en su corazón el fantasma *pegan a un niño*. Entonces, voy a comenzar por ahí.

No sé mucho más

Les he dicho que el verdadero título de “Pegan a un niño” en definitiva era: “No sé mucho más - pegaban a un niño”. Esta corrección tomada del texto de Freud me parece esencial desde el momento en que captamos que lo que está en juego en esta prolongación es la función que Lacan escribió $\mathbb{A}$. Esta falsabilidad, esta puesta a prueba del Otro del saber, es correlativa del fantasma. La situación singular del fantasma en la experiencia analítica depende de esta conexión, hasta el punto que podemos metaforizarla escribiendo la fórmula del fantasma como soportada por el $\mathbb{A}$. Escribo así la fórmula *no sé más - pegaban a un niño*:

$$\frac{\$ \diamond a}{\mathbb{A}}$$

Cuando tenemos esta clave, se iluminan algunos puntos del texto de Freud. Esta cita: “no sé más”, pueden encontrarla en la edición francesa de la recopilación *Neurosis*,

psicosis y perversión. En la página 2465 (1) tienen la cita que dice que la confesión de este fantasma “cuesta gran violencia al sujeto; el recuerdo de su primera emergencia es harto inseguro y su investigación analítica tropieza con una resistencia inequívoca. La vergüenza y el sentimiento de culpabilidad parecen actuar aquí con mucha mayor energía que en confesiones análogas sobre los recuerdos primeros de la vida sexual”. En la página 2468, pueden encontrar finalmente la cita que dice que no se obtiene sino una respuesta pobre sobre este fantasma.

Freud emplea bien el término *resistencia* y al ser subrayado es lo que da cuenta de la dificultad que expone en “Análisis terminable e interminable”. También de esta resistencia en relación con el fantasma podemos esperar la salida de un análisis, y retomo entonces el texto de Freud así: “Análisis terminable en relación con el fantasma, análisis interminable en relación con el significante”.

La idea de Lacan de formular el final de un análisis implica que este objeto singular que es el fantasma –y que en términos mismos de Freud resiste al tratamiento psicoanalítico– también esté sometido al tratamiento psicoanalítico. Allí se sitúa este famoso pase que durante mucho tiempo se tomó absolutamente al revés de su ubicación en la enseñanza de Lacan y en la investigación de Freud. Entonces, estamos tratando de ceñir los contornos del abordaje freudiano de ese fantasma. Todos los lectores de Freud señalaron que insiste en la frecuencia de ese fantasma. El mismo da un testimonio extraído de su experiencia, porque hace esta contribución a partir de seis casos. Precisa, en la página 2467, que se trata de cuatro mujeres y dos hombres, y esta precisión tiene su importancia. Encontramos allí neuróticos obsesivos, uno extremadamente grave, otro de una gravedad moderada, un tercero que presenta rasgos de esta neurosis y luego histéricos: “Un cuarto caso era una franca histeria, con síntomas dolorosos e inhibiciones, y el quinto lo constituía un individuo que acudía al análisis a causa únicamente de cierta indecisión ante la vida y que no hubiera sido clasificado por el diagnóstico clínico general, o simplemente incluido entre los psicasténicos”. Pueden notar que Freud no dice nada del sexto caso. Aquellos que están a la pesca de los lapsus de Freud pueden evidentemente murmurar acerca de quién era el sexto caso.

El fantasma entonces es presentado por Freud, página 2468, como un “fenómeno típico”. De entrada lo presenta como transclínico. Desde el momento en que podemos encontrarlo idéntico en diferentes neurosis, no puede hacerse un diagnóstico a partir del fantasma. Esto ya es situarlo en un nivel distinto al del síntoma, es plantear que la clínica se basa –es la definición de Lacan– en los tipos de síntomas. Lacan no dijo que la clínica se sostenía de fantasmas típicos. Lo que está lejos de ser una proposición banal si vamos a buscar el término al que se le opone. Es un lugar que merece una reflexión, porque en otro sentido, el fantasma también es el principio de la clínica. Podemos presentar el fantasma como un modo de refugio en relación con el deseo del Otro –deseo del Otro que es otro modo de traducir Δ –. En este sentido, histeria, obsesión, fobia, aparecen como otras tantas modalidades del fantasma. Tenemos allí una posición esencial para despegarnos de la psiquiatría que se sitúa entre clínica del síntoma y clínica del fantasma. Pero dejo esto un poco a la espera, y me atengo al texto de Freud. En este texto el

fantasma se presenta como transclínico, y no solo a propósito de las neurosis, porque justamente la contribución de Freud tratada a partir de las neurosis apunta de hecho a las perversiones. El subtítulo de “Pegan a un niño” es claro: “Aportaciones al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales”. Dicho de otro modo, lo transclínico abarca no solamente las neurosis sino también las perversiones.

Avancemos paso a paso en este texto que, supongo, han leído. Habrán notado que el corazón de este trabajo, y lo que retenemos como válido para el sujeto como tal, se basa en la única consideración de los fantasmas femeninos. Página 2468: “Para seguir más fácilmente estas transformaciones de las fantasías de flagelación me limitaré a exponer las observaciones realizadas en sujetos femeninos, predominantes en el material del que dispongo (cuatro casos femeninos y dos masculinos)”. Solo después, en la continuación del texto, Freud toma en consideración la modalidad masculina del fantasma, y esto en relación con el análisis que hizo de los fantasmas femeninos. Vale la pena señalarlo para resituar el trabajo de Freud. De entrada él opone lo que llama: “La sabia superestructura del ensueño diurno”, que puede establecerse sobre este fantasma reconstruido. Pues en definitiva de lo que se tratará no es del enunciado *pegan a un niño* sino de *yo soy pegado* como fantasma reconstruido en el análisis.

Freud nos deja completamente inseguros sobre la cuestión de saber cómo fue o no operada esta reconstrucción en la clínica. Por el contrario, nos precisa que eso no fue rememorado. Es lo que él llama el fantasma reconstruido. Pero nos deja inseguros sobre la cuestión de saber en qué medida. No hay ninguna indicación sobre la modalidad según la cual el núcleo fundamental de ese fantasma emergió en la experiencia, más que una indicación negativa: no fue rememorado. Evidentemente, eso constituye una falta, porque allí podríamos captar su práctica del psicoanálisis. Para nosotros hay una zona de sombra. Hay que confesar que es lo más difícil de decir para el analista que trata de transmitir su experiencia. Lacan se comprometió en esta vía, y aun... de manera indirecta. Puso el proyector de tal manera en el atravesamiento del fantasma, que cercenaron – durante más de diez años en la Escuela freudiana– esta problemática de todo lo que lo inscribe en la experiencia del análisis, en la investigación de Freud y en su propia enseñanza.

Continuemos avanzando paso a paso. El término *génesis* figura en el subtítulo de este texto de Freud: “... génesis de las perversiones sexuales”. Es decir que este texto se inscribe en una problemática del desarrollo, pero nos damos cuenta también que la preocupación de Freud es la relación con el Edipo. Si hay génesis y desarrollo, hay también una problemática propiamente estructural, precisamente cuando Freud evoca la elección precoz del objeto de la niña al dirigir su amor sobre la persona del padre. Freud mismo dice que esta precocidad figura como un presentimiento de lo que va a venir luego en el desarrollo. “Algo como un presentimiento”, dice. Esto ya es simplemente indicar que la consideración del desarrollo no satura todo, y que estos supuestos estadios se parecen en algún sentido a sí mismos.

Notemos que trata esta génesis de las perversiones a partir de casos de no perversos y por la buena razón que él mismo señala en su texto: es raro que el perverso venga a

análisis. A partir entonces de estos no perversos –por supuesto se trata de una toma de partido–, intenta esclarecer la perversión a partir de la neurosis. ¿Qué intenta demostrar? Esa es su ambición y es lo que los analistas, luego, tendieron a olvidar. Busca demostrar en qué la represión está presente tanto en la perversión como en la neurosis. Este fantasma que Freud aísla en diversos casos lo considera por su precocidad. Hay una preocupación por situar cronológicamente. Sitúa su emergencia entre el quinto y sexto año “como un rasgo primario de perversión”. Se trata de eso: una perversión primaria que en este caso no es justamente polimorfa. Se trata de una perversión primaria que es monomorfa, porque se trata –no pasemos por alto el término– de un rasgo. No se está allí en lo total, sino en lo parcial. Aquí se articula la problemática que Karl Abraham llamaba “el objeto parcial” –ancestro del objeto *a*–. Los términos de Freud evidentemente pertenecen al lenguaje del desarrollo. Habla de este fantasma –rasgo primario de perversión– como de una fijación, y por supuesto entiende fijación del desarrollo o punto de detención de un elemento independiente. Esto le da la idea a los postfreudianos de que la meta del análisis es llegar a sintetizar lo que se independiza de ese modo del desarrollo normal. Para nosotros tienen otro valor. Consideramos precisamente que lo que se independiza no se vuelve a enganchar. Leyendo el texto de Freud, percibimos que la fragmentación de una pulsión sexual no aparece como total y que el fantasma no tiene en sí mismo nada para saturar una pulsión sexual total. Por el contrario, aparece como una elección extremadamente limitada en lo que compete a la realización sexual.

Freud hace la relación entre este rasgo de perversión en el neurótico y la perversión del perverso, porque llega a decir que en un sujeto puede quedar o bien en segundo plano como en el neurótico, o bien en primer plano y consumir toda la energía sexual del sujeto. Por lo tanto Freud pone en serie al neurótico y al perverso. Nos presenta allí una suerte de germen de la perversión que es lo que hay que introducir en algunas soluciones para que haya cristalización. Lo presenta como un germen que, en una solución favorable, puede poco a poco llegar a cambiar el conjunto de la actividad sexual del sujeto. Allí la ambición de Freud –y evidentemente no es para satisfacer al nivel de una prueba formal– es conducir a lo siguiente, que el complejo de Edipo es completamente estructurante tanto en las perversiones como en las neurosis. Es lo que él formula: “... sería muy importante saber si la génesis de las perversiones infantiles puede derivarse, de un modo general, del complejo de Edipo”. Esa es su ambición. Fundar la generalidad del Edipo, y por eso nos propone una lectura edípica de “Pegan a un niño” que consiste esencialmente en reencontrar en ese fantasma al padre. Freud sitúa la emergencia de ese fantasma a la salida del complejo de Edipo, en el momento en que el sujeto sale de la problemática edípica. Entonces, se ve llevado a formular que ese fantasma sería como el heredero del complejo de Edipo, como una cicatriz o un sedimento de ese complejo. Es una hipótesis totalmente esencial, porque justamente esta hipótesis lo conduce a postular una prehistoria del fantasma *pegan a un niño*. Freud tiene una cronología: sitúa este fantasma justo después del período edípico. Y la hipótesis es que ese fantasma es un resultado, el resultado de una historia que se sitúa en el Edipo. Hay que ver hasta qué

punto la cronología de la estructura es capital para Freud. Cuando se descompone este texto, cuando se busca el dato que permite a Freud proponer una historia del fantasma, este dato aparece como algo extremadamente tenue.

¿Por qué es importante situar el fantasma como heredero del complejo de Edipo? De eso se preocupa Freud en esta época: ¿qué es lo que el Edipo le deja al sujeto?

El verde paraíso de los amores infantiles

El heredero fundamental para Freud del complejo de Edipo es el superyó. Y es lo que nos hace preguntarnos cuál es el padre en cuestión en ese fantasma. En este sentido, quizá es demasiado decir suponer que es el Nombre del Padre. Hay otro aspecto que se revela si el padre del que se trata es un padre superyoico, es decir el superyó encarnado como padre. Es una cuestión completamente esencial porque Lacan, en su primera lectura de “Pegan a un niño”, pone en función el Nombre del Padre. Pero basta con superponer “Kant con Sade” sobre “Pegan a un niño” para percibir que tal vez haya que mirar de más cerca la identidad del padre en cuestión. El Nombre del Padre es lo que redobla al Otro –el Otro no barrado–. Por el contrario, el superyó tiene que ver precisamente con la barra, incluida la barra sobre el Otro. Esta doble lectura introduce algunas diferencias según sigamos una versión o la otra.

¿Cómo Freud hace entrar al padre? ¿Cómo encontramos en “Pegan a un niño” la puerta que se abre por donde entra el padre? Debemos verdaderamente buscarlo en el texto. ¿Dónde comienza la entrada del padre? Por eso Freud toma el fantasma femenino para comenzar. Es la niña la que le abre la puerta al padre. Freud lo llama la fase 1 del fantasma femenino – fase que va a indicarle la función del padre–. Supone ese padre introducido por la niña en el famoso tiempo 2 del fantasma, que queda siempre inconsciente. En el hombre, por el contrario, emerge conscientemente el personaje de la madre. Es el *soy pegado por la madre*, con una variación, por otra parte, sobre la localización de esta proposición. En el hombre, en la fase inconsciente del fantasma, Freud supone también un *soy pegado por el padre*. Freud solo obtiene al padre en el tiempo 1 del fantasma femenino. A partir de ese tiempo 1, infiere el tiempo 2 inconsciente del fantasma femenino y lo exporta al hombre, mientras que no hay en su experiencia tiempo 1 comparable. Vean el itinerario: del lado de la mujer, tenemos 1 y 2, y en el hombre, tenemos 2 y 2, sin el correlativo del tiempo 1. La demostración es tan tenue que lo que Freud obtiene como resultado llega a ser la causa de su reflexión. Obtiene que cualesquiera sean las variaciones que hayan entre hombre y mujer, el padre es una función que no se invierte: el padre está presente en el tiempo fundamental, tanto para uno como para otro, para el niño como para la niña.

Soy pegado por el padre está allí. Freud lo formula en su lenguaje y en itálicas: “*La fantasía de flagelación se deriva en ambos casos del ligamen incestuoso al padre*”. Esto dice Freud en la página 2477, y diría que estructuralmente es una rúbrica. Esto es lo

que él designa, para gran escándalo de la ilusión feminista, como la relación de los dos sexos con el falo. Por eso, el sujeto como tal está en tela de juicio en este análisis del fantasma –el sujeto independientemente de lo que constituye la diferencia sexual–. Por otra parte, funda que podamos en psicoanálisis hablar del sujeto, que haya algunos términos que valgan para los dos sexos. Esta repartición de los sexos –que no es simplemente imaginaria– no domina toda la teoría. Evidentemente podría ser una tentación, pero aún no se han lanzado verdaderamente en el inconsciente masculino y en el femenino. Se han ensayado muchas cosas para hacer algo nuevo. Dejemos por el momento la indecisión entre el Nombre del Padre y el superyó, pero este padre como falo en todo caso es un término al que se refieren los dos sexos en su función fundamental.

El hecho de situar cronológicamente el fantasma autoriza la hipótesis, dice Freud, de que el fantasma de fustigación tiene una prehistoria. Por lo tanto, esto relanza a Freud en la tentativa de reconstituir su desarrollo histórico, donde el enunciado *pegan a un niño* solo aparece como resultado. En esta tentativa de reconstitución, Freud aísla tres momentos.

¿Qué es lo que le permite en los hechos plantear el primer momento? Verdaderamente, nada de nada. Llega a extraerle al sujeto que sin duda eso comenzó siendo otro niño el golpeado. Extrae esta precisión extremadamente tenue, que se trata de otro niño, un *yo no*, un *no soy yo* –no está en el texto, yo lo agrego– un *no soy yo* que no toma como una denegación. Podría comparar el *no soy yo* al famoso *no es mi madre* con el que comienza el texto sobre la *Verneinung*, pero no lo toma así, no lo toma directamente como el testimonio de una confesión. Acentúa por el contrario esta diferencia, que no se trata de un niño indeterminado, sino de un niño al menos determinado por el hecho de ser otro diferente del sujeto.

Está el niño golpeado, ¿pero quién golpea? Freud señala entonces una pequeña precisión sobre el instigador. Verán por medio de qué frase trae al padre. Resulta claro que el padre es una función de estructura y que en la realidad de la experiencia solo hay indicaciones fugaces. Entonces, podemos considerar esto en dos vertientes. O decir que Freud solicita la experiencia, o por el contrario admirar que valore de ese modo un rasgo tan verdaderamente despojado. Esto es lo que dice: “La escasa información que tenemos de las enfermas en su primer relato –‘pegan a un niño’– parece, pues, justificada. Pero en cambio, hay otra cosa que puede determinarse con plena seguridad y siempre en el mismo sentido”. Cuando Freud dice: “puede determinarse con plena seguridad”, podría suponerse que se hace allí una pregunta. Sigo: “El niño maltratado no es nunca el propio sujeto, sino otro. [...] Esta (su fantasía) no es pues seguramente de carácter masoquista y nos inclinaríamos a considerarla de carácter sádico sino atendiéramos al hecho de que el propio sujeto no es tampoco el que maltrata al niño en la fantasía. Solo averiguamos que no se trata de otro niño sino de un adulto. En esta persona adulta indeterminada nos es luego posible reconocer inequívocamente al padre (de la niña)”. En este párrafo se sitúa la fundamental introducción del padre en el fantasma. Al mismo tiempo, estamos lejos aún de la forma *pegan a un niño*, donde

precisamente no hay padre, sino el *pegan* impersonal.

Les recuerdo las tres fases. La primera fase es: *el padre pega a otro niño*. Luego Freud, en el tiempo 2, implica una transformación de ese fantasma: “Esta segunda fase es la más importante de todas. Pero en cierto sentido podemos decir que no ha tenido nunca existencia real. No es jamás recordada”. La segunda fórmula es: *soy pegado por el padre*. Freud insiste diciendo que es una fórmula que nunca se recordó, sino que se construye —es una construcción del análisis—. En lo que respecta a la modalidad en que se realiza en la cura, solo sabemos esta indicación negativa. Finalmente, solo en el tercer tiempo encontramos el *pegan a un niño* que Freud da como la forma final de esta pequeña historia transformacional que él reconstruyó. En esta tercer forma, el sujeto desaparece de la escena. El sujeto ya no está presente. Freud allí es claro: “A las preguntas del médico, las pacientes oponen una absoluta ignorancia o se limitan a declarar que les parece figurar en la fantasía como simples espectadoras”. Creo que toda esta historia viene de ese “A las preguntas del médico”. Les recordé brevemente estas tres formas, y de un modo suficientemente sucinto, para que se perciba finalmente lo que constituye el hilo conductor de estas tres: el padre pega a un niño, yo soy pegado por el padre, *pegan a un niño*. El hilo conductor es el pegarse. El pegarse está presente en las tres fórmulas. Éric Laurent recordaba en una conversación los afiches del Club Méditerranée donde figuraban: ver, amar, etc., y evidentemente también pegar. Y bien, es un pegar de este orden, del orden del Club Méditerranée. ¿En qué ese pegar encarna una pulsión? En este caso, es claro que es un significante. En efecto, en el curso de este asunto, en el análisis de Freud, cambia de significado. Es lo mejor que podemos pedir para mostrar que algo es un significante. Y si implicamos allí a la pulsión, hay que ver que implica una cierta anulación de la demanda articulada.

Tomemos el primer tiempo del fantasma: *el padre pega a otro niño*. El análisis de Freud es simple. Parte de esta comunidad de niños. Que el padre le pegue a otro equivale a negarlo, a quedar privado de su amor. Después de todo, el hecho de pegar es un significado un poco aceptado. Por supuesto, se dice que *quien ama bien castiga bien*. Es seguro y, por otra parte, en el tiempo 2 del fantasma, Freud también pone en función este proverbio. Pero se cree que está aceptado que la significación de pegar a alguien pueda tener el sentido de no amarlo. Sin embargo, este significante *pegar* es susceptible de muchos otros significados, y de los más amorosos. Finalmente, Freud interpreta esta primera ocurrencia de este significante del lado de la negación del amor. Esto quiere decir que él amplía su fórmula, *el padre pega a otro niño*, con un *que yo odio*. *El padre pega a otro niño que yo odio*. Este *que yo odio* en esta fórmula es el significado de pegar —lo que implica: *solo me ama a mí*—. Allí Freud señala la precocidad de la elección de objeto y constata el presentimiento que ya anima a la niña y que teje su destino de mujer —destino prefigurado en el incesto—. Para evocar esta dimensión, Lacan recordaba a Baudelaire: “El verde paraíso de los amores infantiles”.

Volvamos al tiempo 2. Freud introduce directamente este tiempo 2. Lo hace en un párrafo: “Pero en cierto sentido podemos decir que no ha tenido nunca existencia real. No es jamás recordada ni ha tenido nunca acceso a la conciencia. Es una construcción

del análisis, pero no por ello deja de constituir una necesidad”. Solo tenemos para justificar esta introducción del tiempo 2 el término *necesidad*. Es una necesidad exactamente lógica, porque Freud no la apoya en ningún dato de la experiencia que nos comunique. En un texto tan minucioso –nos encontramos verdaderamente sobre unas cabezas de alfiler– esto tiene todo su valor. Entonces, el tiempo 2 es *soy pegado por el padre*, y en el texto está la búsqueda del significado de ese significante pegar en su contexto. Lo que debería significar, por supuesto, que el padre me odia, se trata del mismo significante que el precedente, también podría significar que yo me odio. Es la fórmula del odio de sí. Pero lo que Freud hace valer es que eso, al mismo tiempo, debe querer decir que el padre me ama. Dicho de otro modo, el significante, que en la primera fórmula tiene el significado de que pegar es odiar, puede muy bien tener en la segunda frase el significado de que pegar es amar. Para justificar que pegar puede querer decir ser amado, Freud involucra la regresión. Considera allí el pegar como un sustituto regresivo de amar. Pero finalmente, eso solo dice una cosa: la separación del significante en relación con el significado.

Si consideramos la tercera frase desde ese punto de vista, lo que es divertido, no hay más significado. Y Freud no inventa ninguno. Solo tenemos *se pega a un niño*, así de simple. En este sentido hay dos significantes puros. No tenemos tal o cual significado en cuestión, tenemos una significación que podemos llamar absoluta, es decir que no podemos alojar en ningún significado. *Pegan a un niño que yo odio*, y entonces el sujeto, al que el médico –Freud– le pregunta, mira, es decir que no está allí en una posición de introducir el significado porque el significado se introduce con la ayuda del sujeto. Este análisis sorprendente de Freud nos obliga a darnos cuenta de que estas formulaciones no son homogéneas. Son homogéneas en un sentido, porque tal como las presenta, son transformaciones. La segunda es una transformación de la primera, y la tercera lo es de la segunda. Por lo tanto, hay una serie que implica homogeneidad y particularmente una dimensión gramatical del afecto. Pero cuando estamos en la homogeneidad de la serie, lo que viene inmediatamente a la mente es que en el primer movimiento el que sufre es el Otro –es el sadismo–, y en el segundo movimiento el que sufre es el sujeto mismo, se trata del masoquismo. Para Freud, es un camino considerar que tenemos allí el ejemplo mismo de la conversión del sadismo en masoquismo, que son formas que se convierten una en la otra.

Este texto es completamente apasionante, cada frase puede tomar un valor extremo. Si prestamos atención hay que notar lo siguiente: esta primera fase formula una rivalidad imaginaria. Está construida, en definitiva, con la competencia de los hermanos y hermanas, con esta pequeña colectividad familiar que es muy importante y que tiene su lugar en el psicoanálisis. Me piden para la Formación permanente del Campo freudiano, formular algunos títulos para los cursos. Propuse un “Hermanos y hermanas”. Y bien, esto se trata por ejemplo a partir de “Pegan a un niño”. Hay otras indicaciones en Freud y en la experiencia, pero en esta primera formulación del fantasma, el padre pega a otro niño, se realiza por la mediación del adulto. Pero el motor allí es la interposición de un pequeño otro que hace pantalla. Cuando este otro, este hermano, esta hermana de quien

el sujeto está celoso se extrae de la formulación, eso cae sobre el sujeto mismo. En este sentido, solo hay que acentuar apenas lo que dice Freud para llegar a situar como tal al doble imaginario. Cuando se lo sustrae, cae sobre el sujeto. Este triunfo del sujeto mientras los golpes son dados a otro es una forma que conocemos. No solo en Lyon se va a ver el Guignol. En el Jardín de Luxemburgo aún hay representaciones con las que se encanta a los niños que vienen a ver a otro que es golpeado. En general hay un gendarme, está el Guignol y una pequeña escena de palazos. Todo está construido alrededor de los palazos. Allí tienen el ejemplo de lo que se encuentra rememorado por los pacientes de Freud. No quiere decir que el Guignol del Jardín de Luxemburgo pudiera ser una escuela de perversión, pero finalmente hay un aspecto muy industrial: verdaderamente se hunde a los niños en un Moloch. Están además en una atmósfera completamente recalentada, y los ven aplaudir a grito pelado cuando el malvado del asunto es golpeado –ese malvado que efectivamente es un doble del Guignol–. Pero no vayamos más lejos con los detalles del espectáculo. Trato de apresurarme para situar este texto de Freud. Esto hace que desde el comienzo del año pase un poco menos de tiempo criticando a algunos adversarios, pero, finalmente, no están tan lejos del espectáculo de Guignol.

El padre en cuestión

La culpabilidad por ese triunfo motiva el tiempo 2 para Freud por lo que conlleva: *solo me ama a mí* –que está un poco desplazado en relación con el simple triunfo imaginario–. Esto alarga un poco más la fórmula: el padre pega a un niño que yo odio, por lo tanto solo me ama a mí. Con “por lo tanto solo me ama a mí” el sujeto, en la reconstrucción de Freud, se siente culpable de este amor incestuoso. Nos podríamos preguntar si se trata propiamente allí de una metáfora. Cuando el pegar que quiere decir odiar se vuelve amar, ¿se trata de una metáfora? No verdaderamente, porque está en juego el mismo significante. Las sustituciones del significado no bastan en absoluto para constituir una metáfora desde el momento en que el significante sigue siendo el mismo. De entrada Lacan puso de relieve la presencia en este asunto del significante por excelencia que es el látigo, que como decía Lacan en los años 50, es el significante amo. Por otra parte, remitía a los jeroglíficos para ilustrarlo.

La primera formulación del fantasma tiene una carga imaginaria, y la segunda formulación pone en escena una relación totalmente simbólica. En cuanto a la tercera, como resultado no es simplemente un tope en el desarrollo de la genitalidad, sino que para el sujeto es un imposible de transformar, es la escena misma en la que tiene que sostenerse indistintamente en su deseo y en su goce fálico.

Entonces, ¿el padre? No es poco que el que esté en cuestión sea el padre de manera primordial. Decir que es el padre ya es en Freud una elección necesaria en su lógica. Decir el padre no es decir la madre. Solo en una forma consciente en el hombre Freud

implicará el soy pegado por la madre. Y bien, este padre que pega, dice Freud, ama y castiga a la vez. Freud no elige entre estas dos versiones.

Si quisiéramos estar en el género novelesco, lo podríamos comentar en las novelas baratas con un nudo entre erotismo y culpabilidad. El hecho de ser amado por el padre – amor del que da testimonio pegando al sujeto– implica la necesidad de un castigo. Erotismo y culpabilidad indican muy bien otra forma del fantasma también totalmente pura y que encontramos en la experiencia. Es bastante fugaz pero puede ponerse en relación con la fórmula *pegan a un niño*. Si no nos atenemos absolutamente a la idea cronológica, esta otra forma puede ser: *una mujer es cogida*. Si se la detiene, si se la fija, es lo que da la idea de la escena primaria. En *una mujer es cogida*, tenemos el erotismo y también la culpabilidad.

Podemos desarrollar todo esto a nivel de las significaciones. Erotismo y culpabilidad son significaciones. Ahora bien, la manera en que se sitúa el padre tiene todo su peso. Hasta el presente, podíamos contentarnos muy bien con situarlo como el personaje de la realidad, que también lo es. Pero se trata de un padre que no responde a lo que debería ser la relación edípica. Lo que justifica, entonces, ver un más allá del padre que es el Nombre del Padre.

En ese momento se introduce otra línea de comentario del *yo soy pegado por el padre*. Asimismo reproduce y comenta lo simbólico que hay en la primera formulación, en la medida en que es un acto, el acto de pegar, que hace caer al sujeto mismo. Esto introduce al padre en la segunda formulación, como la encarnación del orden significante como tal. Entonces este fantasma, que nunca se recordó y solo puede reconstruirse, que es irrecuperable por estar de tal modo hundido en la represión, se vuelve estrictamente correlativo de la represión originaria. En este sentido, comenta lo que propiamente es la escritura del sujeto barrado: $\$$. El sujeto barrado es también una manera de escribir *yo soy pegado por el padre* y escribir lo que necesita la inscripción significativa del sujeto. Comprendemos así aquello que hace a la radicalidad de este fantasma. Es lo que implicaba el primer comentario de Lacan sobre este tema y en ese momento introduce el sujeto en ocasión de la escena imaginaria del fantasma. Esto lo motiva que en el significante algo barra, pega (*bat*) y barra (*barre*), al sujeto, y produce su abolición. El sujeto es abolido en lo simbólico.

Por supuesto, se trata de un término completamente aproximativo. En el abordaje de Lacan del fantasma en esa época falta distinguir entre alienación y separación. De un lado puede implicar el Nombre del Padre: el sujeto es pegado como debe serlo. El *como debe serlo* es la necesidad propia del orden significante y, en este sentido, este fantasma es una puesta en escena de la castración. Por un lado entonces está la puesta en escena de la inscripción significativa pero, al mismo tiempo, hay que aplicar a este sujeto lo que evocábamos para el primer tiempo: el sujeto se vuelve por eso mismo un *nada de nada* – al que se le rehúsa cualquier consideración en tanto sujeto–.

Para ubicarnos allí y simplificar, hay que distinguir, en primer lugar, aquello en lo que el sujeto se aliena por estar marcado e identificado por el significante del amo, y en segundo lugar, que ese marcado conlleva, al mismo tiempo, una caída propia que Lacan

formula en ese *nada de nada*. Por un lado la fórmula *pegan a un niño* concreta la ley como tal, pero al mismo tiempo esta ley no se ubica sin separación, y esto es lo que conlleva el fantasma. Por lo tanto, la inscripción significativa es estrictamente correlativa de la caída del sujeto que captó Freud diciendo que había amor y erotismo. Esta caída conlleva también el goce correlativo de esa represión. La multiplicación misma de los sujetos –porque es un niño u otro, cualquiera portador imaginario del falo– es una puesta en escena de la ley como tal. Incluso la emergencia del sujeto impersonal *se* (*pegan* en español) es allí significativa. Verdaderamente, es el equivalente guignolesco de un *nadie puede ignorar la ley*.

Me vería llevado a ver también el correlato de la represión originaria. La prehistoria articulada que Freud nos presenta es exactamente esta diacronía que articula Lacan con los dos tiempos del fantasma. La alienación y la separación ocurren en términos de tiempos, de fases, que ciertamente no son cronológicos sino lógicos. Freud nos señala suficientemente que así deben tomarse las suyas.

Tomo “Pegan a un niño” como el texto freudiano que más nos acerca a lo que Lacan escribe con el nombre de “Posición del inconsciente”. Es la historia, la mostración de cómo el sujeto viene a nacer, a no ser (*naitre/n’être*). El precio de su inscripción bajo el significativo amo es que *a* minúscula se desprende y se vestirá con el fantasma. Es el fantasma fundamental para Freud, es el que nunca se hace consciente, nunca se imaginiza. Funda bastante y de manera significativa lo que Lacan plantea: el inconsciente procede de lo lógico puro, y es coherente con lo que fue a buscar en el bazar persa de la teoría de las clases – unión, intersección– para situar estos tiempos del fantasma.

En este sentido, en primer lugar, el sujeto de la representación está reprimido y, en segundo lugar, articulamos también la identificación primera al significativo “amo” –lo que quiere decir que introducimos a S_1 –, que encontramos escrito $I(A)$ en el Grafo de Lacan. A condición de no olvidar que lo correlativo de la identificación primaria y de la represión originaria es también el fantasma fundamental reconstruido por Freud con el masoquismo primordial que conlleva –y tienen allí algo con lo cual componer los discursos–.

El padre pegado no forma parte del fantasma. Esto pudo formar parte de la historia. Es lo que explica la influencia de la Revolución Francesa que hizo una época del mundo. No puede pensarse a la revolución francesa en paralelo con la americana. La revolución francesa consistió en que algo dio un giro y condujo a lo que Hegel señala como una caída generalizada del estatuto subjetivo.

¿Cuál es el padre que está allí en cuestión? Cuando Lacan introdujo al sujeto, consideró que este padre era fundamentalmente el Nombre del Padre, el padre, pero, más allá de él, la ley como tal que se imponía a lo subjetivo. En este sentido, “pegado” quiere decir “reglado”, significantizado. Hay una duplicación entre esta inscripción significativa y el hecho de que el sujeto al mismo tiempo no sea nada de nada. Decir que el sujeto es nada de nada ya es introducir su objeto *a*, que sirve precisamente para escribir el *nada de nada* y diferenciar las formas. En este padre podemos reconocer no solo el Nombre del Padre, sino también el superyó. El superyó, el Ser supremo en

maldad, es lo que castiga al sujeto. Cuando está en su propia lengua, ya está castigado. Hay que hablar un lenguaje castigado. Esto hace referencia a “Pegan a un niño”, el algo diferente del significante en la lengua. En este sentido, en este fantasma, el amor es una ilusión. Como en erotismo y culpabilidad, no es más que el velo de la culpabilidad. En la tercera formulación, el sujeto accede finalmente al cualquiera. Allí, efectivamente tenemos una sustitución de una x por otra x . Es aquello de lo que tenemos experiencia a partir del momento en que se tiene que hacer una fila. Por esta razón es que no creo que se hagan filas en los países del Este por falta de provisiones. Es una calumnia capitalista decir eso. Por el contrario, se hace fila en relación con el hilo de ese fantasma, con el aprendizaje que conlleva.

Evidentemente hay un problema con la histérica. La histérica, que se exhibe como juguete de su amo y desplaza un poco a este amo en la cuestión de los discursos. Demanda al menos que él se ponga a trabajar y que se tome la molestia. En la experiencia analítica, cuanto más se confunde el analista con el amo, más tiene que tomarse la molestia. También por una cuestión de economía no hay que hacer de amo con la histérica.

Retomemos la integración significativa del sujeto. Digamos que no todo está allí integrado. El error que se hace en relación con la psicosis es implicar la ausencia del padre, su carencia, como causalidad de la psicosis. En primer lugar hay que darse cuenta de que el padre de Schreber no estaba para nada ausente. Lo patógeno no era su ausencia, sino su presencia en tanto que se identificaba como padre real a la ley misma. El padre de Schreber nos da un modelo de lo que es operar la integración significativa absoluta del sujeto. Vean su libro, *Gymnastique de chambre*. Esto tiene una simple consecuencia, que su goce se vuelve para el sujeto estrictamente imposible de situar, y que por estar integrado de manera absoluta, Schreber precisamente no está identificado. La anulación del objeto a que conlleva este esfuerzo de integración absoluta en lo simbólico rechaza el sujeto en lo real. Con Schreber tenemos a un sujeto que solo está identificado por su goce. Lo que tiene algunas consecuencias a propósito del fantasma. Ese “una mujer es cogida” es su fantasma, y ese fantasma pasa a lo real.

Podemos diferenciar aquello de lo que se trata con la identificación. La identificación no es omnipotente. Cuando lo es, se destruye a sí misma. La identificación no puede nada con la pulsión. Por eso todas las soluciones que en la cura analítica están fundadas en la identificación dejan absolutamente intocado lo que respecta al objeto a . Así resume Lacan la segunda tópica de Freud: “Las identificaciones se determinan allí por el deseo sin satisfacer a la pulsión”. ¿Qué quiere decir esto tal como podemos retomarlo ahora? La identificación siempre es una identificación significativa, y todo lo tocante a esta identificación significativa no satura en nada lo que concierne a la relación del sujeto con el objeto a . La relación con el objeto no será transformada reforzando el S_1 , el significativo amo, o $I(A)$, la insignia del Otro, aplastando al sujeto. Lacan acentúa en relación con la división del sujeto que el sujeto está dividido de su deseo. ¿Qué quiere decir esto? El sujeto, e incluso el sujeto perverso, no sabe lo que desea. ¿Y entonces, qué es el fantasma? Y bien, es una respuesta. Propone una respuesta al sujeto sobre lo que él

desea. De algún modo su papel indicador: *esto es lo que deseas, he aquí cómo gozar*. De este modo el fantasma oculta la división del sujeto y del deseo, le oculta al sujeto que no sabe lo que desea.

El perverso se imagina que supera esta dificultad. Se imagina que esa es la liberación del deseo. Está listo para tratar de tomar de la mano al neurótico y conducirlo a los caminos del deseo. Pero su adhesión a su fantasma le oculta a él también que no sabe lo que desea bajo la forma de la voluntad de goce. Podemos darle su nombre: la voluntad de goce es el S_1 , es dominio. La separación del sujeto y del deseo se modaliza en la histérica con la cuestión de saber lo que quiere el hombre. Así formula su división del deseo. El obsesivo la modaliza de otro modo, con un no desear nada, es decir lo que sería la paz del deseo. En cuanto al perverso, se imagina que no hay represión. “Pegan a un niño” está allí para decir lo contrario, mostrando que toda la puesta en escena de este fantasma no se sostiene más que de la represión.

Evidentemente, el perverso está tan preocupado en su fantasma que, por lo regular, no se lo encuentra en análisis. Lacan decía que el análisis no había sido capaz de inventar una nueva perversión. Hay que saber entenderlo. La invención de una perversión no es lo mismo que el atravesamiento del fantasma. Quiero decir que en lo que a eso respecta hay que elegir. Quizá si se llegara a inventar una nueva perversión a nivel de la experiencia analítica, se podría prescindir del atravesamiento del fantasma. No estamos en eso.

Para terminar, quisiera poner de relieve lo que trato allí con “Pegan a un niño”, es decir la conexión de la represión originaria y del fantasma fundamental –cuestión que no cesó de plantearse a Lacan en el curso de su enseñanza–. Vean su célebre nota sobre la psicosis en los *Escritos*, donde implica en su esquema R la banda de Moebius. Simplemente voy a leerles el comienzo de la frase: “En tanto que representante de la representación en el fantasma, es decir como sujeto originariamente reprimido, que el \$ del deseo [...]”.

¿Qué dice Lacan en el comienzo de esta frase? Dice que el sujeto barrado en el fantasma figura allí como sujeto reprimido, como el sujeto de la represión originaria, y en tanto que representante de la representación. De allí partió Lacan para decir que lo fundamental en el inconsciente freudiano es el significante. No son las representaciones como imaginarias, no es la *Vorstellung*, es el representante, es el significante.

Lacan hace equivaler estrictamente en el fantasma el sujeto barrado con un significante barrado. Esa es la paradoja de la metáfora que constituye la represión originaria. En una metáfora estándar tenemos un significante al que se sustituye otro significante. Aquí, tenemos este significante del sujeto que se encuentra en primer lugar, en su estado de emergencia, como significante barrado. Lacan lo evocaba rápidamente al plantear que el sujeto, en definitiva, es equivalente a un significante en menos. En el fantasma funciona el sujeto originariamente reprimido. Esto da su valor al fantasma fundamental. El alma de la enseñanza de Lacan no es la acentuación unilateral del significante, sino por el contrario, la relación de la represión originaria y del fantasma fundamental.

Bueno. He terminado este trimestre. Los volveré a encontrar el próximo año a comienzos de enero.

15 de diciembre de 1982

-
1. Freud S., *Obras Completas*, Tomo III, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, p. 2466.

VIII

La ética del psicoanálisis

Les anuncié la última vez que si había trabajado convenientemente durante las vacaciones de Navidad les diría el título del *Seminario* de Lacan que debe ser publicado antes del mes de junio –título que siempre es objeto de especulaciones y cuya vivacidad demuestra, por una parte, el interés siempre vigente por estos Seminarios, algunos muy antiguos, y por la otra, el precio excesivo de las versiones llamadas piratas–. Demuestra de igual modo que en esas versiones piratas, aparentemente, no pueden orientarse bien. Decir este título supone por lo tanto que me otorgue a mí mismo un *satisfecit* por mi trabajo durante estas vacaciones, aunque este no haya tenido toda la intensidad y la serenidad deseadas.

Voy a decirles este título, que por otra parte alguien adivinó, y además quiero hablarles de este *Seminario VII*. En efecto, se trata de *La ética del psicoanálisis*. Trabajé a brazo partido –lo que no va a impedir, por supuesto, las correcciones que habrá que hacer en el futuro–. Lo corregí una vez más. Efectivamente, he pasado, haciéndolo, unos días muy intensos durante el mes de agosto. Por lo tanto, voy a hablarles hoy de *La ética del psicoanálisis*, cuya publicación podemos esperar antes del final del año universitario.

Publicación del Seminario

¿Por qué ese? Me ocupo para que la enseñanza de Lacan permanezca activa, para que no entre en el museo, si entrar en el museo quiere decir volverse inofensiva. Entonces, para mí es una publicación ofensiva. Hay que ver que la enseñanza de Lacan tiene todo para ser activa, porque es evidente, con cada aparición de un *Seminario* antiguo, que este es un precursor, y que incluso después de veinticinco años, no se tiene la impresión de que se haya ido tanto más allá. Por lo tanto, cuando se tiene el deber de publicar el *Seminario*, no hay que obstaculizar lo activo que esta enseñanza conlleva en sí misma. Esto quiere decir no entregarse tal como se los invita a operaciones de cubicación de esta enseñanza, a un cierre precipitado que permitiría deshacerse de ella.

Es lo que quería intentar, por ejemplo, tal editor americano que me pedía hacer un *Essential Lacan*, esto habría dado lugar a un volumen bien cubicado de mil páginas –se podría llegar hasta eso– y luego permitiría decirse, poniendo este volumen en la biblioteca, que ya está, que está empaquetado. Me daba como ejemplo un *Essential Piaget*. Debo decir que eso no hizo que me decidiera.

Por otra parte, no considero que puedan hacerse ediciones críticas del *Seminario*, ni comparando diferentes estenografías ni publicando tal estenografía considerada como la mejor ni incluso agregándole notas o referencias. He tomado partido por eso desde el momento en que inventé el estilo de esta edición. Lacan, por otra parte, lo aprobó y lo mantengo después de su muerte, aunque esta desaparición, evidentemente, cambia de manera palpable mi responsabilidad en la materia. En efecto, es el primer *Seminario* que no habrá podido ser leído por Jacques Lacan.

Esta toma de partido, que consiste en rechazar todo aparato crítico, la reafirmo con aquella de Heidegger para la edición de sus obras completas –Heidegger, quien murió en el 76 y que era una de esas raras personas, solo hay cinco de esas, de las que escuché decir a Lacan que los consideraba grandes hombres–. Dejemos a Freud aparte, con quien sus relaciones eran más complejas. Heidegger murió en el 76, y nos dejó muchos inéditos, porque se nos anuncia una edición completa de ochenta volúmenes. Él pidió, para gran escándalo de los eruditos alemanes, que no haya ningún aparato crítico de sus textos, que había que publicarlos como los inéditos. Esto implica, por ejemplo para *Ser y tiempo* que conoció trece o catorce ediciones, que no se encomiende a alguien para que dé todas las variantes de esta edición. Esto da lugar, actualmente, a una polémica sobre el tema: *pero finalmente, cuando Heidegger dio sus instrucciones, ¿sabía verdaderamente bien lo que hacía?* Sin embargo, es así como se va a hacer la edición de sus obras, porque él tampoco tenía la intención de que lo pusieran en el museo sino que su camino pudiera aún emprenderse sin ser banalizado por los cuidados oficiosos de eruditos minuciosos que se encuentran en abundancia.

Y bien, se trata de que las ediciones del *Seminario* continúen inscribiéndose en la actividad y la actualidad del psicoanálisis. Creo que es posible. Incluso es seguro. Los Seminarios de Lacan, y este en particular, que es el séptimo, fueron pronunciados delante de una asamblea que debía ser sensiblemente más reducida que la de ustedes aquí, y fueron seguidos, decía Lacan, en una atmósfera que se sostenía de cierta diversión, e incluso de cierta indisciplina que contrasta verdaderamente con lo serio de lo que dan prueba ustedes aquí. Es cierto que, como se trataba de una asamblea más restringida, podía ver mejor a aquellos que charlaban entre sí.

Estas lecciones de *La ética del psicoanálisis* fueron seguidas con cierto aburrimiento. Es una evaluación completamente singular a la que hay que darle todo su peso. Hay una pequeña asamblea que tenía el privilegio de escuchar *in tempore*, improvisado en gran parte, un texto que varios años después se difundirá en varios miles de ejemplares, y esto aburriéndose, pero yo diría ciertamente también con gran perplejidad. Por esta razón, leerlos nos da una oportunidad de ver quizá un poquito más lejos que en el momento en que fueron escuchados e incomprensidos.

El hecho de que ese *Seminario 7* salga a la luz editado es una retroacción que debe ser calculada. Quiero decir que la edición forma parte de la historia del sentido del *Seminario*. Hasta el momento soy yo quien ha hecho ese cálculo. Soy yo quien ha elegido los Seminarios a publicar y tenía la garantía de ser aprobado por Lacan. Ahora ese cálculo no está garantizado, pero aquellos que conocen los *Seminarios* que ya han sido publicados saben que Lacan se prometió especialmente velar por la edición de esta Ética, e incluso hacer un escrito. Lo dice al comienzo del *Seminario 20*: “Será quizá el único del que podría hacer un escrito”. Ahora sabemos que eso no ocurrió, y que el hecho de publicarlo es validar también la desaparición de Jacques Lacan.

Evidentemente, no hago un escrito del Seminario, lo redacto. Lo he llamado *establecer*. Es un ligero abuso que cometí al hablar de este modo del establecimiento del texto. Son palabras que se emplean en la edición cuando se trata de comparar, de recopilar versiones diferentes, para dar una versión que se supone la mejor. Aquí evidentemente es algo nimio, porque no hay original propiamente hablando. Entonces, cuento con que esta redacción establezca el texto –lo establezca también en la historia del movimiento analítico– y permita dar consistencia al discurso analítico, porque era la ambición de Lacan cuando autorizó y deseó la publicación.

El *Seminario 7* ocupa para Lacan un lugar aparte. Es una de las primeras razones para elegir publicarlo. Pero también porque para nosotros constituye hoy una advertencia que me parece de lo más oportuna. La orden del día en la prosecución del esfuerzo institucional de Lacan, fue entendido como una suerte de retorno a la clínica. Está muy bien así, a condición de que ese retorno a la clínica se acompañe recordando la dimensión ética de la experiencia analítica.

La ética no viene por añadidura en relación con la clínica. Por el contrario, en el horizonte apuntado por Lacan, la dimensión misma de la experiencia es ética, hasta el punto que en el *Seminario 7* hace ver la preocupación ética de Freud, incluida en sus textos que a menudo permanecen opacos porque no se ven allí más que esfuerzos por arreglárselas con la psicología y neurología de su tiempo, incluso en el *Entwurf*, ese manuscrito de un proyecto de Freud para una psicología científica, que volvió a salir en los años 50 y que data de los primeros comienzos del esfuerzo de Freud. Y bien, en ese texto freudiano, que es árido, la preocupación de Lacan era mostrar en primer lugar que la exigencia de Freud era ética. Por otra parte, es lo que él mismo no había puesto de relieve anteriormente. Evidentemente, eso es lo que aburrió a la gente en esa época. Ellos deseaban aprender técnica y clínica. En ese restringido auditorio, había una mayoría de analistas que esperaban eso de Lacan. Por eso, *La ética* se llevó a cabo –podemos sentirlo– no en una atmósfera de incompreensión –eso debía ser una cuestión más o menos todo el tiempo–, sino en un cierto desánimo del auditorio porque la reflexión se dirigiera a los objetivos del psicoanálisis, e incluso –pongámoslo entre comillas– a los “objetivos motores”. Porque este *Seminario 7* considera que la finalidad del psicoanálisis no solo es una cuestión técnica, sino ante todo una cuestión ética.

Por supuesto, Lacan luego hizo las cosas más operacionales en lo que concierne al final del análisis. Es una palabra que él subraya. Lo volvió más operacional, lo que

siempre puede prestarse a una interpretación puramente técnica. Cuando da cuenta del final del análisis a partir del atravesamiento del fantasma, se expresa, por otra parte, en términos que son evidentemente más técnicos que aquellos del *Seminario 7*. Lo que constituye a la vez la debilidad y la unicidad de esta Ética del psicoanálisis es que se trata de un *Seminario* patético. Hay pocos Seminarios de Lacan que sean tan poco matemáticos. Creo que en total solo hay un matema, una vez y al pasar que, por otra parte, no es cualquiera. Es el matema del fantasma. Pero como incluso no está comentado en tanto matema, a decir verdad, podríamos obviarlo. Es el único. En lo demás es un *Seminario* patético. Es una advertencia para nosotros no imaginarnos que la cuestión del final del análisis es una cuestión operatoria. Lo que hay que decir sobre el atravesamiento del fantasma debe conservar, por lo tanto, en segundo plano la tonalidad de este *Seminario 7*. Esto es verdadero para muchas nociones que luego van a ser desarrolladas por Lacan. Todo su esfuerzo, luego de *La ética*, fue materializar ese *pathos*. Por mi parte, es el mismo movimiento publicar *La ética* de Lacan y relevar, refrescar la cuestión del fantasma.

El *Seminario 7* tiene un lugar aparte. Evidentemente, cada uno tiene un lugar aparte. El primero tiene un lugar de primero. El *Seminario 11* es el esfuerzo por recapitular los diez años que lo precedieron. Lacan lo presenta de ese modo, y como un recommienzo que se hizo necesario por su cambio de auditorio, de Sainte-Anne a la Escuela Normal, abriéndolo a todos los interesados del Barrio Latino. El *Seminario 20* tenía un lugar bien aparte cuando lo publiqué, porque en el momento en que lo redacté, era el último. Pero además, hay dos que están aparte de los que están aparte. Está el de los Nombres del Padre, que Lacan nunca dio. Sin embargo, no está enteramente anulado porque queda una primera lección, suficiente como para que sepamos que era algo serio. Nunca lo dio pero quizá podamos darle allí su ubicación. Finalmente, está *La ética del psicoanálisis*, que Lacan singularizó siempre. Ya podemos decir porqué, y justamente en relación con el de los Nombres del Padre. Es el padre como supremo en maldad. No el padre pacificador cuya forclusión abre al desastre de la psicosis, sino el padre que quiere el mal. Es un punto límite donde Lacan hacía que comience el desinterés de ciertos alumnos a partir de *La ética*. En ciertos aspectos, este *Seminario 7* responde también al *Seminario 2*, que se refiere al yo (*moi*). Si lo queremos, *La ética* se refiere al yo (*moi*).

No por nada tomo la pequeña cita de Lacan donde dice que hubiera querido hacer un escrito que tomara las referencias de *La ética en psicoanálisis*, ese escrito es “Kant con Sade”, pero no lo toma en todas sus dimensiones. Yo he señalado que Lacan consideraba que aquello que lo había impulsado a hacer escritos sobre algunos puntos y no otros era lo que sus oyentes habían desechado. Esos eran los que podía elegir para centrar en ellos un escrito. El hecho de que haya querido hacer de ese *Seminario 7* completo un escritotiene que ver con que para su auditorio había sido un desecho por entero. De eso da testimonio el afecto de aburrimiento que Lacan evoca. En ese momento, daban a ver la sensación de que habían completado la enseñanza de Lacan, y que tal vez ya era hora de dejarlo.

En la serie de la enseñanza de Lacan, el *Seminario 7* viene justo después de los dos

Seminarios que están completamente centrados en la construcción y en el comentario del Grafo. Luego de esos años de matematización, con *La ética* hay una suerte de recomienzo en la enseñanza de Lacan, en todo caso una ruptura con el estilo mecanicista del Grafo. Con ese Grafo, los oyentes, jóvenes analistas, podían pensar –lo que no era falso– que tenían una guía para la acción, y el recomienzo de Lacan los dejó sin duda rendidos. Ahora bien, es un recomienzo pero se hace sobre la marcha. Es lo que Lacan dice de entrada cuando previene a sus oyentes de que si él elige este tema es porque le parece que está en la línea de lo que hizo anteriormente. Por supuesto, es una paradoja, porque constatamos luego que está hecho con un ruptura de estilo.

Creo necesario publicar ahora el *Seminario 7*, porque es donde comienza verdaderamente “el otro Lacan”, el otro Lacan que aquel del significante, el otro Lacan al cual trato de adaptar vuestra escucha. Es el primero que trata sobre lo real. Esto hace que los seis primeros sean, de algún modo, Seminarios sobre lo simbólico, donde se construye, tal el objetivo de Lacan, el simbólico necesario para estructurar la experiencia analítica, después de la introducción del Otro al final del *Seminario 2*, de la construcción del esquema L, del esquema R hasta el comentario del Grafo. Esos Seminarios sobre lo simbólico sin embargo encuentran ya ($\$ \diamond a$) como un tropiezo sobre un elemento de otra especie y no es por nada, creo, que el único matema de *La ética* sea el del fantasma.

La ética es un Seminario sobre lo real, Lacan lo dice y presenta como su tesis. Es una paradoja, porque se esperaría, tratándose de la moral, que sea todo menos lo real, que sea sobre el ideal, de sobre elucubraciones irreales o, como máximo, que se acomodaría a poner la moral en lo imaginario y porqué no en la ideología. Por otra parte, está muy justificado en lo que respecta a la moral. Por eso Lacan elige aquí el término *ética*. Lo evoca al comienzo diciendo que no es por elegir una palabra más rara, sino por razones que sus oyentes verán más adelante.

Por supuesto, la referencia spinozista está allí, pero también la idea –conforme por otra parte a esta– de que aquello de lo que se trata con la ética no es precisamente del bien y del mal. Podemos decir que se le puede echar un sermón a alguien. También puede hacerse ética, (1) pero no a alguien. Si este *Seminario 7* se articula a los primeros, es precisamente por allí, por la tesis “[...] que la ley moral, el mandamiento moral, la presencia de la instancia moral es aquello por lo cual en nuestra actividad, en tanto que estructurada por lo simbólico, se presentifica lo real [...]”. Y Lacan insiste, e incluso lo he escandido haciendo frases: “Lo real como tal. El peso de lo real”. Evidentemente, se los señalo, el término *real* no tiene en el curso del texto el marco que Lacan le dará luego. Les pide a sus oyentes de la época no sobresaltarse por lo que dice, tener paciencia, porque es muy consciente de lo que les propone entonces.

Kant con Freud

Aun hay otro sentido donde el *Seminario 7* retoma la continuación de los

precedentes, y es que la instancia que prohíbe, que censura, emerge del deseo, tema del *Seminario 6*. Al abordar allí la dimensión ética, la de la ley moral, Lacan prosigue el *Seminario 6* sobre el deseo con lo que contraría ese deseo –de allí que parta al comienzo de la Ética de la ideología–, a la que sitúa en el siglo XVIII, y que querría liberar el deseo. Lo sitúa en el siglo XVIII, pero hubiera podido situar en una fecha más próxima a la nuestra todo lo que compete a la resurrección de esta ideología de la emancipación del deseo. Pero en el 59 la modernidad no estaba todavía completamente en cuestión. Si el psicoanálisis tratara sobre la emancipación del deseo, Lacan evidentemente no hubiera hecho *La ética del psicoanálisis*. La liberación del deseo en el psicoanálisis no abre –y esa es la tesis de Lacan– a la emancipación, sino, por el contrario, a su censura. Es muy evidente que en este abordaje ya hay una dimensión histórica.

Sin duda eso también desconcertó a sus oyentes: esta masa de referencias históricas que Lacan llevó en ese momento, y que encontramos por otra parte en el texto “Kant con Sade”, un abordaje histórico, hasta el punto que puede situar precisamente esta ideología de emancipación del deseo como precediendo el marco filosófico en que Freud comienza a elaborar su discurso. Este punto de partida, con toda una lista de referencias constantes a Aristóteles, pone en primer plano la ideología del siglo XVIII, y aquella que se efectúa en el puente que hay entre el siglo XVIII y XIX con Kant, Sade y otros autores cuya referencia encuentran en “Kant con Sade”. Este abordaje de la ética tiene como efecto reavivar a la filosofía que propone éticas. Reaviva especialmente a la filosofía antigua, la de *La ética a Nicómaco* de Aristóteles, y también, la filosofía crítica, la de la *Crítica de la razón práctica* de Kant, donde se entreteje el sistema del papa Pio VI tomado del Marqués de Sade. No hay que creer que se reaviva la filosofía para hacer muestra de cultura. En primer lugar, es para resituar el psicoanálisis en el mismo registro de esas éticas, interrogarlo sobre lo que hace con el bien, el placer, y más particularmente la conexión entre el bien y el placer. Es interrogarlo sobre el hecho de haber puesto de relieve la perversión polimorfa infantil, es decir una perversión nativa y múltiple del deseo, y si está en condiciones de prometer una convergencia y una armonía de ese deseo. Por lo tanto, este *Seminario 7* para Lacan en esa época es un Seminario de combate renovado contra la moral tan estricta introducida en el psicoanálisis por los analistas que están en el candelero del movimiento internacional. Por lo tanto, estas referencias antiguas son estrictamente de actualidad en el momento en que Lacan las promueve.

Diré también que este *Seminario 7* está más próximo tal vez del *pathos* de Lacan mismo, y se impone también por ello luego de su desaparición. Lacan expone allí de manera muy próxima su posición en la existencia y a partir de qué estructuró su experiencia analítica. Hay bastantes indicaciones discretas, alusivas, como para que se puedan considerarlo como marcadas por la posición misma de Lacan. Cuando al final describe *Edipo en Colona* lo nombra, de algún modo, como un paradigma del final del análisis, y lo hace con acentos que no engañan, es decir que es así como él mismo entendía su posición. Nosotros estamos en la otra orilla, estamos en lo que llamaba una función ligada a toda función sobre el deseo, la función del Juicio Final. Y bien, nosotros

que estamos en la posición de poder simular el Juicio Final no podemos sino verificar hasta qué punto no se desmintió al respecto, y que el final de su vida es estrictamente conforme a lo que evocó y anunció. Es una razón más para haber elegido el *Seminario 7*.

Desde el comienzo de este curso, los he familiarizado con la *A* como lo que soporta el fantasma. Y bien, este *Seminario 7* realiza también una sustracción que consiste, esta vez, en barrar la letra *princeps* de las morales, es decir la B mayúscula del Bien. El cuidado de esta Ética del psicoanálisis es promover esta B barrada. Ciertamente es una ética sin bien. En el lugar de esa B barrada, Lacan promueve otra cosa que sorprendió a sus oyentes y que no siempre encontró su ubicación exacta en el empleo que hacen los analistas lacanianos es la C mayúscula de la Cosa, a menudo evocada en su versión alemana como *das Ding*. Es interesante que ese concepto –pero, ¿se trata de un concepto?– haya quedado siempre mal ajustado en lo que pudo escucharse a los alumnos de Lacan. Por otra parte, él mismo nunca hizo una actualización escrita que sea un desarrollo, incluso si encontramos a partir del 59 algunas menciones en los *Escritos*, donde este tema es designado como un límite. Evidentemente, tal como está allí no es una noción operatoria, sino que está en vías de volverse operatoria. Todo el esfuerzo de Lacan fue volver operatorio el vasto campo que se abre allí y que *La ética* solo comienza a desbrozar. Creo por lo tanto que es un servicio que debe hacerse, esclarecer y localizar esta Cosa. Esta Cosa supone en primer lugar, porque se puede esclarecer a partir de Kant, un rechazo de lo patológico –lo que es el colmo en un Seminario que también es tan patético– un rechazo de lo patológico en el sentido kantiano, fuera de la experiencia moral, es lo que tiene relación con el placer y el displacer, con la sensibilidad, con aquello que nos permite tender la mano hacia el postre y decir que está rico. O también tratar, como Moisés, de atrapar cosas un poco ardientes y decir: “¡Ay! duele”. (2)

Si abordamos el problema a partir de allí, la cuestión se convierte en saber cómo se podría tender la mano hacia el Bien y decir luego esto está bien. Y cómo, cuando se tendería la mano hacia lo malo, se diría “¡puaj!, no está bien”. Pero, como todo el mundo puede ver, estos dos órdenes de cosas no van muy bien juntas. Llegar a unir, a acoplar el Bien y el placer, siempre fue dificultoso. La ley moral en el sentido de Kant supone una forclusión de lo patológico, es decir que no nos ocupamos de saber si eso nos hará bien. Suponemos incluso probable que, en cierto plano de nuestro confort, más bien nos hará mal. En el sentido de Lacan, la máxima kantiana está situada en el espacio, en la dimensión de la Cosa. Esta Cosa es el primer nombre que Lacan propone, el nombre fundamental que propone para el más allá del principio del placer.

¿Qué es lo que ya nos permite acercar Kant a Freud? Es que Freud también percibió la necesidad, a partir de la experiencia analítica, de situar una dimensión más allá. La palabra *dimensión* aquí no es demasiado banal. No es un término comodín, porque Freud solo dice *más allá*. No dice lo que hay más allá. No dice un elemento más allá. Habla del más allá del principio del placer, o sea el más allá de lo que nos gobierna por el placer y el displacer. La idea de Freud es que más allá de lo que nos gobierna por el placer-displacer, aún hay un campo. Y bien, en este sentido, el “Kant con Sade” es

también un “Kant con Freud”. En lo que respecta a la experiencia moral, Freud trató también de abrir un campo más allá del principio del placer. Incluso precisó que lo que constituye el campo del registro ético como tal se sitúa en este más allá. Ya es una razón que explica porqué no es fácil circunscribir esta historia de la Cosa.

Esta Cosa justamente no se presta a ningún predicado. No se puede decir que sea buena o mala. Puede decirse que es mala por el extremo del Bien que ella constituye. Retrocedemos antes de decir que es buena. Si tiene este nombre tan desnudo de “la Cosa”, es precisamente porque no es posible encontrarle atributos, predicados, y no se llega a incluirla en un juicio. En la medida en que lo psíquico es función de diferentes cualidades, es algo que es irrerepresentable como tal. No se la capta en la representación. Verán aquello que Lacan encontrará como representación. Encontrará una representación como irrerepresentable. Esto es designar verdaderamente aquello de lo que se trata con una noción –y es lo que le preocupa a Lacan en *La ética*– que no es en sí misma operacional. Esto es solidario de una inversión completa de la perspectiva lacaniana y escapa sin duda a sus oyentes, porque esto les demandaba poner un poquito en cuestión lo que habían pescado de Lacan hasta entonces.

En el *Seminario 7*, una vez más hace una relectura del *Entwurf* de Freud, y, al mismo tiempo, un hilo que pasa de este *Entwurf* hasta el “Malestar en la cultura”, tomando también el “Más allá del principio del placer”. Digo relectura porque Lacan ya había hecho una lectura del *Entwurf* en el *Seminario 2*. Pienso que algunos de los que están aquí presentes vieron la oposición que establece entre la homeostasis y la repetición. El principio del placer, que trabaja para el bienestar del aparato, tiende a conducir al sujeto a un estado de menor tensión que se ha bautizado “homeostasis”. Esta ley de homeostasis se le aparece a Freud como fundamental, hasta que constata que hay excepciones a este principio del placer, y que son excepciones fundamentales. Lo dirige hacia allí la observación de procesos repetitivos que no se estabilizan en ninguna homeostasis. Tenemos, por un lado, un principio que es el del viviente como tal, el principio del placer, que conduce el organismo a un estado óptimo homeostático y, por otro lado, un principio que no se explica por las exigencias del viviente como tal: principio de repetición, compulsión a repetir que transgrede las exigencias del principio del placer. Es algo de lo que testimonia bien la clínica. ¿Cómo Lacan da cuenta de esto en ese momento? Lo hace de una manera muy elegante y que fue conservada como la lectura de Lacan. Da cuenta marcando que la repetición no puede concebirse fuera de la exigencia del significante, y que si el principio del placer obedece al viviente como tal, solo el viviente que habla, el viviente que está tomado en el significante, es susceptible de atenerse a esa repetición cuyo paradigma está dado por el famoso *Fort-Da*. El *Fort-Da* es un ejemplo de Freud en el “Más allá del principio del placer”, se instala de algún modo en el nivel del principio del placer, e implica que la pulsión de muerte –de la que Lacan indica bien que es solidaria de la segunda tópica de Freud y que es una contradicción en los términos para el biólogo– solo puede comprenderse a partir de la cadena significante. Es un punto sobre el cual Lacan no se desmentirá luego.

Entonces, en este sentido, ¿qué es lo real? ¿Qué es lo real a nivel de este *Seminario*

2? Lacan dice por ejemplo, que las relaciones psicosomáticas están a nivel de lo real, es decir que entra en consideración el significante. Pueden leerlo en la página 150: “Las relaciones psicosomáticas están a nivel de lo real”. El Dr. Perrier agrega entonces: “Eso es lo que quise decir”. Y Lacan responde: “Pero no lo dijo”. ¿Y dónde está el superyó en esa época? El superyó también aparece esencialmente como una función simbólica, una función evidentemente límite porque está fundada en la incompletud, incluso en la inconsistencia de la ley simbólica. Pero el superyó, sin embargo, está totalmente situado en este orden simbólico. No está situado como una instancia que presentifica lo real. Hay que leer el *Seminario 2*, al menos todas estas partes que les indico: página 121, y lo que concierne a la muerte también en la página 348, etc. Ven asomarse allí el pasaje sobre *Edipo en Colona*, cuando Lacan diferencia aquello de lo que podemos dar cuenta en relación con la agresividad a partir de la relación dual y lo que constituye propiamente hablando el masoquismo primordial. Está la página 348: “*La significación de ‘Más allá del principio del placer’* es que esto no alcanza (esto es para nosotros la agresividad dual). El masoquismo no es un sadismo invertido. [...] Freud nos enseña con el masoquismo primordial que la última palabra de la vida, cuando fue desposeída de su palabra, no puede ser sino la maldición última expresada, la final de *Edipo en Colona*. [...]. La reacción terapéutica negativa le es sustancial”. Y bien, *La ética del psicoanálisis* retoma todos estos términos, retoma el más allá del principio del placer, del superyó y también de la muerte y de la función del objeto perdido, pero hay algo que en este *Seminario 7* cambia todo en relación con esta problemática. El año pasado había anunciado que hablaría del principio del placer y del principio de realidad tal como Lacan los retomó. Por el momento no lo he desarrollado, pero les doy aquí un punto de inflexión completamente esencial.

En este *Seminario 2*, Lacan sitúa el principio del placer del lado del viviente, al que le opone la repetición como fundada en la cadena significativa, de tal modo que más allá del principio del placer, esencialmente está el significante. Por el contrario, en *La ética*, el principio del placer está situado del lado de lo simbólico, lo que nuevamente vuelve problemático el más allá del principio del placer. Incluso puedo decir que el principio del placer y la repetición se encuentran del mismo lado, del lado de lo simbólico. El nombre del principio del placer entonces se convierte en la Cosa –lo que vale casi como un punto de interrogación, como una x –. Incluso es demasiado decir como una x , porque una x se reemplaza por un símbolo y allí justamente estamos totalmente más acá de poder reemplazar la Cosa por un símbolo. La innovación es que el significante no aparece en infracción en relación con un principio del placer que sería el de todo viviente. La innovación es considerar que en el hombre la repetición significativa y el principio del placer son lo mismo, en tanto que el sujeto solo espera el retorno de un signo, y de allí extrae lo que puede de placer.

No tienen que perderse en la relectura que Lacan hace del *Entwurf*. En este texto de Freud, trata de fundar el envés de lo que había encontrado con el *Seminario 2*, o sea que hay en definitiva una gravitación significativa en torno de un punto, de una zona que allí se suprime. Todo el mundo de las representaciones está organizado alrededor de los

significantes, pero precisamente eso no satura todo. Para el sujeto hay una zona que de algún modo está prohibida. Lejos de ser dejada de lado como lo había hecho Lacan, este objeto perdido se vuelve aquí el principio de la organización. Si quieren abordarlo en *La ética del psicoanálisis*, lean las páginas 55 y 56 de los *Escritos*, porque en esas páginas Lacan resume su abordaje de la época. “[...] el sistema psi”, dice, “predecesor del inconsciente, manifiesta allí su originalidad por no poder satisfacerse sino con *volver a encontrar el objeto radicalmente perdido*”.

Tantos modos de goce

Pero, ¿a qué pasamos inmediatamente? Pasamos a la cuestión de la repetición simbólica, y comienza entonces la arquitectura de los *más* y de los *menos* como lo que ocupa fundamentalmente el lugar de la repetición, e incluso como lo que es constitutivo de la repetición. Si en esa época hubiéramos tenido que responder a la pregunta ¿qué es lo que hay más allá del principio del placer?, hubiéramos dicho que hay arquitectura, combinatoria de los *más* y de los *menos*, es decir el funcionamiento matemático del más allá del principio del placer. Pero aquello de lo que trata *La ética* está verdaderamente en ruptura con este abordaje –que solo se concibe en todo su valor sobre el fondo del análisis precedente–. Lo que constituye la ruptura es que en el más allá del principio del placer Lacan no instala el sistema, la combinatoria donde nos orientamos perfectamente. Hemos podido tener algunas dificultades para leerla pero eso no impide que sea algo matemático.

Y bien, *das Ding* es algo parecido, no se deja ceñir en absoluto por los *más* o los *menos*. Es un punto que está fuera de juicio. Lacan dice, en alguna parte en este *Seminario 7, fuera de significado*. De hecho, he puesto un punto de interrogación: ¿fuera de significado? En efecto, en la estenografía se lee también como fuera de significante. ¿Que debía hacer yo allí? ¿Se escuchó mal o hay que pensar que Lacan retrocedía en decir este fuera de significante? Vemos que aquí el objeto perdido toma la función de Otro absoluto del sujeto, en relación con lo cual gravita todo el resto –función de un punto de orientación, de un punto de referencia primario–. Luego, pero ya con el significante, comienzan el bueno y el malo, como el más y el menos. Allí nos damos cuenta de que ya hay una estructuración binaria del principio del placer: ya conlleva la báscula de lo contrario. Pero con la Cosa estamos más allá del más o del menos, como de lo bueno y de lo malo. Pero no es operatorio porque es masivo. En esa época, Lacan trataba de situarlo como una posición primaria del sujeto anterior a la represión. Inventará luego el objeto *a* para volver operatoria la Cosa especialmente en el discurso analítico. Con el objeto *a*, se toma la Cosa de manera tal que pueda manejarse en la experiencia analítica, o sea el fantasma. Puede manejarse *das Ding* en la experiencia analítica a partir del fantasma que no es anterior a la represión.

Aquí toma su valor la construcción que he hecho en el primer trimestre, la del

fantasma fundamental como correlativo de la represión originaria. La cita de Lacan que indica que lo que figura en el fantasma es el sujeto reprimido evidentemente tiene todo su valor en relación con aquello de lo que se trata con *das Ding*, es decir, situar una dimensión de la que puede decirse, entre comillas, que es “anterior” al inconsciente. En todo caso, el término *inconsciente* no entra allí en juego. Es un objeto del que no podemos saber si es bueno o malo, porque cerca de esta zona puede ocurrir cualquier cosa. Allí salimos del psicoanálisis y cuando se elige hacerlo, se sale también de la vida. Cerca de esta zona, es imprevisible.

Hay una frase de Lacan en su “Kant con Sade”, en la página 747, que voy a decirles y que ustedes quizás van a situar mejor ahora. Lacan evoca: “De los imprevisibles quanta con que tornasola el átomo amor-odio en la vecindad de la Cosa”. Si el amor y el odio son imprevisibles en ese punto, es porque cerca de esta zona –ya sea que les haga bien o mal– no los deja indiferente. Pero no se tiene allí la posibilidad de saber que lo dulce sería lo bueno y que si es amargo se lo escupe. En esa zona es imprevisible. Esta zona es un término de referencia, pero también el primer punto de orientación subjetiva que está en el origen mismo de lo que llamamos la clínica, en el origen de la elección de neurosis. “Es en función de *das Ding* y de una relación patética con él (es decir, también lo patológico: el bien, el mal, el dolor, el sufrimiento, al amor, el odio) como el sujeto conserva su distancia y se constituye en un modo de relación de afecto primario anterior a toda represión”. Esto es lo que dice Lacan. ¡Es insensato! Se creería que es lo contrario de lo que siempre dijo. Hay una dimensión allí, una zona en función de la cual el sujeto se constituye en una relación patética, en un modo de afecto primario anterior a toda represión. No es solo el primer basamento del sujeto, sino también es el primer basamento de Lacan. En función de esta relación patética con un Otro absoluto, de este afecto primario, se trata de hacer algo en la experiencia analítica. Es así como el psicoanálisis se vuelve interesante. Esto no supone que de entrada el significante y lo real vayan juntos. Esto constituye, por el contrario, un real en relación con el cual se trata de arreglárselas con la gravitación significante.

Evidentemente, el término *afecto primario* está mal elegido por razones que Lacan ya expuso muy bien y que expondrá aun más en detalle a propósito de la angustia. Lacan no conserva el término *afecto primario* que se presta a toda suerte de confusiones. Lo llama el goce –el goce como anterior a toda represión–. ¡Ahora podemos orientarnos! ¿Ven ustedes la filiación de estos términos? Por eso Lacan puede escribir *relación patética*. El goce es lo que muestra que puede aprehenderse esta zona de *das Ding*. No es patológica pero eso no quiere decir que seamos indiferentes a ella. La palabra *goce* conlleva eso en sí misma, y es una ventaja en relación con el término *la Cosa*. Con el goce, lo patético y el afecto primario están incluidos en el mismo término.

Lacan fue a buscar la Cosa en Heidegger, en una conferencia publicada algún tiempo antes de este *Seminario 7* y que se llama simplemente *das Ding*. Figura en los ensayos y conferencias de Heidegger. Luego, busca este término en Freud, Freud emplea este término de *Ding* y Lacan lo toma. Como demostración es muy convincente pero pienso de todos modos que viene de Heidegger. Incluso hace el principio del comportamiento de

un sujeto dado de este Otro absoluto del sujeto. Puse de relieve en el primer trimestre lo que está en juego cada vez que hablamos del comportamiento, es el fantasma cuando su acordeón está extendido al máximo. Y bien, Lacan va a resituar precisamente la clínica como tantos modos de afecto primario con *das Ding*. Traduzcan: como tantos modos de goce. Así podemos situar de la mejor manera las estructuras clínicas: como tantos modos de goce. Para la histérica –Freud lo sitúa así–, su experiencia primaria con la Cosa como tal es la aversión, la insatisfacción que la empuja a sustraerse. En el lado opuesto, para el obsesivo, lo patético de la relación con la Cosa es el demasiado placer, que explica los laberintos que edifica con la Cosa, y que están caracterizados por la incredulidad, por la negación, por el rechazo de creer. Son principios que permiten situar la clínica en relación con esta zona primaria.

Dicho esto, si quieren una encarnación, tienen la que Lacan propuso, que viene de Melanie Klein y que critica largamente en *La ética*. ¿Qué hace Melanie Klein de la Cosa del sujeto, de aquello con lo que tiene que vérselas tanto afuera como adentro? Y bien, instala en ese lugar el cuerpo de la madre. Podría decirse que en Melanie Klein la madre es un objeto. No es un objeto en el sentido de los objetos del mundo. Eso es lo que detuvo a Lacan en *das Ding* de Heidegger. La oposición que hace este último entre el objeto fabricado, el objeto de la producción, el *Gegenstand*, y el objeto en tanto que *das Ding*.

¿Qué es lo que va a situar esta Cosa para nosotros? ¿En qué se convierte? Se convierte en el goce y en el objeto *a* –que en este *Seminario 7* aún está situado como un elemento imaginario y del que deberá hacerle su promoción a este lugar de lo real–. Con un esfuerzo por hacer operatoria la Cosa, en *La ética* se mueve como algo difícil de situar que se despliega luego en la enseñanza de Lacan. Una vez que hizo emerger a la Cosa apartando sus propios matemas, ¿qué hace luego? Dicta el *Seminario 8*, que está dedicado a la transferencia, donde refunda su conceptualización de la transferencia que hasta entonces está fundada en lo simbólico, en el Otro. Es la tentativa de articular la transferencia a partir de la Cosa, y evidentemente a partir de una noción operacional de la Cosa. Allí inventa el *agalma*, término que pesca en el texto de Platón y que ya es el enfoque del objeto *a* que conoceremos el año siguiente. Ese es el aporte del *Seminario 8*. Dejar de formular la posición de la transferencia solo a partir de lo simbólico y descubrir una noción operatoria de la Cosa –operatoria, pues la transferencia es la noción misma de la operación analítica–.

Luego viene el *Seminario 9*, que trata sobre la identificación y que procede directamente de *La ética del psicoanálisis*, de la problemática de *das Ding*. La problemática de la identificación viene en efecto del florero de Heidegger cuando explica que en lo que se apoya la diferencia de la Cosa en relación con el objeto producido es en que el florero es ante todo el vacío alrededor del cual se moldean las paredes. Es el objeto visto a partir de este vacío y eso implica inmediatamente una problemática de identificación. Lacan lo señala luego en *La ética*: ¿cómo puede haber tres vasijas diferentes si el vacío es lo que constituye el centro? Esto exige evidentemente reconsiderar el concepto de lo Mismo. Lacan lo señala al pasar, y dará dos años después

lugar al *Seminario 8*, que trata sobre la identificación.

Luego hará un seminario que se llama *La angustia*, y allí plantea efectivamente el objeto *a* como maniobrable, y avanza hacia la definición de este objeto como real. Allí también trata la cuestión del afecto a partir del afecto fundamental, primordial, que es el afecto de la angustia. No sé quién, hace mucho tiempo quería hacer un alegato, mientras que por el contrario es el afecto que como tal es índice de certeza de lo real. Son indicaciones clínicas de Lacan que tienen todo su precio en la experiencia, incluso lo que dice sobre lo bello en la ética.

Par terminar estos diez años, finalmente dicta un seminario sobre los Nombres del Padre. No hay que sorprenderse de este plural, Lacan trata el Nombre del Padre como una sublimación, el Nombre del Padre tratado en el capítulo de las sublimaciones de tal modo que hay varios, de la misma manera que hay varias maneras de engañar a la Cosa, y de eso se ocupan, como lo dice, los moralistas, los artistas, los artesanos, los diseñadores de moda y de sombreros. Los Nombres del Padre es un modo de situar también a los diseñadores de Nombres del Padre, porque los hay.

He abreviado mucho lo que quería decirles sobre *La ética del psicoanálisis*. Continuaré la próxima vez con este *Seminario 7*, acercándolo a nuestro tema de este año.

8 de enero de 1983

1. N. de T.: juego de palabras entre *Faire la moral*, echar un sermón, *faire l'éthique*, hacer ética.

2. N. de T.: juego de palabras entre *ça fait mal* (duele) y *c'est bon* (está bien).

IX

Extimidad

Designé para ustedes a *La ética del psicoanálisis* como un corte en la enseñanza de Lacan que a mi entender es la base para el avance de esa enseñanza hasta 1964. Pero aquí nuestro interés no es histórico, sino del psicoanálisis tal como se practica hoy entre aquellos que se refieren a Lacan, y hasta las incomprensiones de los analistas sobre la marca de ese avance.

A partir de la Ética del psicoanálisis, Lacan emprende la tarea de hacer entrar la consideración y el manejo de lo real en la práctica del psicoanálisis. Por supuesto, siempre se ocupó de esto. Solo que no se vuelve crucial, radical, sino a partir del momento en que la categoría simbólica es despejada y ella misma se vuelve operatoria. Se podría objetar que el año pasado les señalé el corte que Lacan ubica en 1964, cuando hace de su escrito “Posición del inconsciente” la continuación de su Informe de Roma de 1953, de tal modo que a partir de este escrito, pone en un único paréntesis los diez años de su enseñanza precedente. Y bien, no es una objeción admisible. El hecho es que en el 59 la función de lo real no aparece precisamente como operatoria, pero aparece sin embargo allí en toda su masividad. Y si considera que solo en 1964 le da continuación a su Informe de Roma, es porque solo en esa fecha, con las dos operaciones de la alienación y de la separación, considera que está en condiciones de enseñar a los analistas cómo operar con lo real. No creo que se haya ido mucho más allá por la buena razón que se quedaron en ese Informe de Roma, cuya cuestión es, a mi juicio, siempre de actualidad.

Lo patético de lo real

Quisiera hacerles notar que el movimiento de Lacan, que sitúo a partir de *La ética del psicoanálisis*, va de la masividad de la función a su operatividad, o incluso de lo patético de esta localización a su matematización, a ponerlo en matema, y que se trata del proceso mismo de la invención de la teoría en Lacan. Tomen por ejemplo, para estar en una zona que tal vez está mejor jalonada para ustedes, la manera en la que hace

emerger esta categoría demasiado estancada de lo simbólico. En el comienzo, el eje de esta categoría es la simbolización, y esto se opone principalmente a lo imaginario. Se trataría para el sujeto de lograr simbolizar los acontecimientos y las significaciones fundamentales de su existencia hasta tomarlas en un *epos*, hasta construir la epopeya de su existencia, de tal modo que ya no haya capítulo censurado en esta historia. Al comienzo, simbolizar es historizar en el discurso. De este modo, se podía imaginar que lo simbólico de Lacan convergía con *La fenomenología del espíritu*.

Sin embargo, el primer avance de Lacan que pudieron situar sus oyentes, como él mismo lo dice, fue "promover siempre cada vez más la función del significante en lo simbólico". Allí pasó de lo patético del símbolo al matema del símbolo. Esta trayectoria encontró una resistencia entre sus oyentes, porque es lo que eligió poner de relieve del *Seminario 2* en un escrito sobre *La carta robada*. Es eso lo que él mismo acentuó. Este texto sobre *La carta robada* es el formalismo de los pequeños *más* y de los pequeños *menos*, y se trataría de operar evidentemente una mutación de esta categoría de lo simbólico, porque a los ojos de un simbolismo hegeliano, es un formalismo vacío, sin concepto. Entonces, al comienzo de la enseñanza de Lacan, se produce un desencanche en la categoría de lo simbólico. Los invito aquí a ubicar ese mismo desencanche a continuación.

En *La ética del psicoanálisis*, que aparecerá dentro de poco, estamos a nivel de lo patético de lo real, y la referencia tomada por Lacan de la tragedia griega no hace más que acentuar esta tonalidad. Solo con la promoción del objeto *a* en lo real se opera un desencanche similar al primero. Les doy aquí, en suma, dos grandes movimientos. Es el proceso constante de Lacan en su invención. No solo hay algo que permite estas grandes localizaciones que corren a través de los años, sino que también, de un Seminario al otro, Lacan procede en primer lugar a partir de una localización masiva y patética, pero sin perder el norte, que es llegar a operar con eso en el psicoanálisis. El matema es exactamente lo contrario de una preocupación de teorización abstracta que alejaría a Lacan de la experiencia analítica misma. El matema está en el camino de aquello que nos permite operar en el psicoanálisis. Por estar aún allí en un punto que puede parecer de erudición lacaniana y de historia, es evidente que esta promoción del significante en lo simbólico está escandida en sí misma. Puedo darles dos vertientes masivas.

En un primer tiempo, y conforme a la inspiración recibida del estructuralismo saussureano y jakobsoniano, para Lacan se trataba con el significante del conjunto total y completo de los significantes. Es lo que pone de relieve a partir del *Seminario 2*. Es lo que remite fuera de toda teoría posible a las cuestiones del origen. El sistema significante se constituye de un solo golpe y con la solidaridad de sus elementos. Es un Otro total, completo. En el *Seminario 2* se trata aun de este Otro completo, con la dificultad que evidentemente conlleva ese concepto, porque si llamamos "Otro" al conjunto de todos los significantes, ¿dónde se encuentra entonces el significante del sistema mismo? ¿Y dónde se inscribe? No hay que obnubilarse con lo que a continuación popularizó Lacan para disimular que durante años simplemente planteó que el significante del sistema forma parte del sistema, es decir A mayúscula es uno de los significantes incluidos en A

mayúscula. No es una paradoja. Simplemente es un conjunto que se contiene a sí mismo. Incluso es más bien una solución de la paradoja. Evidentemente esto puede implicar que se distinga el conjunto en tanto que contiene a todos los significantes, y el conjunto en tanto que como signifiante está incluido en el primero. Lo inventó Bertrand Russell, a partir del momento en que cayó en su paradoja, como una solución posible. Consiste, en su lenguaje de 1903, en distinguir la clase como una y la clase como múltiple. El conjunto que contiene a todos los significantes sería la clase como múltiple, y el conjunto en tanto que contiene él mismo su propio signifiante sería la clase como una. Con esto no estamos en absoluto en una paradoja, por el contrario. Es una solución conveniente de la paradoja con la cual Bertrand Russell tropezó a comienzos del siglo. Se apresuró en hacérselo saber al desdichado de Frege, haciendo desmoronar de este modo la teoría de este último con un gran estrépito.

Lacan es tan coherente con esta posición, que distingue, al final de “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis” —que está extraída del *Seminario 3*—, el Otro del signifiante, en tanto que contiene él mismo al Otro como Otro de la ley. Vayan al texto. Esto conlleva evidentemente un doble estatuto del Otro que está calcado exactamente de esta solución de la paradoja. El Otro del signifiante es la clase múltiple. El Otro de la ley es la clase como una. Evidentemente tratándose de la psicosis es algo muy cómodo. Puede consistir por ejemplo en dar cuenta del hecho de que el psicótico habla, cuando habla. Es el caso de Schreber que dispone del lenguaje. Lo que permite suponer que el psicótico dispone del Otro del signifiante pero que, en el conjunto de esos significantes, hay uno que falta y que es precisamente aquel que tiene la función de representar al Otro de la ley, el Nombre del Padre. Esto es correlativo de la posición de Lacan en el *Seminario 3*, y que un lector atento situó como algo que no entra muy bien en el marco de lo que se había recibido de esta enseñanza. Puedo designar a este lector atento. Es Robert Lefort. Él hacía notar que en el *Seminario 3* Lacan decía que todo el lenguaje es metalenguaje. ¡Pero ciertamente! La posición con la cual se incluye el Otro mismo es solidaria de la posición de que todo lenguaje es metalenguaje. Lo que evidentemente conlleva que hay un Otro del Otro. Está el Otro de la ley como Otro del Otro del signifiante.

Solo en un segundo tiempo, en relación con esta promoción del signifiante en lo simbólico, Lacan dirá que no hay Otro del Otro. Es lo que implica aquello de lo que nos servimos como símbolo, es decir Δ , es la barra que se dirige no tanto al Otro, sino al Otro del Otro, y esta barra se refiere al Otro, es decir el único que hay. Evidentemente, esto abre otra vía, la de considerar que el Otro de la ley, en definitiva, siempre es una impostura. Está en continuidad con la tesis de Lacan muy posterior al *Seminario 3*, que dice que el Nombre del Padre más bien es una invención freudiana, que es del orden del síntoma. Entonces, tenemos allí estos dos momentos que dividen la enseñanza de Lacan: del Otro total al Otro barrado. Esta barra es susceptible de muchas interpretaciones. Designa una falta en el Otro, que es una incompletud, y también una falta del Otro: su inconsistencia o su inexistencia. No voy a entrar ahora en esta articulación. Lo hago simplemente a título de recordarlo. Me contento con situar que el momento en que

Lacan acentúa este *no hay metalenguaje*, esta ausencia del Otro del Otro, es el punto mismo que constituye el fantasma como un tope en la experiencia analítica. Es el momento en que Lacan formula que “no todo es significativo” en la experiencia analítica.

Les señalé el año pasado el punto preciso donde formula ese no todo es significativo, precisamente en su “Observación sobre el informe de Daniel Lagache”. Este escrito tiene para nosotros, esta vez, su valor particular. Es un escrito fechado en las Pascuas de 1960 y fue preparado el mismo año en que Lacan pronunció *La ética en psicoanálisis*. Sabremos darle su valor, incluso si retoma allí una intervención improvisada dos años antes. Lacan mismo señala que un escrito solo se acredita por la fecha en que fue compuesto. Por lo tanto, digo que el fantasma en su posición fundamental, el fantasma del que Lacan terminará por decir que su atravesamiento connota y constituye el final mismo del análisis, en esta posición es estrictamente solidario del Otro barrado, del no todo significativo.

No podríamos poner demasiado aquí de relieve hasta qué punto Lacan se cuestionó en su teoría. En el momento mismo en que lo que enseñaba se popularizaba bajo la forma del *ello habla*, elaboró lo contrario. Ya les he dicho que a menudo, e incluso siempre, ahorraba señalar sus deslizamientos y sus cambios a sus oyentes. No era su estilo. Su estilo era hacer valer sus avances y no sus cambios de punto de vista. Eran avances. Salía de una dificultad dando un paso más. Lo que evidentemente podía implicar mover conceptos y relaciones planteadas anteriormente. Solo una vez resaltó algo de lo que se arrepintió. Precisamente a propósito del *eso habla*, y si recuerdo bien, es mucho después de esta fecha del 59. Es en el 67. Entonces hace valer ese *eso habla* como un cortocircuito: quizá fue demasiado rápido diciendo eso. La promoción del significativo en lo simbólico lo había conducido un poco ingenuamente –y es notable en el Informe de Roma– a identificar el inconsciente y el ello. Y bien, de lo que se trata tanto con el tope del fantasma como con el nuevo modo de lo real en *La ética* y la diferencia operatoria de la alienación y de la separación, es de lo mismo. He vacilado en formularlo como voy a hacerlo porque puede ser comprendido de través, pero lo digo de todos modos: siempre se trata de esto, *eso no habla*. En el sujeto hay una dimensión primordial, e incluso primaria, donde eso no habla. Y lo que digo es que la preocupación de Lacan, al menos desde *La ética del psicoanálisis*, concierne precisamente esta cuestión: ¿cómo operar con lo que en la experiencia analítica se sitúa a partir del *eso no habla*?

Mientras estamos en conceptos aproximativos, los del individuo, de la persona, del aparato psíquico, es muy difícil percibir el paisaje con ese relieve que está constituido en el momento en que Lacan escribe su *\$*. En el momento en que evacúa todas esas categorías aproximativas y va hasta el límite de lo que implica la ubicación de la función de la palabra y el campo del lenguaje. Fue hasta el límite, es decir, produjo un sujeto completamente desubstancializado, únicamente relativo al significativo, puntual, vacío, y, al mismo tiempo, extremadamente móvil, que en los análisis freudianos vemos que puede ocupar todos los lugares, hasta que sea situado aleatoriamente por la interpretación y también por la asociación del paciente.

En el momento –que les señalé en los *Escritos*– en que Lacan aisló este \$, hay una diferencia, salvo para los filósofos, entre este puro sujeto del significante, de una movilidad extraordinaria, y el modo en que la gente se arrastra, se atasca, en que gira en redondo, y donde el equilibrio del sujeto se encuentra extremadamente limitado. Precisamente por haber despejado en su movilidad y su vacuidad al sujeto del significante, tomó todo su peso la función de lo real –como lo que vuelve siempre al mismo lugar–.

¿Cómo puede ocurrir que este sujeto del significante, este \$ que tiene una tal movilidad en el significante, vuelva siempre al mismo lugar, incluso en la experiencia analítica, que está especialmente hecha para destacarlo? Y bien, el paso que le sigue al aislamiento de \$, es *La ética del psicoanálisis*, y es por eso que Lacan puede tratar de situar esta dimensión anterior a toda represión como “una primera aprehensión de la orientación subjetiva”.

Se han interrogado, hace varios años, sobre los límites de lo analizable. Del lado de la Internacional, se imaginaban ser muy audaces haciendo esta pregunta. Estos desdichados entendían esencialmente por esto que habría gente que no sería analizable, y que había que buscar las categorías de esos resistentes al psicoanálisis. Esto solo demostraba una cosa: que no se daban cuenta en qué esos límites de lo analizable están presentes especialmente en la gente que los analiza. La única pregunta que se hacía Lacan es la cuestión de los límites de lo analizable en la gente perfectamente analizable, es decir la cuestión del *eso no habla*. El *eso no habla* es otro nombre para la inercia de lo real. Vemos bien que el analista la presentifica. Su deber esencial, en efecto, es volver siempre al mismo lugar. Es lo que hace, cuando uno no se analiza solo. Uno no se analiza solo, pues es un poco arriesgado, porque allí, eso habla siempre. Es necesario alguien que se dedique a encarnar lo real para que eso funcione. Hace falta alguien que se dedique a encarnarlo, especialmente bajo el modo del *eso no habla*. Eso le da al silencio del analista un poco más de valor que simplemente cerrar la boca porque no entiende nada. Encarnar el *eso no habla* supone, para que pueda tener su valor, que el analista pueda hacerlo. Sin esto no hay razón para no analizarse con una piedra o con un trozo de madera. Si se supone que la piedra puede hablar –lo que fue hecho–, evidentemente hay allí aún una posibilidad que está abierta. Pero en nuestra época hace falta alguien que se dedique a encarnar este real. Hay que obtener del paciente que lo encarne también, es decir que vuelva si es posible al mismo lugar. De allí la función eminente del encuentro en la sesión. Vemos que en el límite, una sesión analítica es un encuentro de astros que verifican que vuelven al mismo lugar.

La práctica analítica de los últimos años de Lacan quedó como piedra de escándalo, no solo para los otros, sino también para sus mismos alumnos. Por otro lado encontraron una solución simple, la de no volver al mismo lugar. Y bien, esta práctica de Lacan tendió a eso. Tendió, si puedo decirlo, a esta “astrología”, que no tiene nada que ver con la de las predicciones. Lo que ya estaba en gestación, en preparación en *La ética del psicoanálisis* en la posición de *das Ding* como un centro de la economía psíquica y de la vida del sujeto. *Das Ding*: en el centro pero como excluida, imposible de acercarse y

protegida por una barrera. Hay allí una topología que Lacan no dejó de relanzar: en el centro pero excluido. Más tarde inventó una linda palabra para calificarlo, *extimidad*. Lo que toma su valor por su relación con *intimidad*. Es tan íntimo que en definitiva es éxtimo.

Lacan evoca el goce siempre en esos términos. También lo que encuentran bajo otra forma, bajo otro *pathos*, al final de *Seminario 11*: “*En ti más que a ti*”. Esto constituye la razón del rechazo freudiano y lacaniano del amor al prójimo en tanto que, precisamente, lo que se trataría de alcanzar en él, de amar en él, sería aquello que en él es más que él. El amor al prójimo instaaura una relación con aquello que le es éxtimo a ese prójimo. Volveremos a esto, siempre con un modo algo patético que es el de *La ética del psicoanálisis*, pero van a tener matemas en el horizonte.

La sublimación

En relación con las representaciones, poco importa que sean psíquicas o aquellas que se pasean en la existencia. Desde ese punto de vista es lo mismo, es decir que es la realidad. Pero lo real, en relación con las representaciones, es el vacío, lo irrepresentable –por este medio se alojan allí las más valoradas, aquellas que vienen a ocupar la zona de nuestra extimidad–. Lo que ocupa electivamente en el ser hablante es la imagen del cuerpo. Si no la situamos únicamente en su dimensión imaginaria sino en su dimensión fundamental, la imagen del cuerpo es por excelencia lo que viene a ocupar la zona de extimidad de cada uno. Esto da el privilegio exorbitante de la imagen en el espejo para los seres hablantes que le otorgan un valor especial, y también las dificultades que producen en el arte. Hay que ver las dificultades que representa esta imagen del cuerpo para las actividades de sublimación, ya sea que se lo promueva o se lo prohíba categóricamente. Lacan consagra una parte de su *Ética* a la sublimación, y precisamente luego de haber introducido la Cosa.

El *Seminario 7* se divide más o menos así: hay una introducción y luego algunos capítulos que conciernen a la Cosa y que encuentran su referencia en Freud y en Heidegger. Luego hay un parte sobre la sublimación, una parte sobre el goce y, para terminar, una última parte que puede dividirse en dos: tres lecciones sobre *Antígona* y tres lecciones sobre la dimensión trágica de la experiencia analítica. La consideración de la Cosa, es decir –llamémoslo por su nombre– la zona prohibida del goce, conduce, por lo tanto, a la consideración de la sublimación. Voy a decirles una palabra sobre esta sublimación, no sobre lo que hay en el *Seminario 7* a propósito de este tema, sino sobre todos los malos entendidos que acarrea a partir de allí.

La sublimación está en relación con el goce. En este sentido, poner el acento en la sublimación parte de un buen movimiento en los analistas que podría conducirlos más allá de la gravitación significante. Pero se imaginaron que la sublimación era lo que verdaderamente respetaba el goce, que era la buena manera de hacer con el goce, es

decir, volverse ellos mismos artistas que escriben, por ejemplo. ¿Que son esas historias de analistas que escriben? ¿Qué quiere decir que esos analistas se dediquen a la escritura? Esto condujo a uno de ellos a escribir toda la noche pensando que lo hacía bajo el dictado del Buen Dios. ¡Y qué son todas esas historias con las que nos han fastidiado de psicoanalistas escritores, como no sea tomarse por artistas! Recientemente recibí una traducción brasileña de *Aún*, el *Seminario 20* de Lacan, y contrariamente al contrato que estipula que no debe agregarse ninguna presentación al Seminario, hay un traductor que les explica a los brasileños que Lacan es un pensador pero también un poeta. Ciertamente hay una cosa a la que Jacques Lacan le hubiera tenido terror, que lo llamaran poeta. Después de todo, quizá hubiera podido serlo. No lo sabemos. En todo caso, un hombre de letras seguramente. Pero él eligió otra vía, que es opuesta.

Ciertamente, la sublimación se instala y apunta al punto de extimidad, pero precisamente ella puebla ese vacío. Es el valor de la fórmula que da Lacan de la sublimación. Es una fórmula que ha sido degradada: “elevar un objeto a la dignidad de la Cosa”. Hay que ver lo que quiere decir. Cuando Lacan lo formula, el objeto del que se trata es un objeto imaginario. Lo que conlleva seleccionar un objeto imaginario para valorizarlo y rodearlo de una barrera. De allí el ejemplo que en esta ocasión tomó Lacan del amor cortés, donde una mujer se encuentra elevada a esta dignidad de la Cosa como tal imposible de aprovechar. Con esta topología elemental daba cuenta de las paradojas de este amor cortés, es decir que en un texto al menos, esta dama se encuentra reducida al estado de desecho. Esto quiere decir que en este punto de extimidad pululan lo que Lacan llama los espejismos que producen los productores de sublimación, tanto los artistas como los artesanos, los moralistas como los fabricantes de vestidos y de sombreros. ¿Qué quiere decir? Lo que en definitiva viene a ocupar este lugar como sublimación, y que la sociedad admite y valoriza como tal, es ($\$ \diamond a$). En esa fórmula a es imaginario. La sublimación consiste en instalar, en el lugar del vacío de la Cosa, lo imaginario del fantasma. Es una cubierta, es un señuelo que está organizado por la sociedad con el fin de apaciguar y ocupar el punto de extimidad. Cuando ustedes por la noche van al cine, se ocupan intensamente de esto, de engañar su punto de extimidad.

Sería el colmo considerar que el analista también es un productor de sublimación. Podemos ver a lo que conduce esto en el psicoanálisis. En el psicoanálisis hay una función de apaciguamiento. Lacan mismo lo evocaba: el psicoanálisis es lo mejor que el hombre moderno pudo encontrar para hacer tomar su mal, es decir su vida, con paciencia. El psicoanálisis puede conducir a este apaciguamiento del punto de horror que constituye la extimidad.

Hace aún poco tiempo teníamos que vérnoslas entre los alumnos de Lacan con ignorantes, porque cuando destaqué la expresión de Lacan que pone de manifiesto el *horror al actoanalítico*, entendieron que era yo el que le tenía horror y que, además, yo inventaba esta expresión. De todos modos, se dieron cuenta de que Lacan había puesto el acento allí mucho antes, pero finalmente, el ridículo ya no mata desde hace mucho tiempo en Francia. El horror al acto analítico no es nuestro tema actualmente, pero concierne precisamente a esto, a la proximidad de la extimidad del analizante. Por

supuesto no es su único valor.

La alienación podría prestar a confusión, en el psicoanálisis, con la sublimación. Es lo que en el análisis concierne a liberar la asociación libre. Es lo que también, en esta asociación, puede parecer darnos la zona natal de la creación artística, incluso científica. Nada podría convenir mejor, como gratificación para el analista, que considerar el análisis como el amor cortés, donde se encargaría de encarnar el *partenaire* inhumano de la relación analítica. Por supuesto hay una inhumanidad del analista. No es solo como se lo dice, la neutralidad indulgente. La así llamada neutralidad indulgente del analista es su inhumanidad frente al amor de transferencia. Es la demostración de que el deseo del analista como tal es más fuerte que los pequeños deseos de todos los días. Por supuesto, son damas las que se dejaron tentar por esta interpretación del análisis como amor cortés, las damas analistas se veían muy bien como las bellas crueles de la experiencia. Se comprende también que sea la esperanza del neurótico bajo el modo de hacer el vacío. Sabemos que la sublimación como tal está fuera del alcance del neurótico, en tanto es neurótico. Sería una cuestión para relevar a lo largo de este *Seminario 7*: en qué las matemáticas son o no una sublimación. En todo caso, esta topología de la extimidad es la misma que aquella que encuentran en los años 70 a propósito del goce como lo que no está en ninguna parte en lo simbólico, que incluso está excluido de lo simbólico, y que se constituye de este modo como lo real último de lo simbólico. Esto quiere decir que si no está en ninguna parte, se encuentra también en todas partes. Se encuentra en todas partes y también en el síntoma.

El síntoma está constituido en lo simbólico. Es el punto de partida de Lacan. Pero, en lo simbólico, debemos situarlo entre verdad y saber, porque hay allí una división introducida por Lacan. Si lo situamos en relación con esta división, el síntoma –el que se lleva, se constituye, se esboza, se cristaliza en el análisis– es lo que se rehúsa a ser reabsorbido en el saber. Sin eso, la interpretación y la asociación libre no tendrían sentido. El síntoma se rehúsa a ser reabsorbido en el saber que se trata también de elucubrar, de inventar en la experiencia. En este sentido, este síntoma que grita, es una verdad que resiste a este saber. En el término *resiste*, está todo el peso de lo real, está toda la inercia, no la imaginaria sino la de lo real. ¿De dónde encuentra esta verdad el resistir al saber sino a partir del goce? Allí Lacan repite y desplaza a la vez el proceso freudiano del síntoma al fantasma. Lo repite proponiendo como tarea para el analista develar en el síntoma su relación con el goce.

El fantasma, en este asunto, también es para cada uno su sublimación personal. El fantasma como fundamental consiste en elevar un objeto a la dignidad de la Cosa. Esto se ve tanto más cuanto que hay un afecto que está ligado al fantasma, el de belleza. En *La ética* hay páginas completamente sorprendentes sobre la función de lo bello, de lo que en los *Escritos* solo hay algunas pequeñas alusiones fugaces. Lo que hace que el debate de *La ética* ocurra entre estética y ética del psicoanálisis.

Lo bello se sitúa evidentemente en el orden de las representaciones, por este motivo es un engaño. En algunas emergencias que connota patéticamente, Lacan llegó a decir que lo bello, de hecho, no nos engaña verdaderamente sino que por el contrario, nos

despierta. El término *despertar* en Lacan designa una función completamente decisiva. El único despertar del que siempre se trata es el que concierne a este punto de extimidad. No hay que imaginarse que lo simbólico en sí mismo despierta. Lo simbólico también adormece. No hay más que ver lo que hago aquí mismo hablando. Lo simbólico adormece. Incluso hemos llevado esto muy lejos: la ocupación del punto de extimidad por un pequeño funcionamiento simbólico que puede ser muy complejo. ¿Qué otra cosa creen que es la proliferación de las computadoras personales o familiares? Es la posibilidad de tener en su casa este punto de extimidad, algo que está mucho más perfeccionado que la televisión, que con sus imágenes especula sobre lo imaginario. La ventaja de la computadora es que lleva a su casa un sistema simbólico que instalarán en su punto de extimidad. Hay un lenguaje que aprender y luego ya está: se puede teclear durante horas. Lo digo porque lo hago. Me despegué un poco preguntándome, en lugar de qué cosa venía esto. Lo simbólico no despierta en absoluto, adormece. Se ponen frente a la computadora y luego se despiertan al cabo de cinco o seis horas, así, en medio de la noche. Es un fenómeno bien conocido. No me permitiría generalizar una experiencia personal. Lo leí hace no mucho en el *Time Magazine*: hay una epidemia de divorcios debidos a las computadoras. Es decir que está allí el nuevo *partenaire* inhumano, y evidentemente, provoca celos...

Decir que lo bello no nos engaña es una paradoja, pero lo que Lacan indica con esto es que lo bello connota especialmente para el sujeto su entrada en relación con el punto de extimidad. Lo bello, en su connotación más fuerte, surge como la última barrera en el borde del goce, y de lo que este tiene de insostenible. Es lo que dice: ¡*No lo toquen!*, fórmula que Lacan da en *La ética*, al decir precisamente que este lugar está ilustrado por el fantasma. ¡*No lo toquen!* Es el colmo del *Noli tangere*.

Lacan también da una indicación clínica. Cada vez que en el discurso del paciente se trata de lo bello, de una persona bella, de algo bello, lo que viene luego es lo que tiene relación con *das Ding*. Esto da cuenta de la detención de una interpretación que Lacan había hecho a una de sus pacientes. Esta paciente estaba hablando de una persona de su familia, un ancestro, y ella decía: “Mi abuela era muy bella”. Y Lacan le dice: “¡Ciertamente!”. Y bien, este *ciertamente* toma su valor de este señalamiento de Lacan en *La ética*. Es este ciertamente el que anunciaba lo que iba a seguir. No puedo entrar más en el detalle de un caso que ignoro enteramente pero me parece que se refería justamente a este valor de lo bello.

Lacan pone de relieve este valor de lo bello en su análisis de la obra de Sófocles que se llama *Antígona*, personaje que irradia una belleza que han evocado todos los comentadores a través de los siglos. Antígona está en el límite, en el borde mismo del goce.

La sublimación, en este sentido, es una defensa contra el goce, una defensa de un tipo especial. Quiere decir que la sublimación no es el síntoma. El síntoma permite por sustitución satisfacer lo que está reprimido y lo que Freud llamó “la pulsión”. La sublimación –y es la paradoja en la que cae Freud– satisface la pulsión en tanto que reprimida pero sin sustitución. Allí la sublimación nos muestra el camino de la Cosa.

Quiere decir que la meta fundamental de la pulsión no es uno y otro objeto, sino el punto de extimidad. Por este sesgo la sublimación puede ser algo diferente del síntoma. Evidentemente, se han imaginado que esta era la vía abierta a la desexualización. ¡Todo lo contrario! Es un error de perspectiva sobre *das Ding*, que proviene del hecho de que *das Ding* no es sexual. Se lo pudo abordar con el objeto parcial. Cuando les hablan del estadio oral o anal, no les hablan de algo sexual, pero eso, sin embargo, no quiere decir que sea desexualizado. Dicho de otro modo, gracias a la sublimación podemos seguir la trayectoria de la pulsión –una trayectoria que no nos hace olvidar los objetos que encuentra–.

Real primordial

Veo que aquí soy un poco difícil. Y bien, voy a darles una referencia en Lacan. Nunca varió sobre este punto tampoco. Les digo que la sublimación es lo que permite trazar la trayectoria de la pulsión alrededor de *das Ding*, que Lacan les demuestra en el final del *Seminario 11*. Rodea el punto de extimidad, y por eso este punto puede muy bien ser ocupado por un vacío. La sublimación no es solo elevar un objeto a la dignidad de la Cosa, también es que en este lugar puede situarse un vacío. Hay allí una conexión muy fuerte entre pulsión, goce y sublimación.

Saber si se toma o no la sublimación en serio, es partir las aguas en el freudismo. Lacan es de aquellos que lo tomaron fundamentalmente en serio, pero no para confundirla con la experiencia analítica. La experiencia analítica supone una relación con *das Ding* que no es en absoluto la sublimación. La sublimación, de todos modos, es una reconciliación, y la experiencia analítica no introduce a ninguna reconciliación con *das Ding*. Es el modelo que nos presenta Lacan con el Edipo que permanece irreconciliable hasta el final, a riesgo de encontrarse en el desierto donde lo acompaña su hija Antígona. Podemos decir de ese irreconciliable que Lacan mismo nos da un ejemplo en su vida. Quiero decir con esto que él no se rindió. Ya tuve la ocasión de decir que si se hubiera convertido en presidente de honor, seguramente no lo hubieran dejado en paz. Evidentemente, esto no era conforme con la idea que él se hacía de sus informes con *das Ding*, convertirse en presidente de honor es decir dejarse sublimar. Lo que hace que, por el momento, no se lo haya sublimado aún. A algunas personas se les quedó atragantado, y debo decir –no es necesario que lo oculte– que eso me alegra.

En el *Seminario 7*, la relación de *das Ding* y del significante le trae problemas a Lacan. Porque evidentemente el significante gravita alrededor de ese punto de extimidad. ¿En qué medida esta dimensión anterior a la represión es o no anterior al significante? Hay una fórmula que trata de decirlo en *La ética*. La dificultad es que está escrita de tres maneras diferentes en la estenografía y que visiblemente es la misma. Le hice la pregunta a Jacques Lacan que, como le ocurría a menudo, me hizo entender que ahora le tocaba a los demás saber, a mí en particular, y que él ya estaba ocupado en su siguiente

Seminario. Creo de todos modos poder reducir el equívoco de esta fórmula de manera precisa. Tienen en primer lugar, a propósito de *das Ding*: “Ese real primordial es aquello de lo que sacamos partido”. Visiblemente, Lacan no dice eso. Pero es lo que imprimió la estenógrafa. Hay otra fórmula: “Es aquello que construye el significante con ese real primordial”. Luego una tercera fórmula: “Es aquello de lo que padece el significante, de ese real primordial”. Una elección como esta compromete evidentemente una comprensión totalmente decisiva de este *Seminario 7*. El real primordial es una expresión un poco vaga. Lacan la precisa en alguna parte diciendo que no es simplemente el real de *das Ding*, sino todo el real bruto. No es un concepto esencial. Si *das Ding* es lo que construye al significante, entonces el significante viene después. Es lo que construye, edifica significante. Entre construye y padece, hay dos teorías exactamente contrarias, pero me parece que podemos sin embargo encontrar la fórmula que conviene. La incertidumbre que se tiene allí demuestra que hay aquí un punto completamente difícil para Lacan mismo: ¿en qué medida lo anterior a la represión puede situarse como un efecto de significante?

En seguida voy a decirles lo que he elegido, y debo decirlo, sin inquietud. Elegí: *lo que padece del significante*. Esta pasión del significante es un sintagma totalmente localizable en los *Escritos* de Lacan. Lo encuentran en “La dirección de la cura...”, en “Radiofonía”, etc.

Hay muchas cosas que padecen del significante. Conocemos el ejemplo mismo de lo que padece del significante, es el falo y lo que llamamos “castración”. Es la pasión esencial del significante. Verdaderamente hay que ser un idiota para creer que lo que Lacan decía, retomando a Freud, acerca de los hombres y de las mujeres era con una ventaja para los hombres. El falo por supuesto, como lo dice Freud, es el punto al que se refieren los dos sexos en relación con el padecer del significante, pero a partir del cual el hombre extrae su semblante del cuerpo del hombre, y esto le trae más bien dificultades, mientras que una mujer, con el vacío de *das Ding*, tiene relaciones mucho más fáciles. No voy a derivar en las fórmulas sexuales. Me conformo con decir que así define Lacan el falo, como lo “que resume el punto de mito donde lo sexual se hace pasión del significante”. Traduzcan: el punto de mito donde lo sexual padece del significante, que es también lo que llamamos castración. En este sentido, *das Ding*, como primer nombre del goce, es lo que padece del significante bajo la forma de la castración.

Esta frase de Lacan a propósito del falo quiere decir también algo muy preciso. Ocurre que los objetos *a* –para emplear un término de Lacan anterior a este *Seminario 7*– no producen un mito de la misma manera que el falo. En relación con *das Ding*, son caídas, recuperación de goce en ese padecer del significante. La dificultad de situar *das Ding* en relación con el significante está muy presente ya en el escrito de Heidegger de donde Lacan tomó su verdadero punto de partida. El florero es un producto. Pero, dice Heidegger, ocupémonos del florero como tal y no del florero como producto. ¿Qué hace que el florero sea allí una cosa?, una cosa sin ocuparnos de su producción o de su reproducción o de su representación. El vacío que está en el centro del florero hace al florero. Ese vacío no es nada para la representación. En el orden de la producción, este

vacío es más bien producido por el florero mismo, por su introducción en la realidad. Pero desde el punto de vista de la Cosa, el florero no está hecho para nada más que para permitir representar la existencia de ese vacío, como si fuera anterior a él.

En esa dificultad, tiene todas las paradojas de la relación de *das Ding* con el significante. La tienen cada vez que Lacan evoca la Cosa. En efecto, ¿la evoca siempre en relación con qué? Con el florero. Con el florero como significante articulado a este vacío. En los *Escritos* llama “el grito” a este significante primordial. Es, por otra parte, el otro nombre de los *Escritos*. (1) El escribe *el grito* como aquello a partir de lo cual el sujeto emerge de la Cosa o a la Cosa.

Si lo encarnamos, esto nos habla del nacimiento, del surgimiento del niño del cuerpo materno, que es la representación kleiniana de la Cosa —de la que el niño se separa con ese grito que se esfuerzan en hacerle dar apenas llegó al mundo como viviente—. Pero, finalmente, incluso si esto está en segundo plano, no es allí donde toma su densidad este problema. Si cada vez que Lacan habla de la Cosa habla también del grito, es porque precisamente se trata de captar, en el punto de origen, en qué medida este *das Ding* es anterior al significante, y en qué medida, sin embargo, encuentra su lugar, su localización, solo a partir del significante.

Estamos aquí en los orígenes del sujeto, en un punto que Lacan siempre evocó sin insistir porque se presta a todo tipo de confusiones. Lacan siempre se sintió responsable de esos malentendidos cuando podrían afectar la experiencia analítica, y pienso que hay algunas cosas que no desarrolló voluntariamente. No las desarrolló porque lo que le importaba era dejar también a sus alumnos conceptos operatorios, para permitirles operar con el menor número de malentendidos posible.

Desde el momento en que estamos en esta zona que encarno con este nacimiento y un grito, podemos derivar hacia las abyecciones. Pero lo que ocupó a Lacan, pienso, son las coyunturas primordiales del sujeto, o el modo bajo el cual el goce, el saber, el objeto *a* fueron ofrecidos en primer lugar presentados al sujeto. Estamos en esta dimensión primordial que Freud mismo evoca cuando habla de la elección de la neurosis. ¿Dónde está el sujeto que elige su neurosis? ¿En qué espacio? Estamos allí en una zona impensable y que sin embargo es la que tratamos de manejar cuando ponemos en función el objeto *a* en el discurso analítico.

Bien, voy a retomar la próxima vez nuestro estudio sobre el fantasma.

12 de enero de 1983

1. N. de T.: juego de palabras entre *les Écrits* y *les cris* (gritos).

X

Giro hacia el goce

Después de este *excursus* sobre *La ética del psicoanálisis* vamos a volver a la corriente principal de este curso, que es el fantasma. Pienso que sin embargo no habrá sido un desvío, porque es susceptible –ya han debido darse cuenta– de dar un esclarecimiento sobre esta cuestión del fantasma. Incluso es seguro, porque el *Seminario 7* marca un giro en la enseñanza de Lacan, es decir acercarse a esta cuestión que se hará cada vez más insistente y que es la cuestión del goce –cuestión donde toma lugar lo que fue considerado por Lacan como su elaboración principal, la del objeto *a*–. Evidentemente es algo que solo se mide teniendo una idea de la consistencia, de la pregnancia de su enseñanza hasta allí.

Este giro es el tercer tiempo que responde al tercer término de la tripartición lacaniana de lo imaginario, de lo simbólico y de lo real. Es una tripartición estructural y es sorprendente ver que de algún modo desarrolló esta enseñanza en la diacronía. Una vez planteada esta estructura obedeció a ella. No sería necesario –aunque sí tentador– llegar a decir que serían las escansiones esenciales de un análisis, si bien hay un tiempo en un análisis donde se podría decir que lo imaginario es prevalente, luego otro tiempo donde sería lo simbólico. Lo que dejaría lugar para un tercer tiempo, pero no vamos a inventar una cura tipo de un nuevo género.

Lo ininterpretable

Los analistas se opusieron en la época que Lacan los criticó a la resistencia del paciente –resistencia que Lacan por una parte clasificó en el capítulo de la resistencia imaginaria, engendrada por el analista mismo en el desconocimiento de su propia posición–. Pero la resistencia no solo es esa. Si releen el *Seminario I* de Lacan, ven que distingue que es del inconsciente mismo, es decir de lo simbólico. Lo que no impide, por supuesto, que el inconsciente repita. Pero hay una resistencia al saber.

Se puede tener la idea, y se la mantiene gustosamente cuando se es obsesivo, de que toda verdad puede reabsorberse en el saber: debería ir de suyo que a cada verdad

responde un saber. Toda verdad que emerge en su singularidad imprevisible debe poder inscribirse en un orden, en una articulación. Debe encontrar la materia para ser remitida, clasificada, explicada, motivada, deducida, prevenida –llegado el caso en la retroacción– pero prevista de todos modos. Me gusta la gente que les dice: “Era previsible”. En ese sentido yo más bien me mantengo en relación con la sorpresa. Si toda verdad fuera reabsorbible, se operaría en el psicoanálisis a partir de eso. Se operaría, como Lacan tuvo la idea en un momento dado, a partir del Otro del todo saber, consistente y completo. La cuestión es que en psicoanálisis el todo saber seguramente está en el horizonte, pero queda allí. Eso es lo que quiere decir el sujeto supuesto saber. Es que seguirá siendo supuesto en tanto esté allí. Solo hay esa posición. Si toda verdad pudiera reabsorberse en el saber, el final del análisis sería una terminación. De cualquier modo podemos percibir que no es eso y que en la experiencia analítica se es incapaz para hacer responder con un saber a cada verdad. Entonces, podemos bajar los brazos, concluir que el análisis no puede terminar y que simplemente podemos cansarnos. El punto de vista de Lacan es diferente porque no concibe el final del análisis como una terminación. Y tampoco piensa que el cansancio sea el único modo de terminar con la experiencia analítica cuando se está comprometido en ella. No hay que anesthesiarse con lo singular que conlleva la caracterización del final del análisis por el atravesamiento del fantasma. Lacan no lo encontró inmediatamente, en absoluto. No aparece deducible inmediatamente de “Función y campo de la palabra y del lenguaje”. Si recorren los *Escritos*, se dan cuenta de que hay muchas otras maneras por medio de las cuales él trata de circunscribir el final del análisis.

Ya solo las fórmulas que les señalé del síntoma como verdad que resiste al saber permiten situar el fantasma en los mismos términos que he traído y acentuado a comienzos de este año. El fantasma es el punto último de la resistencia al saber. Es una verdad que resiste masivamente, descaradamente, radicalmente al saber, hasta el punto que es difícil conseguir que se ponga en juego en la experiencia. No depende para nada de la buena voluntad de los sujetos en análisis. Lo verifico porque evidentemente este curso tiene como efecto, en algunas personas que veo en otra parte, disponerlas a interrogarse sobre el fantasma. Pero allí la voluntad no puede nada en absoluto. No es una cuestión de buena voluntad. Si definimos el fantasma de este modo, vemos por qué Lacan formulaba que en el final el fantasma es una pura significación de verdad. Esto quiere decir que resiste al saber tan bien que es totalmente pura, no se presta para hacer cadena con el resto del saber. Y allí todas las formaciones del inconsciente son distintas. Por supuesto resisten al saber, pero apelan a él. No se esperó al psicoanálisis para darse cuenta de que el sueño apela al saber, ni para interpretarlo. Independientemente del descubrimiento de Freud, el sueño apela al saber. El chiste es directamente cultura. Pasa directamente a los saberes de la cultura. Siempre se han hecho recopilaciones con los chistes, inventarios. En un sentido, sin duda resisten al saber, pero eso no impide hacer un saber de esas verdades, acumularlas, registrarlas, clasificarlas: *estos son mejores y estos no son tan buenos*, etc. Hay muchas citas de filósofos que se nos transmiten como *Witz*. Sabemos que basta con un lapsus para hacer vibrar el saber.

El síntoma es todo eso. ¿Pero en qué momento se considera que eso constituye un síntoma? En el siglo XVII y XVIII se hacían listas, pero evidentemente no se tomaba como algo sintomático. Tenemos una perspectiva sobre esas formaciones del inconsciente que les da su estatuto de síntomas cuando por uno u otro sesgo, consideramos que el sujeto está allí, en alguna parte atrapado. Es lo que expresa Lacan diciendo que eso resiste *a partir* del goce. Cuando consideramos que el sujeto está atrapado en esas formaciones lo caracterizamos como síntomas. Sin duda, es lo que hace también que el síntoma sea una metáfora, como lo dice Lacan en “La instancia de la letra...”. Pero no podemos dar vuelta la proposición. No podemos decir que toda metáfora es síntoma. Precisamente en tanto un sujeto está atrapado en un síntoma intentamos en el análisis movilizarlo en un saber, en una cadena. ¿En qué medida eso lo libera? Evidentemente, hay una manera de hacer que lo atrape cada vez más, lo que no impide que los síntomas se muevan, pero permanece atrapado. Es posible incluso que fracase seriamente en dejarse atrapar por el psicoanálisis, para tener una pequeña oportunidad de liberarse. Allí se produce un límite. Ya he señalado este límite, y apareció como algo arriesgado, paradójal, aventurado. Señalé que el fantasma no era interpretable. El punto de partida de Lacan, “Función y campo de la palabra y el lenguaje”, parecía implicar que todo es interpretable. Es evidente que ese no siguió siendo el punto de vista de Lacan. Por eso encuentran bajo su pluma, tan precisa, la expresión *nudo de lo ininterpretable*. Es aquello en lo que nos interesamos: el nudo de lo ininterpretable. Esto no quiere decir que no se puede hacer nada. Del mismo modo se han habituado a una expresión tomada de la lengua y que Lacan hizo vibrar como nunca se lo había hecho, es *hay que tomar el deseo a la letra*. Sabemos que este *a la letra* ha dado retoños desde hace 25 años.

Tal como Lacan lo enmarca en la experiencia, el deseo califica precisamente lo que es interpretable en la experiencia analítica. La interpretación es lo que produce el analista. Podría imaginar que sabe mejor lo que es y entonces calificar a los conceptos que tratan de circunscribir la “realidad psíquica” a partir de su propia acción, incluso de su acto. Por otra parte, siempre se vuelve allí. A partir de los marcos que damos a la interpretación analítica, podemos tener una oportunidad de determinar lo que ocurre, y no saltar con ambos pies hacia lo desconocido pretendiendo orientarnos en el laberinto del inconsciente. A partir de las estructuras del discurso podemos aprehender, estructurar, incluso inventar lo que allí ocurre. Por lo tanto, es una buena definición del deseo decir que es lo interpretable en la experiencia analítica. Esto es tan verdadero que, en el límite –y es uno que Lacan mismo situó en su *Seminario 6*– el deseo es la interpretación. Lacan lo dice. No lo he verificado pero lo recuerdo, porque de cualquier modo eso me había parecido un poco fuerte. Ahora logro poner esta proposición en su lugar a partir de lo ininterpretable, entonces captamos en qué el síntoma es metáfora y el deseo metonimia. Por medio de la interpretación –que no es otra cosa sino el deseo de hacer deslizar y de abrir la metáfora del síntoma– se trata de movilizar esta metáfora en una cadena. Es el postulado mismo de la asociación libre.

Nunca se trató para Lacan, cualesquiera fueran las cosas que dijo sobre el goce del

blablá, de tomar el goce a la letra. El término *blablá* muestra justamente que no se trata de la misma dimensión. No se trata del deseo del blablá. La dimensión de la letra no es la dimensión del blablá. No se trata de tomar el goce a la letra.

Algunos del entorno de Lacan se vieron tentados por esa vía: encontrar la función de la letra que tendría efectos gozosos sobre el cuerpo donde se practica esta maniobra. El problema es que aún no se ha inventado interpretar el goce. Evidentemente se puede intentar apuntarlo en tanto solo hay goce del cuerpo. Hay técnicas del cuerpo que se esfuerzan en movilizar directamente el goce. Esto fue inventado desde que nuestra humanidad tomó cuerpo. Es lo que llamamos “amor”. Evidentemente esto no es una interpretación. Interpretar el goce por lo tanto es una proposición que no parece admisible. Tratándose del síntoma se está tentado en hacerlo a causa de la cara simbólica del fantasma –si hubiera una– su cara de relato, de escenario, su estatuto de escena. Pero precisamente para barrar esta hipótesis Lacan presenta el fantasma como un axioma. La cuestión es saber cómo, tomando el deseo a la letra, es decir interpretando, se alcanza y se opera sobre el goce.

A primera vista, se opera en el mal sentido, podemos observarlo si tomamos en serio el punto de partida de Lacan, o sea que el síntoma es una metáfora: un significante viene a implantarse en una cadena en relación con el resto de la cadena.

$$\left(\frac{S}{S}\right) S$$

Es el esquema mínimo del síntoma como el de la metáfora, con la diferencia de que es necesario que escribamos en alguna parte la adhesividad de la resistencia del síntoma al saber. Esta consideración hizo pasar a Lacan del esquema del síntoma al esquema del discurso del inconsciente. Pero ya hay muchas cosas para decir del esquema de la metáfora. Principalmente que este significante que se encuentra barrado por estar reprimido por el significante del síntoma en el punto original no es otra cosa sino el sujeto mismo:

$$\left(\frac{S}{\$}\right) S$$

El sujeto, en el punto de partida –en tanto haya un sentido para reconstituir esta diacronía–, no está indicado por nada más que por la elisión de un significante. Como lo decía Lacan, allí el sujeto es equivalente a un significante en menos. En relación con ello, tenemos por lo tanto las dos funciones del significante que se sustituye a esta elisión del significante, y es lo que escribimos S_2 como válido para el resto de la cadena significativa.

$$\left(\frac{S_1}{\$}\right) S_2$$

La primera fórmula basta para escribir “Función y campo de la palabra y del lenguaje”. La segunda escribe “La instancia de la letra en el inconsciente” con la esperanza de que no haya verdad que resista al saber, y que operando sobre el resto de la cadena significante, sobre todo lo que se condensa aquí en S_2 , se llegarán a producir efectos de sentido sobre S_1 . A partir del saber elaborado en la experiencia –Lacan reconoce un saber desde que hay articulación–, llegar a reabsorber lo que se presenta como una verdad aparte. Es la forma del psicoanálisis que podemos deducir de “La instancia de la letra...”. Pero esto es lo que Lacan apuntó a contradecir y a complementar señalando un término suplementario en esta operación del síntoma, a :

$$\left(\frac{S_1}{\$}\right) \frac{S_2}{a}$$

Siempre se puede creer que se reabsorbe en los efectos que alcanzan al significado, que se reabsorbe en la significación que está continuamente en primer plano. Pero el problema de este objeto a es que es más bien invisible en este asunto. Por otra parte, es así como lo aborda Lacan: invisible especularmente. La invención de Lacan no es haber situado y estructurado el síntoma como metáfora, no es haber extraído las consecuencias del primer descubrimiento de Freud con “Función y campo de la palabra y del lenguaje”. Lacan trajo a la estructura del discurso del inconsciente este complemento de a . Quiere decir que hay producción de goce en relación con el lenguaje.

De todos modos, somos guiados por lo que Freud nos da. Tomen “La interpretación de los sueños” y vean lo que se ven tentados a tomar de allí. Por el contrario, donde carecemos de saber hacer, es donde debemos tratar con ese punto de goce. Hay que decir que es invisible y que solo se vuelve visible en el fantasma. Interpretando o permitiendo a su analizante interpretar, esperan reabsorber el síntoma a partir de otorgar el sentido que constituye el aporte y el desarrollo de S_2 . Esto no hace más que describir lo que se produce. Esperan reabsorber el síntoma interpretándolo, dando sentido. Sin embargo, el problema que se le apareció a Freud, que bautizó *reacción terapéutica negativa* y que es una denominación que oculta en el fondo el extremo de aquello de lo que se trata, es que interpretando alimentan el síntoma. Cuando Lacan pronunció esta frase en los años 70, se la podía recibir más bien como una sorpresa. Los perdonavidas del síntoma lo alimentarían a escondidas... Van al consultorio del Dr. Caligari para pedirle ir contra el loco desencadenado de la ciudad, y entonces se dan cuenta de que el doctor y el loco son la misma persona. Se descubre que aquel que tiene como misión eliminar y hacer desaparecer el síntoma es al mismo tiempo el agente que lo alimenta, incluso que lo sobrealimenta –que lo a -limenta–. Allí se distinguen todos los efectos que pueden

producir retroactivamente para esclarecer, aclarar, poner en orden esos significantes, y el hecho de que al mismo tiempo se acumule aquí, ni visto ni oído, una producción. Entonces, allí importa distinguir los efectos y el producto.

Hay cierto tipo de producto que se acumula. Una manera de abordarlo es a partir del significante –y esto es lo que hace durar los análisis–, es decir que ese *a* es lo que queda por saber. Cuanto más se sabe de él, más hay para saber. El psicoanálisis hace engordar esta función. En este sentido, el ignorante representa muy bien la perfección del saber. Pero el problema puesto en evidencia por Lacan es que la interpretación se dirige al significante y debe dirigirse también y primordialmente al goce. ¿Qué quiere decir que se dirige? Yo pienso que la cuestión fundamental de la técnica analítica, precisamente allí donde no se distingue de la cuestión ética del psicoanálisis, es saber, también inventar, cuál es el manejo del análisis que responde a lo siguiente: que la interpretación se dirige al objeto *a*. Allí tomo partido. Ha habido una falla en relación con esta cuestión, falla de saber de qué se trataba para Lacan desde hacía mucho tiempo, que se explica bien por el hecho de que numerosos alumnos de la primera época se quedaron en “Función y campo de la palabra y del lenguaje”. Incluso no se dieron cuenta de qué otra cosa se trataba. Eso es lo que explica los diversos problemas a los que asistimos recientemente en torno de la muerte de Jacques Lacan.

Conexión ética y técnica

Volvamos a la conexión de la ética con la técnica analítica. La veo precisamente en aquello a lo que Lacan se precipitó luego de su *Ética del psicoanálisis*. Luego de la ética hizo *La transferencia*. Esa es la conexión obligada en el psicoanálisis entre la ética y la técnica. Y el problema es que *das Ding*, tal como lo hice relucir las dos veces anteriores, no es un concepto que se presta a la maniobra en el campo analítico.

En *La transferencia*, Lacan parte de Platón. Durante diez semanas, comenta *El banquete* de Platón. Sus alumnos se dijeron: ¡pero, cómo hace filosofía! Pero esta avanzada de Lacan tenía por objetivo saber cómo hacer caer *das Ding* –tomen esto como el nombre primordial del goce– en el campo donde sería maniobrable por el psicoanálisis. Lacan fue a pescar el término *agalma* en el texto de Platón. Este término tampoco es manejable y operatorio inmediatamente. Está en la línea de *das Ding*. Consiste en tomar de una lengua extranjera la designación de aquello de lo que se trata. Esta zona de la Cosa plantea siempre cuestiones de vecindad, de proximidad, de distancia, y para acomodar la Cosa antes de volverla operatoria, no es indiferente que Lacan haya pasado por las lenguas extranjeras. El objeto *a* también es una lengua extranjera, como lo es el formalismo matemático. Entonces, tenemos allí una genealogía conceptual en Lacan: del *das Ding* –que es tanto de Heidegger como de Freud– al *agalma* de Platón, para llegar al objeto *a*.

Hay personas aquí que no tienen idea de lo que Lacan contó en esa época sobre el

agalma de Platón. Eso concierne al discurso de Alcibíades. Alcibíades se interroga sobre lo que le interesa en Sócrates, que no tiene un exterior especialmente seductor. Por otra parte, es así como nos ha quedado en la historia: con rasgos bastante repulsivos, en tanto que Alcibíades, no me atrevo a decir que era el favorito de las damas –esa es toda la cuestión–, sino de los señores de la Atenas de esa época. La razón que Alcibíades da de su atracción por Sócrates es que Sócrates es como las estatuillas del Sileno, que son repulsivas pero que podemos abrirlas y en su interior encontrar precisamente un tesoro. Lo que se encuentra como tesoro en el interior de esta figura repulsiva es lo que Alcibíades llama el *agalma*. Esto designa también el ornamento, el adorno. Los oyentes no entendieron para qué los llevaba Lacan con esas diez lecciones a plantearse la pregunta y llegar a pescar el término *agalma*. Evidentemente, es necesario ser especialmente modesto para plantearse la pregunta de la transferencia de ese modo, es decir que no hay ninguna razón aparte de la experiencia analítica misma para que se produzca el amor de transferencia. Hay allí un efecto de situación. Si el analista se cree amable por sí mismo, no se plantea la pregunta. Pero considerando a los analistas, hay más Sócrates que Alcibíades. Lacan por lo tanto hizo todo ese rodeo para pescar este término *agalma* que responde al de *das Ding* pero que no es el horror de *das Ding*. Por el contrario, es *das Ding* como principio de la amabilidad, del enamoramiento. Todo el esfuerzo de Lacan va a consistir en circunscribir cómo maniobrar tomando en cuenta esta zona de *das Ding*.

¿Cómo es posible que por el hecho de ocupar el lugar del sujeto supuesto saber, se coloque en este lugar del *agalma* de Platón? ¿Qué es lo que tienen que hacer juntos? Por otra parte, no solo ocurre cuando el analista ocupa este lugar, sino también cuando lo ocupa el analizante. Es amable en la experiencia analítica. Es recibido allí como alguien interesante. Esto quiere decir que hay un número de afectos que vienen a afectar al analista. Se llegó incluso a la idea delirante –y es así como se practica el análisis en otros lugares– que lo que el paciente transmitía como lo más formidable y más directo era justamente esos afectos, y que el analista debía orientarse por los afectos producidos en él por su paciente para saber cómo debía conducirse en el asunto. Vemos bien lo que es esto. En el fondo, ellos también buscan el matema del análisis en lo que se transmite íntegramente. Pero para ellos, lo que se transmite íntegramente del analizante al analista es el patema, es la afección.

Lacan levantó como barrera contra esa contratransferencia el deseo del analista. Ciertamente el analista no puede orientarse en su trabajo como sujeto afectado. Pero no borremos la sorpresa que conlleva la cuestión acerca de cómo ocurre que, tomar cierta posición en el saber –la posición de estar allí para interpretar– implique esta captura de *das Ding* que viene a alojarse en este lugar. Esta es la sorpresa de la transferencia. No se trata de que Freud, no conociendo esta cuestión, se haya dado súbitamente cuenta de que las personas que recibía para curar se apasionaban por él. Esa no es la sorpresa de la transferencia. La sorpresa estructural de la transferencia es justamente esta conexión producida e inducida por el discurso del analista que opera una conjunción entre saber y goce y que se produce a cada momento. Siempre es nueva. No es la sorpresa de alguien

que no estaría habituado a ello, sino la de tener que dar cuenta de ello diciendo que la transferencia es repetición, y por lo tanto que el analizante identifica al analista con personajes importantes de su historia en relación con los cuales él se ha encontrado en situaciones de amor y de dependencia. Es una explicación que no explica estrictamente nada de esta localización del *agalma* en el lugar del sujeto supuesto saber.

La expresión *atravesamiento del fantasma* solo obtiene su valor por el hecho de que hay una barrera. El atravesamiento del fantasma responde a la barrera del goce. También es una barrera que el analista encarna, de allí la idea de que él podría ser frustrante. La encarna para permitir el atravesamiento del fantasma pero el problema es el goce del sujeto. Por eso Lacan planteaba la pregunta que se ha querido hacer tan enigmática, que habría que saber lo que es la pulsión para el analista una vez atravesado el fantasma. Esto nos hace sonreír pero no impide que haya alguien, entre los alumnos de Lacan, que haya inventado eso. Una sola vez. No insistió. Es alguien a quien estimo. Inventó la pulsión analítica. Cuando Lacan preguntaba qué es la pulsión después para el analista, era una pregunta que se refería a las relaciones con el goce. No se traduce por la invención de una nueva pulsión para agregar al catálogo. También hay que preguntarse cómo se traduce esto en relación con los términos ($\$ \diamond a$). Lo que puede prestar a confusión –voy a explicarles porqué– con revivir su propio nacimiento. Vemos porqué los alumnos de Freud inventaron el traumatismo del nacimiento. Incluso escuché hace poco tiempo en la televisión a alguien que explicaba patéticamente este traumatismo. El análisis lo había conducido a remontarse muy muy lejos en su propia existencia hasta esa experiencia. Y eso lo había convencido para dedicarse a los recién nacidos y al nacimiento. Incluso se consideraba como el representante de los recién nacidos –¡en la televisión!–. No exagero. Aquellos que tiene un televisor y lo miran pueden testimoniar que se escuchan cosas de este tenor. ¡De cualquier modo vale la pena!

Hay que señalar en esta historia del fantasma que de algún modo son dos: el sujeto y el objeto *a*. Incluso si hablamos de *fading*, de desvanecimiento del sujeto delante del objeto en este paréntesis del fantasma, hay una inscripción doble. Y como esta fórmula solo está hecha para escribirse, no debemos considerarlo como algo indiferente. A nivel de la Cosa, por el contrario, eso no se distingue. Por este motivo Lacan nunca trató de escribir el sujeto a nivel de la Cosa, en la vecindad de la Cosa. Es por eso que nos orientamos por el fantasma. Pueden encontrar esa idea del sujeto y de la Cosa. Es una idea límite, evidentemente, y por eso Lacan siempre la evocó de una manera especialmente anudada, en pasajes que son verdades que resisten al saber. He encontrado que es especialmente resistente a la lectura en los *Escritos*. Quizás ahora me siento más cómodo.

Pueden encontrarlo en un texto que escribió en el momento de *La ética*, cuando trata de adaptar la Cosa a su enseñanza. Dice algo que de todos modos es enorme, y lo vuelve a decir: “El sujeto del deseo no es nada más que la Cosa”. Esta idea es enorme porque conlleva una equivalencia entre el sujeto del deseo como efecto del significante y esta Cosa que es el nombre más masivo de un goce, de un goce que llamamos primordial porque lo situamos como lo más anterior que hay. Debo decir que siempre consideré esta

equivalencia como un punto no utilizable. No es utilizable pero no está hecho para eso. Esta equivalencia del sujeto del deseo y del goce es lo que ahora quiero abordar.

Lacan nos dice que esta equivalencia no acerca el sujeto a sí mismo, que no pone fin a su falta en ser. Si entendemos que el sujeto del deseo—en tanto que la Cosa— encuentra allí su identidad, no podemos ya decir que falta en ser. Entonces es un sujeto que se distingue del sujeto del significante en tanto que está vehiculado de significante en significante. Pero precisamente, esta equivalencia se matiza a partir de lo que dice Lacan, que “La Cosa es del sujeto incluso la más cercana al tiempo que más se le escapa”. Esto que aborda allí y que ya he designado como el punto de extimidad, no anula la falta en ser del sujeto. Por el contrario, es allí donde esta falta en ser es más densa, y se encuentra en su colmo de efecto de pérdida que conlleva precisamente el significante. El corazón del sujeto, aquello que verdaderamente es más el sujeto, al mismo tiempo estructuralmente se le escapa e implica la distinción de $\$$ y de a . Lo que es más verdaderamente el sujeto —que encaramos quizá como objeto a en la experiencia analítica— es, al mismo tiempo, distinto estructuralmente del sujeto como sujeto del significante. Cuanto más se acerca a este punto, más lejos está.

La vecindad de la Cosa

Podemos evocar lo que encontramos a veces cuando paseamos como Heidegger por el bosque, por ejemplo el de Rambouillet. Y bien, en los bosques hay alambre de púas, hay un “prohibido entrar”. En general, esto permite saber dónde debe irse. En relación con lo que se llama la Cosa, también hay un prohibido entrar, pero el que la rodea es completamente distinto del que rodea un bien. En el bosque, en efecto, cada lote o parcela es un bien que se posee. Hay cierto tipo de prohibición que se aplica a los bienes que se posee. Pero, en torno de la Cosa, no hay alambre de púas, no hay esta especie de prohibido entrar. Este bien que se protege con alambre de púas, lo es porque justamente está prohibido gozar de él para ustedes, pero también para su propietario. Incluso eso es el encanto de los bienes: no hay que gozar demasiado de ellos, de lo contrario se dilapida el patrimonio y en ese momento, los ponen bajo tutela. Es absolutamente esencial a la idea del bien que se posee, que no hay que gozar demasiado. Justo lo necesario. La prohibición de entrar que protege el bien del que se prohíbe gozar y que dejan afuera no es para nada la topología que implica este bien de un tipo completamente particular que es la Cosa. La Cosa no se prohíbe, sino que, por el contrario, ella solo les prohíbe entrar por implicar el demasiado gozar. Es la paradoja de este tipo de bien. No es el bien del que se les prohíbe gozar demasiado, es el que implica un demasiado gozar. Allí ya no nos orientamos, solo nos orientamos defendiéndonos. (1)

En este sentido, lo que hay en torno de la Cosa no es un prohibido entrar. Es más bien alrededor de ustedes que hay una prohibición de acercarse en relación con la Cosa. No está estructurado de la misma manera. Si ponemos alambres de púas alrededor de los

bienes, es para no darnos cuenta de que no están allí donde se piensa, aunque de tanto en tanto lo hacemos de todos modos; esta topología es inversa y puede precipitar a alguien al análisis. “El sujeto del deseo no es otro que la Cosa”, es lo que Lacan puso en papel mientras se ocupaba de su Ética del psicoanálisis. “El sujeto del deseo, en una cierta fase, no es otro que la Cosa”. Era una fórmula opaca para desplegar que hace semblante de dar una solución, mientras que está cargada con todos los desarrollos ulteriores de Lacan. No seguirá manteniendo que la Cosa es el sujeto del deseo, pero allí nos encontramos en el momento en que Lacan inventa la serie de matemas.

Noten que precisamente en este texto, escrito en medio de su Seminario, Lacan formula que “si todo es estructura, no todo es significante”. Y lo formula precisamente a propósito de la pulsión y en un análisis del concepto del ello freudiano. Es enorme. Ya está cargado con el cuestionamiento del *eso habla*. Allí captamos que la operación esencial de Lacan en sus comienzos era la elisión de su *a* minúscula. Vean incluso cómo daba cuenta del “*Wo Es war soll Ich werden*”. El ello freudiano se escribe *Es*. Jugando con la homofonía, Lacan escribía en ese lugar la S del sujeto, o incluso lo traducía por una c: “Allí donde (c) era”. (2) Es la elisión del *a* en la palabra *ello* (*ça*). Pero aquí, en contraste, formula la equivalencia de *\$* y del goce –del goce que no habla–. Hay que decir más precisamente, y porque el término en Lacan vuelve varias veces, el *lugar* del goce. Es muy importante. Habla de eso en su texto sobre Daniel Lagache y en “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo”.

Incluso si, en un cierto sentido, el goce está en todas partes y en ninguna parte, sin embargo no es imposible de situar, está situado. El goce situado en psicoanálisis no solo está situado, sino que está estructurado y conduce a Lacan al coraje de hacer operatorio el goce situado y estructurado –volverlo operatorio con *a* minúscula–. En la página 331 de los *Escritos* dice: “Ese lugar que se llama el goce”, y también encuentran este lugar del goce en la página 634. (3) Es una página especialmente bien numerada porque es el número de la bestia del apocalipsis en san Juan. Ven ustedes toda la cábala que podríamos hacer a partir de allí... Encontrarán este lugar del goce en los dos últimos párrafos de la página 634, especialmente al comienzo del último. Como Lacan aún no tiene el manejo del objeto *a* como real, evoca este lugar de una manera especialmente bella y patética. “Ese lugar es el mismo adonde toda cosa es llamada para ser lavada allí de la falta que ese lugar hace posible por ser el lugar de una ausencia: es que toda cosa pueda no existir. Por esta matriz tan simple de la primera contradicción, ser o no ser, no basta comprobar que el juicio de existencia funda la realidad [...]”.

Es totalmente preciso. Una vez resituado cada término como lo que designa el lugar del goce, está absolutamente determinado. Retoma exactamente, con otro aspecto, que el sujeto del deseo no es otro que la Cosa. Esto toma a la Cosa por el sesgo en que ella es solo un vacío en relación con lo que es representación, y hace de ese vacío un lugar que está fuera de la cadena significante. El lugar “donde se vocifera que el universo es un defecto en la pureza del no ser”, como también dice Lacan, también es el lugar donde, sin vociferar, Leibniz dice: “¿Por qué hay algo más bien que nada? Heidegger hacía de esto la pregunta esencial de la metafísica. El lugar del ser o del no ser es el lugar mismo

en que el *Edipo en Colona* se plantea la pregunta y responde: “Lo mejor es no haber nacido”. Lo toma un poquito del ello freudiano, del *eso habla*, haciéndolo pasar a la columna del goce. “... adonde toda cosa es llamada para ser lavada allí de la falta”, nos dice Lacan. Es el lugar de la absolución hacia el que tiende el gran culpable ignorante entre todos que es Edipo. Es el lugar que dará a Lacan la solución del *a*.

El atravesamiento del fantasma no es nada más que la puerta hacia este lugar adonde toda cosa es llamada para ser lavada allí de la falta. De cualquier modo, no es Lacan el que inventó que era necesario despegarse de la culpabilidad. Cuando se accede a ese lugar es verdad que se está lavado de la falta. Es necesario saber lo que se hace cuando conducimos a la gente a este punto, antes de abrirle esta puerta al sujeto hay que prestar atención a esa falta, porque el pecado original resiste a las abluciones.

Lacan cuenta que cuando fue al Congreso de Marienbad en 1936, le hicieron dar la mano a Goebels, y que en el momento de hacerlo, estaba seguro de que ese tipo había sido analizado. Se tiene una idea de eso con los analistas. Hay cierta forma de descaro que solo se alcanza cuando se ha hecho una vuelta por ese lado, por este lugar en donde toda Cosa es llamada para ser lavada de la falta. Hay una forma de *no hay nadie*, como lo nombra Lacan en la página 635.

Lacan desarrolla esta intuición de la equivalencia entre el sujeto del deseo y la Cosa. Dos o tres años después lo conduce a decir quién soy en el lugar del goce. La única respuesta a “¿qué soy yo?”, a “¿quién soy yo?” se encuentra en este lugar. El *yo soy* en el psicoanálisis no está a nivel del significante pues allí solo hay falta en ser. El *yo soy* está a nivel del *yo gozo*. El único problema es que no se puede decir *yo* en ese momento. Precisamente este punto que ponía de relieve la última vez para hacer percibir el camino que Lacan nos hizo recorrer sin que nos diéramos cuenta. Aquellos que están en este avión desde hace cierto tiempo comienzan a mirar un poquito hacia el suelo para darse cuenta de que verdaderamente nos ha llevado muy lejos.

Puse este punto en evidencia al indicar que Lacan subrayó el *eso no habla*. El *yo soy* es el punto donde *eso* no habla. Por eso Lacan lo transcribió con un *oigo* (*j'ouïs*). Esto quiere decir que, en esta posición, es todo lo que puedo hacer. A nivel del *yo soy* de goce, oigo pero no hablo. Lacan lo desarrolla y lo formaliza. Esa es la hazaña. No quedar pegado a lo patético, no detenerse allí. Había con qué escribir un montón de libros con este lugar del goce. Incluso había con qué inflar el cristianismo. Algunos lo intentaron. La Escuela Freudiana de París no carecía de jesuitas que hubieran pedido desarrollar esa operación. Pero hay que medir que Lacan partió de allí y que lejos de detenerse, no lo hizo hasta llegar a hacer cálculos con todo esto. Es algo impresionante.

Pero en el momento en que estamos, Lacan ubica la equivalencia entre el sujeto del deseo y la Cosa que retoma en la página 646 de los *Escritos*. Evoca el lugar del sujeto como elisión del significante y concluye: “Pero ese lugar original del sujeto, ¿cómo lo recobraría en esa elisión que lo constituye como ausencia? ¿Cómo reconocería ese vacío como la Cosa más próxima, aun aunque lo excavara de nuevo en el seno del Otro, por hacer resonar en él su grito?”. Me pareció especialmente difícil de captar. En primer lugar quiero hacerles notar que cuando Lacan evoca la Cosa, es totalmente solidario de una

topología. Por eso el término *lugar* es importante. Incluso es solidario de una tópica que implica que hay lugares. Cuando Lacan evoca la Cosa, hay proximidad, distancia, vecindad –términos donde se rencuentran a la vez, en un encuentro asombroso, la topología y el amor cortés–. Una de las designaciones de la dama en el amor cortés es el *buen vecino*. Esto quiere decir que la Cosa es solidaria de cierto espacio.

Quizá podría inventar una respuesta a una pregunta que Lacan dejó en suspenso la primera vez que lo escuché en la Escuela Normal. Decía: “Algún día les enseñaré porqué ustedes, los seres humanos, le ponen nombre a sus calles”. Es muy impresionante, pero nunca lo explicó. Creo haberle preguntado después en privado y tampoco me respondió. Una manera de abordar la Cosa es decirse que ponerle nombres de personas o de conceptos a las calles, y en primer lugar a las plazas, ya es un modo de asegurar que no es este el lugar del goce. Incluso es lo que da el encanto de verificarlo en una ciudad como Venecia. Habría que retomar lo que dice Proust sobre el encantamiento de las diferentes configuraciones, de esas calles que se empequeñecen súbitamente, como en un sueño, salvo que allí pensamos que de todos modos no nos caeremos. Mientras que en el laberinto del sueño siempre se está a merced de acercarse a esta famosa plaza del goce.

El grito, que está presente casi cada vez que Lacan evoca la Cosa, la sitúa como una suerte de producto del significante. Al comienzo el grito no es un llamado. Nosotros hacemos de él un significante respondiéndole, y, al hacerlo, ese grito se vuelve un llamado retroactivamente. Estamos allí en un nivel completamente primario en relación con el esquema de la metáfora. Este grito se vuelve retroactivamente el significante más puro del sujeto. En ese circuito comienza a modularse la voz. No vamos a entrar en la cronología, pero hay un momento en que el grito del recién nacido no está modulado en la voz de la lengua. Vemos por qué Melanie Klein encarna la Cosa en el cuerpo de la madre, que es la encarnación más próxima del Otro de la demanda como omnipotente. Lacan quiere hacernos captar con la Cosa no tanto una dimensión presignificante como una dimensión anterior a la demanda. No es solo una cuestión formal. Es lo que puede permitir no creer que siempre tenemos que vérnosla con la cuestión de la dependencia – del paciente al analista, por ejemplo–. La cuestión de la dependencia esconde el goce. Es un modo de abordar la pregunta ¿qué soy yo?. Sin embargo, que esta Cosa esté, como lo dice Lacan, en el seno del Otro, es la cuestión de la posibilidad del psicoanálisis. Con la Cosa, no hay que imaginarse que están afuera. Tan radical como quiera situarse a la Cosa, permanece en el seno del Otro. Si no lo estuviera, el psicoanálisis no valdría la pena ni por una hora.

Si se remiten a la página 747 de los *Escritos*, verán evocar también la vecindad de la Cosa. Verán que Lacan nos dice que el hombre emerge con un grito de la vecindad de la Cosa. Si queremos actualizar la expresión de atravesamiento del fantasma, diremos que concierne a los abordajes de la Cosa donde están “[...] los imprevisibles quanta con que tornasola el átomo amor odio [...]”. Esto se ve en los finales de análisis: no puede saberse si se terminará por el amor o por el odio. En este sentido se ha visto de todo. Lacan lo formulaba explícitamente: el análisis puede terminar por el amor o por el odio. El fantasma se sostiene de algunos límites en la relación con la Cosa. El atravesamiento

del fantasma conduce a la vecindad de la Cosa. Esto nos permite tal vez terminar corrigiendo la manera en que se entendió la proposición de Lacan, aquella de no ceder en su deseo. Se cuidó mucho de dar consejos. Hubo una vez en que pareció que indicaba los principios de una moral del psicoanálisis, en el último capítulo de *La ética*. ¡Eso produjo estragos!

Sobre el no ceder en su deseo, se entendió lo contrario: no ceder en su fantasma. El deseo se soporta del fantasma, pero en la medida en que el fantasma limita al deseo. No ceder en su fantasma hace imposible el final del análisis. Y terminaré con esta frase: no ceder en su deseo se emparenta muy cercanamente con lo que es hacer su deber.

19 de enero de 1983

-
1. N. de T.: en francés *défendre* es prohibir y defender.
 2. N. de T.: en francés *La ou c'était*.
 3. N. de T.: en la versión francesa de los *Écrits*, página 666.

XI

Retratos clínicos

Dije la última vez que no ceder en su deseo se emparenta con hacer su deber. Me hicieron una objeción diciendo que no es equivalente puesto que hacer su deber podría parecer una versión obsesiva del deseo, a la que se le opondría la versión histérica: hacer a su antojo.

No ceder en su deseo

El deseo en la histérica, como en el obsesivo, es una cadena significativa, y ceder en su deseo es querer romper lo que se presenta como una cadena. Por eso no se trata en psicoanálisis de liberación del deseo. El deseo consiste, quiere decir que insiste en esta cadena. Recordemos de dónde viene el término *ceder*. En el comienzo es *cedere*, es decir *irse*. Ceder en su deseo es irse. Es lo que explica que Lacan estuviera en contra de las dimisiones. *Ceder* también es un término del comercio, y plantea la cuestión del posesivo *su*, en *su deseo*. Porque si hay algo de lo que se está seguro, es que no se es propietario de su deseo. El deseo no es un bien. Antes de hacer un slogan del no ceder en su deseo, conviene recordar algo que cambia todo, que el deseo es el deseo del Otro. Quiere decir que en su relación con el deseo, no es cuestión para el sujeto de posesión sino de desposesión.

También es lo que quiere decir la alienación significativa. La alienación significativa es lo contrario de la propiedad significativa. El deseo conlleva en sí mismo una referencia al Otro, y allí poco importa que lo tomen como Otro sujeto –que es la versión de Lacan en sus comienzos– o que lo tomen como Otro significativo, lo que implica la definición del deseo como metonimia, y que le da su apariencia de infinito que libera en esos afectos nostalgia o *spleen* cuando tratamos de fijar en alguna parte la Otra Cosa, en cualquier lugar fuera del mundo. El *no ceder en su deseo* encuentra su lugar en una dialéctica donde el deseo vuelve del Otro.

El sujeto histérico grita de buen grado y a los gritos que no cederá en su deseo bajo ninguna condición. Pero esto es solo una apariencia. De hecho, la histeria consiste en

ceder en su deseo, e incluso ceder precisamente su deseo, es decir intercambiarlo. Esto le da una vocación de sacrificio. Me dije que voy a releer *Servidumbre y grandeza militar* para hacerme una idea del *hacer su deber* en el ejército. Y bien, hay una grandeza y servidumbre históricas también, y tenemos para esto el texto en la experiencia analítica. Podríamos tener la experiencia de esto con los militares, pero en fin, ocurre que no tengo militares en análisis. Por otra parte, lo lamento. Pero el hombre de las ratas viene justamente de esa institución, y es obsesivo. Grandeza y servidumbre históricas... Tenemos con Dora su paradigma, Dora que hace de enlace entre su padre y la famosa Sra. K entre bambalinas. Que cede en su deseo quiere decir que no lo satisface. Prefiere antes que a su deseo todo aquello que hace las veces de falo imaginario. Cede fácilmente su deseo al Otro, y como precisamente su deseo es un deseo cedido, insatisfecho, cediendo su deseo al Otro tampoco satisface al Otro, y allí es donde se oculta. Es una pasión fálica, contrariamente a ciertas apariencias. Es la posición por excelencia del significante. Es la pasión por todos los signos del deseo a condición de no satisfacerlo, es decir de reintroducir el - Φ . Ceder en su deseo es el punto de partida de esta economía, y es lo que constituye el extravío del sujeto y la necesidad de su enganche intersubjetivo. La histerización inducida por el discurso analítico implica que el sujeto esté en la posición de ceder su deseo al Otro, de allí la función del deseo del analista y su responsabilidad.

Si tomamos los casos por este sesgo, el obsesivo se encuentra en el lado opuesto a la histérica, porque si hay un rasgo constante del obsesivo, es odiar los signos del deseo y ocuparse con gran empeño de aplastarlos. Es lo que hace no solo a su relación de agresividad dual con el Otro, sino también a su rabia contra todo lo que manifiesta el deseo y el goce del Otro. Hay otra diferencia. La histérica tiene de buen grado relación con el Uno como el único, y especialmente con el Un-hombre. Lacan por otra parte lo llamaba el *al menos uno* –el hombre *menos uno* que es para ella como un hueso para roer–. Pero el obsesivo –Lacan lo señaló hace tiempo– tiene relación con lo múltiple. Cede de buen grado el único, en la medida misma en que lo despreció, y evidentemente eso le cae encima. Esta pasión por lo múltiple es lo que aparece en la observación de “El hombre de las ratas” –las *ratas* en plural–. Por lo tanto no es la rata de su fantasma, que sí es en singular. Freud designa precisamente a este sujeto por la multiplicidad de sus objetos, colocados de manera equivalente por un todo vale. En este ejemplo: *todo igual una rata*, el *todo vale* gira fácilmente al *nada vale*, que es el último grito de la sabiduría obsesiva. Estos son algunos pensamientos que habría que tener antes de emprender el *no ceder en su deseo*. Sería necesario, en primer lugar, estar preparado para no hacerlo.

Ceder en su deseo engendra culpa, dice Lacan. Es lo que ocurre con esta cesión que conlleva la función masturbatoria, de la cual Lacan nos recuerda el carácter original de la culpa que engendra su práctica. En efecto, realiza un *impasse* sobre el deseo del Otro cuerpo a través de un cortocircuito que se obtiene del cuerpo propio. De allí el valor de advertencia que toma este dicho de Lacan, que el cuerpo también es el lugar del Otro. Esto es algo que va a trastocar la fenomenología del cuerpo propio. Hace aparecer esta práctica como el esfuerzo para conducir el goce al lugar del Otro bajo la forma del placer. Incluso esta es la operación del fantasma. Por lo tanto, ceder en su deseo es ceder en el

deseo del Otro.

He dicho que hacer su deber se emparentaba con no ceder en su deseo. Y bien, el deseo del Otro es el nombre del deber. En este sentido, no hay que confundir la compulsión obsesiva y el deber, porque la compulsión obsesiva apunta por el contrario a borrar el deseo del Otro, a taponarle todos los intersticios para impedir que se manifieste. En esta compulsión, el sujeto se hace siervo del significante para conjurar cualquier manifestación del Otro y de su deseo.

Para encarnarlo con mayor precisión, diría que conjurar cualquier manifestación del deseo del Otro quiere decir precisamente conjurar cualquier manifestación de su pregunta. El aporte más convincente y constante que Lacan hizo en su enseñanza es que el deseo se engancha a una pregunta. Incluso intentó una clínica de las preguntas, intentó poner en orden la clínica psicoanalítica a partir de preguntas. Esto es simple, pero hay que recordarlo cuando se trata de captar lo que conlleva esta evaluación clínica que implica que el neurótico identifica la falta en el Otro con su demanda. Solo adquiere su valor si recordamos el estatuto de pregunta del deseo. Entonces, se trata de cubrir el deseo del Otro como pregunta –que es la forma enunciativa de la fórmula de la falta del Otro, la fórmula del A —. El A se materializa a nivel enunciativo por la pregunta.

Para cubrir la pregunta del Otro fundada en su falta, en su lugar el obsesivo quiere una demanda, no quiere una pregunta, para saber a qué atenerse. Entonces, en ese sentido, pueden dársele órdenes. Sabrá hacer fracasar al Otro, obedeciéndole. Incluso, y sobre todo, en el ridículo. El *escabullirse* del obsesivo conlleva siempre este elemento de lo ridículo.

Lo que yo entendía como deber no es obedecer a los otros. El obsesivo se procura un Otro que sabe lo que él quiere, con todos los valores de este él: sabe lo que él quiere, él, el Otro, y sabe lo que él quiere, él, el sujeto. Hay, en efecto, un beneficio totalmente preciso en saber lo que él quiere. Que no tiene que hacerse preguntas. Es un alivio para el obsesivo, porque en la clínica, es por excelencia el ser que se hace preguntas y que duda. Es extraordinario constatar, en nuestra civilización, el número de sistemas que conllevan *una plegaria para no hacerse preguntas*. A pesar de todo, es necesario que satisfaga algo muy profundo para que se haya difundido hasta ese punto. Es apto para resituar lo que conlleva la duda obsesiva como síntoma, es decir como retorno sintomático de la pregunta del Otro.

La histérica también cubre el deseo del Otro pero para ella, el Otro constituye una pregunta. A partir de allí se dedica a suscitar su demanda y para ello se oculta. Pero la demanda del Otro no la espera con la modalidad de mandatos. Toda apariencia de saber lo que se quiere induce en la histérica la sospecha de que no saben, se propone incluso enseñárselos. El sujeto histérico se encuentra en relación con un él no sabe lo que quiere y, de resultas, el sujeto histérico tampoco lo sabe. Es un embrollo. Es lo que Lacan llama “el costado sin fe de la intriga histérica”. Suscitar la demanda en el Otro apunta en efecto a demostrar que no sabe lo que demanda. Y con la propuesta de enseñárselo, tenemos el hecho de que demanda su propia castración. De allí la función del amo castrado o del padre muerto con que la histérica puede acomodarse para hacer el famoso *al menos uno*.

No se me escapa lo limitado de estos retratos clínicos. Solo lo hago aquí para marcar el valor que le daba a esta proximidad entre ceder en su deseo y hacer su deber. En resumen, he medido el riesgo que hay en emplear términos de moral en cuestiones de ética. Como todos estos términos ya están investidos, estamos necesariamente en el malentendido, lo que quiere decir que hay que poder hacer allí algunos agregados.

Lacan pronunció el *ceder en su deseo* en el final de *La ética*. Fue en el mes de julio y no tenía después otra lección para corregir las interpretaciones indebidas. Cuando lo lean se darán cuenta de que no está tomado en absoluto en el contexto que se le añadió, sino en un contexto muy preciso pero que no está completamente desarrollado, en un contexto simbólico.

Lacan evoca para calificar este *ceder en su deseo* lo que adviene de los dos *partenaire* ligados por un pacto, uno de ellos no cumple con la fidelidad que este pacto implica. Entonces se abren dos vías. Una consiste en apañar las cosas, formular que ni uno ni otro valemos más que eso. Remendando chapuceramente el pacto cada vez que existe esta posición, reconocemos la estructura del *ceder en su deseo*. La otra vía es romper, es no rebajarlo. Esto hace que ceder en su deseo esté en relación con la traición. Aceptar la traición del Otro es traicionarse a sí mismo. En este sentido, este *ceder en su deseo* está en relación con el compromiso simbólico, es decir con todo lo que es la parte propiamente simbólica del deseo como metonimia. Debe ponerse en relación con lo que Lacan llama *lo serio* –en definitiva el único valor que Lacan haya promovido– con la ironía que puede ligarse a este término valor. Lo serio –ya lo he recordado– es lo serial. Lo serio es hacer serie. Lo serio es no ceder en la metonimia. Una vez comprometido en el significante, y en la frase que cada uno teje, no hay que detenerse. Esto constituye el estilo mismo de la enseñanza de Lacan: llevar el hilo, apilar, fuimos testigos de eso y prosiguió así tanto como pudo.

El *ceder en su deseo* se realiza por el bien del Otro, por lo que se imagina que es su bien. Se sentirían culpables de atentar contra el bien del Otro. La observación de Lacan es que la culpa no está allí donde se piensa. La culpa que se cree prevenir consagrándose al bien del Otro se la reencuentra desde el momento en que, para ese bien, se ha cedido en su deseo.

Resistencia de lo real

Antes de apasionarse con el *no ceder en su deseo*, hay que darse cuenta de que eso no conlleva ninguna promesa de felicidad ni de realización. No es equivalente para nada a no sé qué máxima de Montherlant, sorprendente por su crudeza y su crueldad, una máxima perversa, y es que lo que cuenta es ser feliz por todos los medios. Es lo opuesto exacto al no ceder en su deseo. El *no ceder en su deseo* es la promesa de ser desdichado por todos los medios. Atenuemos de todos modos este paralelo, pero la máxima de Lacan es la siguiente: “La felicidad se rehúsa a quien no renuncie a la vía del deseo”. Me

parece que ahora están en posición de apreciar esta máxima de una nueva forma. Y es que para vivir en el placer se debe existir a distancia de la Cosa. Lo que Lacan llama la vía del deseo no es otra cosa que la vía del goce, allí donde se diferencia del placer, es decir donde excede al fantasma.

El deseo tiene frente a sí el placer, el fantasma, y la cuestión es saber si el fantasma es el único destino del deseo. La idea de Lacan es que no. Hay una vía del deseo que excede los límites del fantasma. En este sentido, a los ojos de Lacan no hay problemática freudiana de realización del deseo. Solo hay una promesa de revelación que se acompaña por lo regular de un efecto de deflación, y Lacan emplea el término *desideración*. Cuando Lacan evoca el deseo del analista es para tratar de situar un deseo que había excedido los límites del fantasma. Entiende por cierto que al analista también se le rehúsa la felicidad –al analista como tal–. Este enfrentamiento está más allá del fantasma. Evidentemente es diferente enfrentarse con el Otro de la demanda –lo que hace el neurótico– que con el Otro del deseo, que es el Otro de la voluntad, el Otro del *Che vuoi?* Allí es donde puede haber un deber. Es el deber mismo que está inscripto en la máxima de Freud: “*Wo Es war soll Ich werden*”. Esto conlleva el deber como categoría ética. Esto fue abordado por ciertas religiones. Se abordó el enfrentamiento con lo que ya no es una pregunta sobre la voluntad, sino con lo que es el imperativo de goce, el famoso ¡*Goza!*!, en relación con el cual el sujeto siempre está en falta. Por ejemplo, inventaron hacerle responder al sujeto: “Hágase tu voluntad”. Es una respuesta impecable.

Antes de venir me preguntaron cuál era la diferencia entre el análisis y la contricción. Por otra parte, era alguien que nunca se confesó. Es cierto que tomado por un cierto sesgo, el pase podría parecerse a la absolución. El *hágase tu voluntad* es una versión que podemos dar del ¡*Goza!*! Lo que cambia todo es que allí se agrega el amor de Dios. El *hágase tu voluntad* es una cosa, pero agregarle el amor de Dios es el colmo. Como efecto inmediato tienen un radical *es mi culpa*, que sostuvieron y organizaron como pecado original. Parece que para algunos sería reaccionario porque tendría como efecto inducir siempre al sujeto a un *es mi culpa*. Es verdad que en el psicoanálisis hay algo que es a la vez un *hágase tu voluntad* y un cierto *es mi culpa*. Pero alcanzar el punto del *hágase tu voluntad* es antimónico con *es mi culpa*. Si en el psicoanálisis hay cierto *es mi culpa*, es en el punto donde el sujeto percibe la parte que toma en el síntoma, donde se percibe como organizador. Lacan da un consejo muy simple al analista: no desculpabilizar al paciente. Evidentemente, esto debe modularse según los casos, sino se producen catástrofes.

Dije que era necesario que el sujeto cediera en su fantasma. No hay que confundir la resistencia propia del deseo cuando resiste a la sugestión con la del fantasma que está allí para cubrir la resistencia de lo real. Eso supone que el analista percibió los límites de su fantasma en tanto viste lo real para cada uno. Supone que el analista haya alcanzado un punto donde la significancia misma falla. Ese es el punto que Lacan llamó *objeto a*, y no sin aprietos, para llegar a situarlo en relación con el falo. Finalmente Lacan zanjó la cuestión. Tienen un Lacan que ensayó diferentes soluciones antes de detenerse en esa construcción.

Hay que notar –y espero poder dar mayor amplitud a este tema en la continuación de este curso– que por cualquier extremo que se lo tome, el falo es un símbolo. Incluso es el símbolo de los símbolos. Aunque no sea un símbolo como los demás y no esté tomado como los demás en la metonimia de la cadena, no por ello es menos un significante, y como a tal siempre se le puede hacer decir algo. Lacan se vio conducido a volver operatoria la Cosa bajo la forma del objeto *a*, porque a diferencia de este objeto, y tanto en la experiencia analítica como en la teoría, el falo permanece como un símbolo fundamental extraído de lo imaginario del cuerpo. Lacan tuvo que tener en cuenta lo que llamó un *significante imaginario*, o lo que llamó *semblante*, que son la cara imaginaria del significante. El falo –no se sale de allí– sigue siendo un símbolo. El falo está sobrecargado de significaciones, hasta el punto incluso de simbolizar la significación como tal. Esto se demuestra cada vez que hay un efecto de significación. Cada vez que lo hay, podemos encontrar un cuestionamiento fálico. Eso hace creer que la sexualidad está por todos lados.

Pero hacía falta otra cosa para poder calificar algo que, por el contrario, no dice nada. Cuando decimos *el objeto a*, no se tiene de ningún modo *a priori* la idea de que eso viene del cuerpo ni de que sería simplemente la primera letra del alfabeto. En todo caso, no es compatible con la primera letra de la palabra *objeto*, aunque los traductores al inglés hayan tratado de traducir *objeto o*. El objeto *a* le permitió a Lacan volver operatoria la cuestión de la Cosa. No la volvió operatoria por el símbolo fálico. El falo designa lo simbolizable del goce. Por el contrario, el objeto *a* designa lo que no es simbolizable del goce. Esto no le decía nada a nadie antes de que Lacan lo inventara, mientras que en relación con el falo, no esperaron a Jacques Lacan para darse cuenta de la función de ese símbolo. Pero el objeto *a* no dice nada, y se le recomienda al analista que lo encarna no decir mucho y hacer hablar. Evidentemente podría darse lugar a una revelación del falo que habla, es la ambición de la histérica. Incluso por eso el sujeto histérico hace gustosamente preguntas.

Lacan distinguía el falo imaginario, el semblante fálico y luego el Φ , es decir el significante del goce. Incluso trató de presentarlo como encarnando en sí mismo la presencia real. Lo calificó en esa ocasión como símbolo innombrable. Pienso que en esa época buscaba después de *La ética en psicoanálisis*, poner esa letra que, a diferencia de Φ , no se sobrecarga de significaciones. La cuestión del goce de la que se trata es, por un lado, la parte que es simbolizada especialmente en las formaciones del inconsciente, y a lo que siempre se le puede agregar la interpretación porque son de la misma estofa, y luego, del otro lado, la parte del goce imposible de simbolizar. Cuando tenemos que vérnosla con las formaciones del inconsciente y su desciframiento, lo que se mastica es goce fálico. Cuando Lacan lo dijo dejó pasmados a sus oyentes de los años 70. Solo si reconstruimos esos cimientos que les doy, comprendemos lo que quiere decir o, en todo caso, podemos acercarnos a ello.

En relación con esto se encuentra esa presencia real con la cual Lacan concluye *La transferencia* –más allá de cualquier significación posible– como acercamiento al objeto *a*. En este sentido, la Cosa en el significante no es una, se comparte. Se trata de saber

cómo se articula en el pase lo que conviene franquear de un lado, en la vertiente de la simbolización fálica, y lo que conviene franquear del otro lado, en la vertiente del goce imposible de simbolizar. Por eso, lo que Lacan formuló en primer lugar como final de análisis, es decir la asunción de la castración, finalmente lo formuló como atravesamiento del fantasma.

El fantasma sadeano

Debo insistir aquí sobre una distinción que recordé en París VIII, el sábado pasado, donde hice una contribución en una serie de conferencias a las que muchos fuimos a cantar nuestra canción. El término *presencia* es un término al que hay que darle todo su peso. Precisamente solo en la cadena significativa, tal como se desencadena en la experiencia analítica, no hay más que ausencia para el sujeto. El sujeto es intrínsecamente el ausente de la cadena. Solo surge por la fulguración, que no es el instante posterior ni el anterior, lo que quiere decir que el sujeto no dura porque, por estar allí, tendría que estar aún allá. Precisamente, no le resulta posible y hace que no sea sino una mitad. Para ser un sujeto completo sería necesario que estuviera allí y también allá. Es lo que no permite la estructura del lapsus o del acto fallido, lo que hace que el sujeto esté siempre –Lacan lo dice– en imperfecto, es decir un poco más temprano o un poco más tarde, según los valores del imperfecto en francés, pero jamás en presente. Esto se traduce por el hecho de que todo sujeto, si es neurótico, hace la prueba en el análisis de su falta en ser, hace la prueba de que no se lo atrapa.

Podríamos satisfacernos con esto si no hubiera cierto “en presente” del sujeto. Este “en presente” del sujeto se presenta en el fantasma. En “Kant con Sade”, página 580 de los *Escritos*, Lacan dice: “[...] para volver a la función de la presencia en el fantasma sadeano”.

Esta función toma todo su sentido en relación con la falta en ser. En la cadena significativa, el sujeto está continuamente sometido a una vacilación que no le permite ninguna unidad ni ninguna presencia de sí. La identificación por lo general lo garantiza contra la falta en ser –la identificación que es engañosa–. La cuestión propiamente analítica no se refiere a la identificación sino al fantasma. Allí el sujeto encuentra auténticamente no su falta en ser, sino su ser, su *Dasein*, según el término que Lacan toma prestado de Heidegger. Ese *Dasein*, ese ser ahí, el sujeto no lo conoce jamás cuando está vehiculado en la cadena significativa. La cuestión que se le plantea a la teoría analítica es saber cómo ocurre que por la oferta analítica el psicoanalista sea conducido a esta función de la presencia. ¿Cómo la falta en ser del sujeto supone esta presencia? Es el misterio de la transferencia que se trata de estructurar. Por ofrecerse a interpretar, el analista se encuentra conducido a asumir esta función de la presencia.

Voy a hacer una pequeña consideración sobre el fantasma sadeano. Este fantasma perverso se presenta como lo inverso del fantasma freudiano: *pegan a un niño*. Piensen,

por otra parte en lo que advendría si pusiéramos este fantasma en imperfecto: *pegaban a un niño*. Es esencial que sea en presente. Si no está en presente es inconcebible. Por lo tanto, este fantasma es el revés del paradigma freudiano del fantasma, porque en Freud el que pega siempre es el mismo, mientras que el niño es cualquiera.

En el fantasma sadeano es lo inverso: la tropilla de atormentadores es diversa, mientras que la víctima, ya sea una o múltiple, responde siempre al mismo tipo. Esas víctimas siempre son las mismas, y especialmente por la excelencia de su belleza. Esto nos lleva a la belleza como barrera última antes de alcanzar el horror de la Cosa, que empuja hasta el colmo el fantasma sadeano, es la función del velo de la belleza –de velo y de índice del acercamiento a la Cosa–.

Aquello que distingue a este fantasma sadeano se sitúa entre la posición de falta en ser del sujeto y la posición presencia del analista. No es solo que los héroes de Sade no tengan conciencia o sean inflexibles, sino que no están habitados por ninguna falta en ser, por ningún arrepentimiento, ningún remordimiento, ninguna duda, ningún retroceso, ninguna vacilación. Esto supera con mucho el registro de la identificación. Hay una seguridad en la crueldad que se distingue completamente. Es claro que esta función del verdugo, de aquel que pega, no está soportada por el sujeto. Esa es la paradoja que Lacan hace emerger en esta ocasión: la posición de Sade como atormentador es la del objeto como presencia sin falla y del que no hay que esperar ningún recurso. Del otro lado, las víctimas se entregan a la experiencia de la falta en ser, en el extremo de su división. Están implacablemente divididas en su cuerpo. Les representan con toda minuciosidad el cuerpo de una de esas desdichadas. Les encarnan allí el sujeto barrado como separado de su cuerpo, y luego se retoma con la siguiente.

El fantasma sadeano se basa especialmente en la localización del sujeto del fantasma en la posición de objeto, es decir evacuada toda falta en ser y concentrando en la figura de la víctima la división subjetiva. Vuelve unilateral la división subjetiva en el Otro. Esto es incluso constitutivo de la perversión, que consiste en hacer surgir en el Otro la división subjetiva. El exhibicionismo y el *voyerismo* no son otra cosa. La operación perversa conlleva la violación del pudor del Otro, que equivale a dividirlo subjetivamente. Es la eficacia del objeto dividiendo al sujeto. Lacan hará de eso la clave del deseo: el objeto como causa de la división del sujeto.

Hay que poder explicar cómo se desliza de la posición del significante causando la división del sujeto a la del objeto causando esta división. El análisis que Lacan hace del fantasma sadeano nos lo encarna. El fantasma sadeano es el objeto en la eficacia de la división que produce del sujeto. En la existencia de Sade fue más bien lo contrario. Sade en su existencia encarnó el sujeto barrado y, dice Lacan, hasta el final, hasta desear que su tumba no esté marcada con su nombre y que de este modo desaparezcan sus huellas, especialmente significantes. Sade tuvo que asumir en su existencia esta división que había hecho recaer en el Otro. En el momento de su encarcelación tuvo un largo episodio persecutorio, un delirio de interpretación que Lacan no señala aquí pero que me parece puede referirse a ese momento.

Hacer unilateral la división subjetiva en el Otro deja del lado del Uno la función de

acumulador de goce. Lacan lo llegará a introducir en el *cogito* cartesiano: un *yo soy* del goce que conlleva la exclusión, la expulsión del significante, un *yo soy* del goce que excluye radicalmente todo *yo pienso* soportado por el significante, un *yo soy* del goce equivalente a un *yo no pienso*.

En el momento que llamamos el pase, el sujeto cae en el *deser*. No podemos regodearnos con este *deser*. En primer lugar hay que haberlo situado exactamente en relación con lo que del ser como presencia solo adviene al sujeto en su fantasma. El *deser* toma su función en relación con el *yo soy* del goce. Es el *des-Dasein*. El analista debe soportar este punto de *deser*. Es una posición imposible, pero es lo que recomienda Lacan: la posición de sostener un *yo soy* que conlleva un *yo no pienso*, un *yo no pienso* más que el objeto en el fantasma de Sade. El resultado es inmediato: los héroes sadeanos hacen discursos que no tienen fin. Esto compensa el fundamental *eso no dice nada* de ese *yo soy* de goce. Esos discursos teóricos que encontramos aburridos hacen pareja, por lo contrario, con ese *yo soy* de goce.

Posición imposible entonces, porque el saber producido es inmodificable, sobre el fondo de ese *yo no pienso*. Lacan llegó a esta idea alrededor de 1967-1968, que el saber de los analistas era inmodificable entre ellos. Evidentemente, no había fundado su Escuela con esa visión. Es apto para alimentar algunas de nuestras reflexiones, en la medida en que nosotros hemos proseguido con ese impulso.

Voy a detenerme aquí por hoy.

26 de enero de 1983

XII

Presencia del analista

Esta vez quiero que ustedes hagan preguntas, intervengan. Por otra parte he traído un papel en blanco para anotarlas. Creo que sus señalamientos y consideraciones pueden serme útiles, y de este modo también útiles para ustedes en este período que volverá a ser de interrupciones universitarias de quince días. Por lo tanto, me será útil saber lo que los interroga, o lo que les interesa o cuáles son los aportes que pueden hacer eventualmente.

El analista está también allí

Desde el miércoles último, he intervenido dos veces frente a otro público. La primera vez en la Escuela de la Causa Freudiana, en los sábados que van a dedicarse a intervenciones diversas sobre el pase. Es seguro que cuando tomo la palabra allí, no estoy en la misma posición que aquí. No estaba en la misma posición cuando fui a dar una conferencia sobre Freud a los alumnos de primer año, a pedido de un profesor del liceo Louis le Grand. Debo decir que lo he tomado como un signo de los tiempos. Por otra parte, me advirtieron que el camino de Sigmund Freud no les interesaba en absoluto. Les interesaba saber qué es el psicoanálisis, cómo se lleva a cabo, incluso si la profesión de psicoanalista... Pensé entonces que no tenía porqué sustraerme a ese tipo de cuestiones y traté de presentarles el síntoma de manera discreta, no exactamente con la misma libertad que aquí, advirtiéndoles, evidentemente, acerca de lo que llamé para ellos el efecto *tres hombres en un barco*. Uno de los tres sujetos lee un diccionario médico y se persuade de que tiene exactamente todas las enfermedades, salvo la gota. Evidentemente, al evocar la histeria, la obsesión o incluso la psicosis, el riesgo delante de personas de esa edad era que podía llevarlos a pensar que estaban afectados sucesivamente por toda la psicopatología. Les advertí sobre ello y les hice el análisis de uno de mis lapsus para que vean de qué orden son las cosas –un lapsus que no corro riesgo de hacer aquí, que hice especialmente para el Luis le Grand porque fui alumno de ese lugar–.

La víspera de mi intervención dije que me encontraría al día siguiente en el hall del liceo Montaigne. Este lapsus está ligado al hecho –entre otros, pero es el punto de enganche– de que siempre deseé estar en el liceo Montaigne más que en el Louis le Grand. Poco a poco, un lapsus como ese los lleva muy lejos. Y bien, esos dos públicos muy diferentes de la Escuela de la Causa Freudiana y del liceo Louis le Grand me condujeron a interrogarme sobre el estatuto de esta audiencia, y por este motivo me gustaría que hablaran. A título de introducción, voy a hablarles de todos modos de algo que quisiera puntuar para la continuación de este curso. Es para que estén atentos a un término empleado por Lacan que no ha sido acentuado hasta ahora como merece y que incluso fue considerado como metafísico mientras que es un término operatorio. Se trata del término *ser*. Se han interesado en la falta en ser, vieron incluso allí un rasgo de estilo lacaniano, y es a falta de llevar las marcas de una expresión original que la mención del ser pasa desapercibida en la enseñanza de Lacan. Puede encontrarse una versión de la falta en ser, la definición del sujeto como falta en ser, en Jean-Paul Sartre, que definía precisamente el sujeto como *falta en ser*. Evidentemente no es de ningún modo igual, pero Lacan mismo en el *Seminario 2* señala que trata de mantenerse en el nivel de las elaboraciones filosóficas recientes en su elaboración del sujeto y ciertamente piensa allí en Sartre.

El problema es que el ser del que se trata, el ser del sujeto, falta en esa filosofía. Por lo tanto, la salida de un análisis, para Lacan, tiene que ver con el ser, incluso bajo la forma de lo que llamó el *deser*. Por supuesto, allí tropezaron con el término porque era una creación, un neologismo. Por lo tanto, no pasó desapercibido, pero no se le dio su lugar en una problemática consistente. Con el término *ser* se trata también de la presencia, que es una función enigmática de la que pueden seguir el recorrido en los textos y el Seminario de Lacan. Les digo: ¡deténganse en esos textos cuando aparece la palabra presencia! Imaginan que la clave en el psicoanálisis es la ausencia –incluso alguien escribió un libro con ese título: *La ausencia*–. La ausencia podría ser una manera un poco aséptica de designar la castración. Las filosofías francesas para existencialistas distinguían gustosamente como afecto la nostalgia. Pienso en alguien que Lacan conoció bien, un filósofo de la Sorbona que no dejó de lado el surrealismo ni el psicoanálisis y que hizo un libro sobre el tema de la nostalgia. La nostalgia es un afecto de ausencia, de ausencia de la Otra cosa. Después de todo, esta ausencia también es el nombre de una función que distinguimos de manera especial en la clínica y que es la forclusión, es decir la de un significante y la demostración de que si el significante falta, todo está despoblado y repoblado. Más allá incluso de este afecto de nostalgia y de esta forclusión estragante que despuebla, el significante está de una manera general ligado a la ausencia, hasta el punto que ella basta para simbolizar, sobre todo, el Deseo de la Madre. Basta con su ausencia, con que no esté allí para que, por este solo hecho, se simbolice su deseo que la atrae hacia afuera, hacia otra cosa. En la presentación escrita que hace Lacan de la metáfora paterna hoy célebre, designa el Deseo de la Madre está escrito ante todo como simbolizado por la operación de la ausencia de la madre, que es el fundamento del significante, puesto que ausenta su referencia cuando se inscribe. La lógica del

significante funciona sobre la ausencia.

Esto generalizó lo que podríamos llamar la filosofía de la metonimia. Es una filosofía que tomó el relevo del existencialismo, especialmente en Francia, que plantea que el significante como tal ausenta y que el sujeto también está ausente de la metonimia, que está fundamentalmente muerto. Incluso esta filosofía de la metonimia se hizo tomar por la filosofía del estructuralismo, y quiso juzgar a su medida la enseñanza lacaniana. Debemos percibir allí un acento completamente contrario en Lacan. Aquello que vehicula la cadena significante sin duda ya está muerto, pero eso no impide que exista lo viviente, que no es simplemente la ausencia del cuerpo. Hay ausencia sin duda, y la experiencia analítica se ve llamada a ser una prueba para el sujeto de su falta en ser, pero también hay una función de la presencia. En primer lugar el psicoanálisis supone una presencia de los sujetos. No hay psicoanálisis *in absentia*. Lo llamamos “la cita para la sesión”, y es la condición *sine qua non* para la producción del tipo de ausencia del que se trata en la experiencia analítica. La cita analítica es muy diferente del hecho de tener citas así como así, puesto que está fundada en la función de la presencia. *Presencia del analista* es un título que tomé del texto del Seminario para hacer nombrar un capítulo de *Los cuatro conceptos fundamentales*. Hay conciencia de la presencia del analista. Lacan, como Freud, lo aborda así.

Esta conciencia de la presencia es más bien equivalente a un cierre del inconsciente en el paciente, pero es allí donde debemos prestar atención a la tópica que desliza a la topología y que Lacan ubica en esta ocasión. Si releen *Los cuatro conceptos...*, se darán cuenta de que está construido, a propósito de la transferencia, con esta topología de la extimidad que ya les he señalado. Es decir que el inconsciente, contrariamente a lo que querría una vana psicología de las profundidades, no está debajo, no está detrás. Recuerdan que dibujé un círculo con una zona negra en el centro. Y bien, el inconsciente gravita en la periferia. En este sentido, no tenemos que buscar el lugar del Otro como el Otro del discurso inconsciente. Nada de lo que Lacan expuso sobre este punto implica que se busque el lugar del Otro. Por el contrario, estamos allí en el lugar del Otro en la experiencia y se verifica una fenomenología diversa. Lugar que Lacan designa como “Función y campo de la palabra y del lenguaje” –constitutivo de la experiencia analítica misma–. No hay que buscarlo. Evidentemente, podemos apartarnos de él, especialmente si tratamos de hacer retornar directamente el goce al cuerpo por diferentes maniobras o cosquillitas. Allí nos excluimos del lugar del Otro pero, salvo disparates de ese tipo, estamos allí y eso quiere decir que el analista está también allí. Y, por estar allí, se verifica que algo falta.

Puede tomar la forma de lo imposible de decir, por ejemplo, es decir experimentar la presencia de una mordaza infernal –lo que por otra parte no impide hablar– pero existe ese sentimiento de un imposible. Ese algo que falta en ese lugar del Otro puede tomar también la forma de la insatisfacción del deseo analizante, del “no es eso” y de lo cual da testimonio la pregunta al analista. Esta reserva en el lugar del Otro constitutiva de la experiencia puede materializarse por el abandono de la experiencia analítica por parte del sujeto. No se abandona un análisis como se deja de ir al dentista. Se abandona un

análisis, por ejemplo, cuando alguien se identifica al punto de extimidad. Ese algo que falta en el lugar del Otro se concreta también en el sentimiento de la presencia del analista –en tanto que Freud señala que este sentimiento esconde la interrupción de las asociaciones–. De hecho, diría que la forma *princeps* bajo la cual esto que falta en el Otro se concreta en la experiencia analítica es la opacidad del deseo, cuando se torna evidente para el sujeto que el deseo permanece ilegible, indescifrable. Esto puede tomar diversas formas. Por ejemplo, la forma del “¿entonces, qué quiere decir usted?”, acogiendo una interpretación. Pero evidentemente, esto siempre es reversible en un “¿entonces, qué puedo decir?”.

Este movimiento –lo describo groseramente pero puede ser un modo suficientemente alusivo cuando hay una experiencia detrás– bajo sus diferentes formas es cada vez la emergencia de una *x* del psicoanálisis. Incluso es lo que hace que tengamos una clara percepción de lo que es el deseo del analista en la experiencia. El deseo del analista –función considerada siempre como especialmente enigmática en la enseñanza de Lacan– depende de la emergencia de esa *x* en la experiencia. La pregunta: “¿Cuando usted me dice eso, qué quiere decirme?” se refiere a eso –pregunta que puede extenderse a todos los enunciados del analista–. Precisamente es lo que conlleva el sujeto supuesto saber: cuando profiere algo, se preguntan inmediatamente lo que quiere decir al decir eso. Entonces este sujeto supuesto saber se convierte inmediatamente en sujeto supuesto deseo. La mención de Lacan, que pudo parecer sorprendente, lo explica: que “*el deseo del analista es su enunciación*”. Precisamente se trata del cuestionamiento de sus enunciados a partir de la enunciación. El deseo del analista se identifica a la *x* de sus enunciados. Lo que nos define qué es una interpretación en sentido estricto. No es decretar el saber. Es un enunciado de tipo especial que hace ver su *x*, que no oculta la función enunciativa, no la obtura. Entonces, eso lleva al sujeto a la búsqueda de una respuesta de la que Lacan dio el paradigma. El paradigma de la respuesta a la emergencia de la *x* del deseo del analista es una pregunta: *¿puedes perderme?*, *¿el analista puede perderme?* Por lo general, esa respuesta aunque esté formulada como una interrogación, debe emerger en la cura analítica.

No me atrevería a adelantarme y decir esto solo con mi experiencia si no encontrara la indicación expresa en Lacan que dice precisamente que esa respuesta es un recurso para el sujeto: “Es su recurso contra la opacidad de lo que encuentra en el lugar del Otro como deseo”. Es un recurso contra el enigma de ese deseo, contra esa *x* para la que el sujeto va a inventar soluciones. El analizante inventa soluciones para el deseo del analista como *x*. Esta emergencia remite al sujeto a sus orígenes. Cada vez que esta *x* emerge y que el sujeto intenta una respuesta, es conducido a la operación fundadora que conocen con otros nombres. Es una operación significativa que se complementa siempre con una opacidad. El acontecimiento significativo del sujeto se articula con dos instancias. Su advenimiento significativo, su surgimiento a partir del significativo, se articula, por un lado, a otro significativo. Allí está tomado en una cadena que no le da nunca, a ese nivel, más que su falta en ser. Pero, por otro lado, lo paga no adquiriendo por esta vía ninguna transparencia. El acontecimiento significativo del sujeto se paga con la aparición de una

opacidad que Lacan terminó por llamar objeto *a*. En el texto “Posición del inconsciente”, cuya importancia señalé el año pasado, se trata de una opacidad que Lacan califica como *opacidad del ser*.

Entonces resumo: el acontecimiento significativo del sujeto se paga con el surgimiento de una opacidad del ser. Son las dos funciones del sujeto como barrado y del objeto *a*. Este sujeto barrado es tan transparente que no se lo ve, y podría hacerse una filosofía de la metonimia diciendo *¡no hay sujeto!* Lo que nos impide decirlo es que esta operación de ausencia se acompaña –y de manera divertida– de una opacificación: cuanto más se realiza en la palabra, más se opacifica como ser. La idea de Lacan, es que este ser que se opacifica podría advenir en el final de un análisis. Por eso el atravesamiento del fantasma no es el alfa y el omega de lo que puede decirse del final de un análisis, sino que también es el advenimiento del ser. Cuando Lacan comienza toda esta parte de su reflexión, caracteriza el tiempo analítico como la espera del advenimiento del ser. El fantasma es un puesto estratégico de esta espera, porque es lo que nos impide captar cómo la falta en ser del sujeto se paga con la opacidad de su ser. Esa es la transparencia del fantasma, su reducción. Porque en el fantasma el ser taponar la falta en ser, y allí está lo que sostiene al individuo en su mundo, a cada uno de nosotros como completos. Desde allí, desde ese punto, imaginamos. En este sentido, el deseo del analista es lo que intenta obtener la apertura del fantasma, la disyunción de la falta en ser y del ser que la taponar, y eso se marca por lo general con una destitución del sujeto.

Solución del deseo

Quisiera leerles un pasaje que se encuentra en la página 803 de los *Escritos*, en “Posición del inconsciente”: “Pero el ser que a nosotros que operamos desde el campo de la palabra y del lenguaje, desde el más acá de la entrada de la caverna, nos responde, ¿cuál es? Iremos a darle cuerpo por las propias paredes de la caverna que vivirían, o más bien se animarían con una palpación cuyo movimiento de vida es de captarse, ahora, es decir después de que hayamos articulado función y campo de la palabra y del lenguaje en su condicionamiento”. Este pequeño movimiento de vida no es nada, pero justamente es lo que va contra la pura lógica de la metonimia que no conlleva el movimiento de vida. Solo conlleva mortificación. Incluso es lo que comenta el obsesivo de manera apasionada. El movimiento de vida mencionado aquí –vamos a ver cómo resituarlo– es una indicación completamente esencial. Lacan al final de este pasaje pone el acento en el hecho de que este texto “Posición del inconsciente” abre a la continuación del Informe de Roma. Es lo que quiere decir su *ahora*: “Ahora, es decir después de que hayamos articulado función y campo de la palabra y del lenguaje en su condicionamiento”. Dicho de otro modo, le preocupa en este texto que responde a su Informe de Roma diez años después, ocuparse del advenimiento de este ser.

En el texto “Posición del inconsciente”, aún no está en el final de ese movimiento. En

este escrito, contemporáneo del *Seminario 11*, aún plantea al analista como situado esencialmente en el lugar del Otro, o dice que el lugar del Otro toma su ubicación en el sillón de este último. Pero allí se inicia la lógica que lo conduce a plantear que el análisis puede tener un fin, a condición de identificar, al menos en el semblante, al analista con el punto de extimidad del analizante. En este texto aún está en el borde de esta caracterización. El falo es una parte del cuerpo con la propiedad, cuando está significantizada, de llevar consigo una significación. Esto es tan verdadero que Lacan escribió su texto “La significación del falo”. Pero lo que engaña –me atrevo a decir la palabra– en el valor fálico, incluso en lo operatorio que tiene en el psicoanálisis, es justamente que es un valor de significación. No permite como tal hacer advenir al ser. Por ello se vuelve necesario situar esas otras partes del cuerpo que podemos designar bajo cuatro modos: seno, excremento, mirada y voz. Pero es mucho decir los modos, porque se tiene tendencia a poner allí significaciones. Por el contrario, cuando se los designa como objetos *a*, es para marcar que el ser –el ser del que se trata, con el que se paga el advenimiento significativo– no tiene significación. Voy a mostrárselos.

Creo que hay que prestar atención a los jeroglíficos lacanianos y darles su valor a esta proposición que figura en “La significación del falo” porque esto nos permite medir el recorrido de un texto a otro. Dicen en la página 287 de los *Escritos*: “[...] que lo que está vivo de ese ser (el ser del sujeto) en lo *Urvendrängt* (lo reprimido originario) encuentra su significante por recibir la marca de la *Verdrängung* del falo”. Tenemos allí esta misma mención: *lo que está vivo de ese ser*, pero cuando Lacan promueve el falo, que luego aparece como el alfa y el omega de su relectura de la experiencia analítica, es realizando íntegramente la significantización de lo que está vivo del ser del sujeto. Eso hace que cualquiera sea el lugar aparte que le da a este significante fálico, hay un defecto en su teoría que no percibimos, solo porque Lacan mismo nos muestra cómo fue más allá. Lo que está vivo del ser del sujeto no encuentra íntegramente su significante, y por eso hay opacidad del ser que le vuelve al sujeto de su advenimiento significativo. Esto dice sencillamente que hay un resto de la operación de significantización. Suponemos en el análisis que puede hacerse una función operatoria de ese ser. Esto se cierra con el esquema que les di, aplicando el esquema del discurso analítico sobre la metáfora paterna. Cuando Lacan formula su metáfora paterna, que aprendemos ahora casi en las primeras clases, sitúa en este lugar de la *x* la significación del falo, es decir que implica que lo que está vivo del ser del sujeto puede significantizarse íntegramente como falo.

$$\frac{S_1}{\$} \quad \frac{S_2}{\textcircled{x}}$$

Lo esencial del itinerario de Lacan es haber dejado de inscribir la significación del falo en el lugar de la *x* para inscribir allí el objeto *a*. Esa es la trayectoria de Lacan desde

mediados de los años 50 hasta los años 70. Esta x , también es el lugar del analista. Si quieren situar del modo más simple ese deseo, hay que situarlo en el lugar de esta x , incluso si, por supuesto, hay esquemas topológicos de Lacan sobre este punto. El analista, sin duda, interpreta como sujeto supuesto saber a partir de la posición de $\$$, pero no interpreta auténticamente sino cuando su interpretación vale como una x . Y esto quiere decir que la interpretación debe apuntar a la causa del deseo.

Me doy cuenta de que lo que hago aquí, que las cosas que ubico de Lacan circulan. Por otra parte está hecho para eso. No es algo confidencial. Hay gente que toma notas, otras que graban, otras que transcriben. Lo que termina por hacer, en cierto medio –el medio analítico lacaniano– un pequeño rumor sobre algunos puntos que hace que, *grosso modo*, al cabo de seis meses esté en el aire. Estoy un poco perplejo, luego de las dificultades que tuve para acercar algunas fórmulas o para captar el sesgo por donde proceder, de verificar que, seis meses después, eso vuelve desde la atmósfera. En relación con este tema, he hecho una verificación. En 1980, en momentos de difíciles circunstancias, recordé la fórmula que figura una vez en Lacan, que dice que la interpretación debe apuntar a la causa del deseo. Está escrito en Lacan, lo he señalado, y por lo tanto todo el mundo se persuadió de que la interpretación debe apuntar a la causa del deseo. Me cuidé de decir la mínima palabra de más para ver lo que pasaría. Y bien, lo que pasó es que se repitió esta fórmula sin esbozar el más mínimo paso hacia su precisa localización.

El primer paso que se impone es captar que ese es el lugar mismo del deseo del analista. La interpretación apunta, en primer lugar, al lugar mismo que es el de la causa del deseo. Es exactamente lo mismo que decir que el deseo del analista es su enunciación. Para que la interpretación apunte a la causa del deseo es necesario en primer lugar que valga como x , es decir que sea no una respuesta sino una *pregunta* sobre el deseo. Incluso eso es mucho decir, porque el deseo es pregunta. Así lo introduce Lacan y dio una suerte de clínica de las preguntas que encontramos en los *Escritos*. El deseo es pregunta, es decir que el deseo está en la búsqueda de una solución. Y la tesis de Lacan sobre el final del análisis es que el deseo puede encontrar su solución. Para hacer mover un poco esta expresión de *atravesamiento del fantasma*, que se fosiliza, podríamos por ejemplo, hablar de solución del deseo. Es una expresión que me parece totalmente deducible de “La proposición del 67...”. En un sentido, el falo es la significación última, escrito con la pequeña letra griega φ entre paréntesis y precedida de un *menos*: $(-\varphi)$. Pero a Lacan no dejó de preocuparlo, a partir de cierta fecha, cómo formular el más allá de esta significación. Intentó hacerlo hablando de la presencia real, que quiso escribir esta vez con Φ mayúscula. Con ese símbolo trató de designar lo que sería un falo del más allá de la significación fálica. Pero finalmente, hizo funcionar mucho más el símbolo del objeto a . Evidentemente, allí se entra en grandes dificultades para poner en juego $(-\varphi)$ y Φ . Lacan trató de producir una escritura para el más allá de la significación utilizando el significante de la significación última, y a partir de cierto momento, prefirió al objeto a para esta función. Este objeto viene precisamente en tanto presente en el paréntesis de la ausencia del sujeto.

El fantasma no es, por supuesto, un más allá de la significación, sino una significación absoluta. En este sentido podemos incluso dar una significación precisa. El fantasma, en la economía del sujeto, es el lugar donde la presencia real toma una significación absoluta, especialmente bajo la forma de la belleza. Durante la continuación de este curso quiero dirigirme hacia aquello que en el fantasma encarna la belleza de la castración. Esto surge inmediatamente a partir de lo que dice Schreber, y también en “Pegan a un niño”. Por eso el *a* imaginarizado con el fantasma viste la castración. La *x* de la que se trata tiene dos soluciones para lo que se presentó al analizante como el deseo del analista, y que entregan, cuando se alcanzan, su ser al analizante. Lacan nos da una síntesis. Hay dos valores de la solución, $(-\Phi)$, si lo expresamos a partir de la castración, o bien *a* si le damos el valor del objeto que obtura esta castración. La obturación de esta hiancia realiza el fantasma como significación absoluta. Esta obturación también es la que fracasa en realizar el síntoma. Precisamente, el síntoma da testimonio de ese fracaso. El sujeto con el síntoma está en la búsqueda de la significación –no lo está con el fantasma–. En este sentido, un análisis –así es como Lacan introduce el pase– es una elección en relación con esta solución. Para decirlo positivamente: una elección en relación con *a* que se formula o no se formula, pero que está presente como un *yo quiero saber qué es mi deseo*.

Este deja entender que hay un deseo de saber, y Lacan decidió sobre ello, porque primero lo planteó para luego eliminarlo de un plumazo al indicar que no lo había encontrado nunca. Pero dejemos esta cuestión del *yo quiero saber*. Encontramos en el análisis más bien un *yo no quiero saber nada de eso*. Llegado el caso puede sostenerse gracias al psicoanálisis. Un análisis puede durar mucho tiempo como sostén del *yo no quiero saber nada de eso*. Una elección –es el término que usa Lacan– supone que pueda levantarse esta opción, por ejemplo, por un *así está bien*, que está al alcance de cada uno si mide lo que espera del psicoanálisis por sus efectos terapéuticos. En esta vía hay que ponerse de acuerdo sobre lo que Lacan llama el pase como final de análisis. No quiere decir que en ese momento se huya del diván de su analista, sino que en el análisis el sujeto –es la hipótesis de Lacan– alcanza la posición del analista. Incluso se recomienda ver lo que conlleva en análisis, continuando como analizante. Esto no impide que lo que Lacan llama el pase como término del análisis sea la solución de la *x*, la solución del deseo, formulada como un *yo ahora sé lo que causa mi deseo*, con el agregado: *y que esto es del orden del no ser*. Habrá que examinarlo más ampliamente. *No soy nada más en el ser que lo que causa mi deseo*, eso es a lo que, de entrada, Lacan había llegado cuando decía en 1960, en los tiempos de *La ética del psicoanálisis*: “La Cosa no es nada más que el sujeto del deseo”, que dice ya aquello de lo que se trata con el pase bajo una forma encubierta.

Les di un pasaje de los *Escritos* donde Lacan habla de la caverna. Y bien, esta caverna que evoca en “Posición del inconsciente” proviene de Platón, a la que le agrega las paredes palpitantes que llama “la Cosa”. En *La ética* leerán el primer desarrollo que hace Lacan sobre el primer hábitat del hombre prehistórico, donde dice que en esas cavernas se pueden encontrar las personificaciones de la Cosa, y no simplemente en el

cuerpo materno. Allí reside la cuestión del ser. La disyunción del fantasma, entre una *a* puesta al desnudo y un sujeto reducido a la falta en ser, destituye al sujeto de la seguridad que obtiene en el mundo por la obturación de esta falta. Está presente de entrada. El fantasma no es una función anexa, es la condición misma para que el sujeto pueda instituirse en el significante, para que el significante pueda representarse ante otro significante. Pero la fractura, la disyunción del fantasma, conlleva que el sujeto, en ese momento, no pueda representarse más. Esto hace confundir este momento con la interrupción de las sesiones: el sujeto piensa que no puede representarse más. En efecto, ¿ante quién o qué se representaría? En eso la fractura del fantasma implica una modificación de la economía significativa. Implica que ya no se esté en el S_1 - S_2 , sino solo simplemente en el S –un S y no otros significantes–. Así leería este símbolo. También es el correlato significativo del atravesamiento del fantasma. Si esta articulación S_1 - S_2 es el correlato del fantasma en su lugar, el correlato significativo del fantasma en su atravesamiento es esta S mayúscula de S(~~A~~). Es muy diferente a S de A no barrada: S(A). Pero justamente no está permitido por el hecho de que la represión originaria nunca se supera, con o sin atravesamiento del fantasma.

Y bien, todo esto es un asunto de presencia. La destitución subjetiva es apta para reforzar la densidad del ser. Hace ser. No hay allí ningún *deser*. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que se deja un poco de lado la falta en ser. El acontecimiento del ser que se espera de un análisis por parte del analizante conduce a unilateralizar la falta en ser del otro lado, es decir del lado del analista. Lacan designa especialmente ese efecto como *deser* del psicoanalista. ¿Cómo se marca el *hacer ser*; así, un poco masivamente? Digo un poco masivamente, pero finalmente puede hacerse tenuemente. Sin embargo, la única cuestión es que sea precisamente compacto. Por ejemplo, hay un rasgo que puede indicarlo: el psicoanalista ya no se plantea preguntas. Cada vez que encontramos esta posición que consiste en no hacerse preguntas, tenemos siempre una sospecha de atravesamiento del fantasma. Es algo cercano a la estupidez. Es una estupidez superior. Lacan dio un ejemplo preciso, es un ejemplo literario: *El guerrero aplicado* de Jean Paulhan. “Aplicado” quiere decir que ya no se hace preguntas. Ustedes pueden leer este libro. Verán que el héroe no se hace preguntas. Se aplica en hacer lo que debe hacerse. Está allí en la solución del deseo, para él el deseo no se presenta más como una pregunta del estilo ¿qué es lo que quiero? Este guerrero aplicado se mantiene estrictamente a nivel de su causay no dice allí ninguna palabrería. No es un guerrero que ama la guerra. No es el héroe que va al frente en las batallas, que busca una causa. No tiene otra causa más que la de su deseo. Este hombre movilizado realiza una figura moderna *delque se haga tu voluntad*, pero no se obliga a amarla.

Habría que preguntarse por qué Freud pensó en el ejército. Ya se ha comentado mucho sobre la religión. No esperemos la próxima guerra para saber que el ejército, la movilización en el sentido moderno del término, responde a una estructura fundamental. ¿No es acaso una figura moderna del ser aquella que conduce fijándose en posición de firmes a responder “presente” cuando se lo llama por su nombre?

Voy a detenerme aquí por hoy y esperar sus preguntas.

1. Esta pregunta se plantea por las afinidades de la posición perversa y la analítica y debe tomarse con pinzas. El psicoanálisis no tiene nada que ver con la perversión. Como nos lo recuerda justamente Jean-Michel Ribette, tenemos el primer piso del Grafo de Lacan: $a \rightarrow \$$, a y $\$$ son dos siglas de dos individuos, que están en presencia en la experiencia analítica: a para el analista, $\$$ para el sujeto que se experimenta en su palabra como falta en ser. Esta es la fórmula fundamental que Lacan da también del fantasma sadearno. Entonces, allí es donde debemos saber lo que tienen en común a nivel formal. Parece que Lacan nunca habló de goce del analista. Nunca habló de ello porque presta a todas las confusiones, aun más que el deseo del analista, pensar que se trata de abordar de qué manera el analista gozaría en la experiencia analítica. He escuchado hace algunos años en la Escuela Freudiana a alguien que exponía sobre el goce del analista. Intentaba circunscribirlo. Se trataba de alguien con formación kleiniana, por lo tanto alguien formado en el estudio de la contratransferencia, y que estaba completamente listo para hacer entrar el goce del analista en la bolsa de la contratransferencia. Dado que hacemos entrar allí el aburrimiento del analista, sus sueños, sus indisposiciones, entonces por qué no también su goce... De hecho, si el analista debe tener posición de goce, es porque encarna para el sujeto analizante su causa de deseo, su plus de gozar. No hay retorno de goce sobre el analista, en todo caso, no en tanto analista.

Por el contrario, lo que caracteriza el deseo perverso es el hecho de que es difícil de abordar en análisis. Normalmente, el deseo perverso no se hace preguntas, ni está estructurado como una pregunta. Por supuesto, puede surgir. El perverso entra precisamente en análisis cuando su deseo toma el giro de una pregunta. En este sentido, ya está separado, apartado de la perversión. El deseo perverso es un deseo que se sostiene, a diferencia del deseo del neurótico, a nivel del goce. Por eso Lacan, en su escrito “Kant con Sade”, lo llama voluntad de goce. Es el nombre perverso del deseo. Si fuera el nombre del deseo del neurótico se sabría. El fantasma perverso, sadearno, unilateraliza del lado del Otro todo lo que es división del sujeto, todo lo que es falta en ser, y también todas las preguntas. Incluso es ese un factor del goce para los héroes sadearnos, obligar a las víctimas a hacerse preguntas sobre lo que quieren. Es un manejo perverso de la x .

Hay una afinidad estructural entre la perversión y el psicoanálisis, salvo que –y esto es lo que hace decisiva la caracterización del deseo del analista– el deseo del analista es como tal estrictamente lo opuesto del deseo perverso. Hay evidentemente una afinidad en la preocupación de obtener un sujeto barrado, de hacer surgir la división del sujeto del lado del analizante, de obtener $\$$ a partir del sujeto que llega como patológico. En “Kant con Sade”, Lacan evoca este sujeto de partida, que es el sujeto sensible y al que el verdugo trata de hacer surgir la división hasta su desvanecimiento. Justine es una paciente, ella padece lo que se le hace. El mismo término *paciente* que se emplea en el análisis designa la S del esquema sadearno, es decir, el sujeto como patológico. Es

importante y esencial distinguir el paciente del sujeto propiamente dicho.

Lo evocaba en la Escuela de la Causa Freudiana. No hay que hipnotizarse simplemente con el momento del pase, sino que conviene referir la enseñanza del momento del pase a toda la práctica del análisis, con lo que conlleva como diferencia entre el paciente y el sujeto. Para hacer esta distinción no esperarán que su analizante esté en el momento del pase. Debe hacerse de entrada, desde la entrada en análisis. No se recibe del mismo modo un sujeto que un paciente. Es evidente que, en general, el sujeto arrastra con él un paciente, es decir alguien que es un sujeto patológico, que está alcanzado en su sensibilidad –y en este sentido en ocasiones hay urgencias también–, pero me parece que no debe descuidarse desde el comienzo el sujeto en el paciente.

2. En la operación analítica, el analista se encuentra situado como semblante para encarnar el *yo soy* del sujeto, para encarnar su *yo soy* de goce. Esto está marcado por *a* → *\$*. Lo que Lacan ha tratado de situar como produciéndose a nivel del pase alcanza ese punto. Como se trata allí de *ser* de goce, se puede afectar ese punto del término de *deser*, en la medida misma en que, en la operación analítica, esta opacidad del deseo se condensa en el lugar del analista y cuando esto se verifica por la emergencia de preguntas, por este *puede perderme* que he evocado. Todo esto marca en qué la opacificación del ser se produce en el lugar del analista. Lacan designa como el pase el momento donde el lugar del analista está afectado de *deser*. Entonces, en lo que respecta al sujeto, él está destituido como sujeto, soporta a partir de allí la función de ser, la encarna como guerrero aplicado. No percibo una contradicción. Basta con temporalizar la cuestión.

3. El instante del pase dura un tiempo. Sin duda Lacan evoca el relámpago que cambia todo. Pero todavía es necesario reconocer también el paisaje. No tiene la idea de una iniciación puntual.

4. No creo que convenga hacer una tipología del pase. Lacan trató de señalar, y de una manera que podemos decir somera, un momento que nunca antes de él se había referido, que nombró y del que dio sus contornos. Ciertamente hay maneras muy diversas de alcanzar ese punto, pero hay una duración propia del pase, cualquiera sea el relámpago que puede constituir. Hay una duración del pase. Incluso es más bien recomendable aterrizar suavemente.

Éric Laurent: Encuentro muy esclarecedor describir este pase como un momento, y recordar que sin embargo dura un tiempo. Me parece que cuando uno se acerca a este final de análisis se tienen también otros fenómenos como lo que fue descrito como identificación al síntoma. El atravesamiento del fantasma no deja al sujeto, así como lo pensaron algunos, como en una suerte de fuego purificador, una purificación del fuego del deseo, con metáforas a base de exaltación sublimatoria. Lo que pasa se obtiene, por un lado, por el atravesamiento del fantasma y, por el otro, por esta identificación al síntoma. Me parece –y es esto de lo que quisiera tener tu opinión– que es en parte a causa de esta identificación al síntoma que más vale, como lo has dicho, que el aterrizaje se haga suavemente. Esta identificación conlleva un cierto despliegue, o en todo caso un reordenamiento del síntoma que presenta particularidades: el nuevo paisaje a descubrir.

Jacques-Alain Miller: Es verdad que hay que relacionar atravesamiento del fantasma e identificación al síntoma –identificación que Lacan solo evocó fugazmente pero que, como tal, muestra su línea de reflexión sobre este punto—. En la idea de mi título de ir “Del síntoma al fantasma. Y retorno”, está por supuesto la idea de tratar de captar –no diría de adoptar– el término *identificación al síntoma*, término que queda un poco como un hápax en Lacan. Está dicho una vez, y me parece que para tratar de trabajarlo nuevamente, hay que captar en qué línea de reflexión se inscribe en esa época este término. También efectivamente hay que notar que el atravesamiento del fantasma no es un crepúsculo del mundo. No es un modo del sujeto. Hay un correlato significativo de este atravesamiento, y entonces, de cierta forma, la identificación con el síntoma es S(~~A~~).

Resulta el colmo decir “identificación al síntoma”, porque lo que se esperaría de un análisis es el levantamiento del síntoma y no la identificación. Pero es fundante en la experiencia analítica misma que el sujeto no se identifica con el síntoma, sino no vendría a quejarse de él. Si pensara que ese síntoma es él, no sería para él mismo una opacidad subjetiva. Por lo tanto la identificación al síntoma conlleva que el síntoma se atemoriza de ser una opacidad subjetiva. Entonces, la identificación al síntoma, sin ser el levantamiento del síntoma, es otra versión: es el sujeto cómodo en su síntoma –cómodo como pez en el agua—. Es un ideal. Digo esto rápidamente para dejar correr la imaginación sobre la intervención de Éric Laurent, pero espero que tengamos ocasión de volver a hablar de ello.

2 de febrero de 1982

XIII

El deseo del analista en la experiencia analítica

Inquieta esta transcripción que hice del no ceder en su deseo como deber. Quisiera no dejarlo como un malentendido y tratar de aclararlo en lo que conlleva para nosotros, es decir que aquí se trata del deber en el psicoanálisis.

Problemática del deber

El deber en psicoanálisis no es igual que en otra parte. Es un hecho que el deseo como tal –y es lo que escribe Lacan– pasa al rango de imperativo categórico en la medida en que supera a la necesidad. En nombre del deseo se sacrifica la necesidad, aquello que aparece como necesario para ir tirando. Es la experiencia que tenemos en el análisis, para el cual se sacrifica mucho. Lacan era especialmente capaz de hacer pasar el deseo al rango de imperativo categórico, actuando directamente sobre los medios de subsistencia de sus pacientes, es decir practicando una seria sangría sobre esos medios. Es algo que tiene que ver con la elevación del deseo al rango de imperativo categórico. Esto da un valor moral al deseo, que Lacan no duda en despejar cuando escribe: “El deseo, lo que se dice el deseo basta para que la vida no tenga sentido si produce un cobarde”. La cobardía moral no es un valor que anule el del deseo en el psicoanálisis. Hasta el punto que Lacan recurre a esta categoría moral de cobardía para situar la depresión psicológica, con el deseo como remedio para dicha depresión.

El deber en el psicoanálisis fue consagrado con una proposición de Freud: “*Wo es war, soll Ich werden*”. Lacan puso el acento sobre el valor de deber que conlleva la proposición principal de esta frase: *yo debo*. El deber del que se trata y que se identifica en este caso a no ceder en su deseo, tiene sentido en el psicoanálisis. Para hacer valer esta frase, Lacan nos hace distinguir el *Ich* en cuestión del yo (*moi*) de la segunda tópica. Pone el acento en el hecho de que no se trata de *das Ich*, que no es el yo (*moi*) compuesto de identificaciones imaginarias, sino que el yo (*je*) que está allí en cuestión es diferente del yo (*moi*) de la segunda tópica. Tal como él nos trae el primer comentario de esta proposición, se trata del yo (*je*) de la frase. No se atuvo siempre a una sola lectura

pero, en todo caso, esta lectura es necesaria para entrar en la problemática del deber. Lacan señala que esta frase se tradujo como “El yo debe desalojar al ello”. Evidentemente, desde ese punto de vista es criticable, pero entendido de otro modo también podría invitar a pensar el curso del análisis como una sustitución significativa entre el yo y el ello, es decir –porqué no– como una metáfora: en el lugar donde era el ello, debe advenir el yo. Tan errónea como sea esta frase, sin embargo nos indica ya, a través del desconocimiento que se deja ver en ella, que no se puede no teorizar la experiencia analítica a partir de la teoría de las permutaciones, que encuentra una forma acabada con los cuatro discursos de Lacan donde la vía que indica el *Wo es war* es llevada hasta el límite.

Cuando puntualizó esta frase de Freud, Lacan entendía con ello describir y situar un proceso de verbalización, o más exactamente de historización, realizado bajo el signo del yo (*je*) de la frase: allí donde eso se callaba, allí donde eso no decía nada más, yo debo advenir a rememorar. En este sentido, el *es* se identifica con la letra S, es decir con el sujeto como inconsciente, como sujeto del discurso del Otro, como emisor que recibe, según la paradoja de la comunicación, su propio mensaje en forma invertida y que es capaz luego de emitir como *yo* de la frase.

Esta problemática es constante, porque se trata en el análisis de un cambio del sujeto, ya sea que se lo formule como advenimiento de su ser –es lo que hace Lacan– o como deser. Se trata de saber cuál es la relación entre este deber que se impone al *yo* y este advenimiento de ser, o deser. Es la cuestión que plantea el trayecto del síntoma al fantasma: a partir del síntoma no hay advenimiento de ser ni de deser. La primera lectura que hace Lacan del *Wo es war* no promete más que la historización, la rememoración de lo que soporta el síntoma como mensaje retenido. Se trata de situar, siguiendo la vía de Lacan, en qué el *soll Ich werden* alcanza al fantasma en su fase más profunda, y a esto vamos a consagrar la continuación de este curso. De todos modos hay que diferenciar en primer lugar, en nuestras entendederas, ser y real. No es muy difícil desde el momento en que nos planteamos el problema y que lo formulamos –aun es necesario hacerlo–, porque precisamente lo real en la experiencia analítica es lo que no puede ser. Lacan nos lo hace ver con su fórmula: “Lo imposible es lo real”. Esto quiere decir que no se lo puede alcanzar, y que se lo espera. Incluso hay que distinguir allí según el color del deseo. Cuando nuestro deseo tiene color histérico, el acento está puesto sobre el *no se lo puede alcanzar* –*no se puede* que el sujeto histérico mismo se encarga de encarnar–. Cuando el deseo tiene color obsesivo, el acento está puesto sobre *se lo espera*. Según la manera en que el sujeto se ubique en la red de la comunicación invertida, tomará formas diferentes en la experiencia analítica. Por ejemplo, la forma en que el paciente les hace esperar, pero puede también hacerlo llegando tan temprano que entonces son ustedes los que están retrasados. En un caso como en el otro, podemos atenernos a este *se lo espera*. En el comportamiento, en la actitud, en el modo en que el sujeto toma en la experiencia, es susceptible de realizaciones diversas, pero finalmente eso ocurre entre ese *alcanzar* y ese *esperar*. (1)

La idea que se tiene de lo que Lacan llamó el pase para designar el momento

conclusivo del deseo que sostiene el analizante en la experiencia analítica, es que este pase supone que se lo espere, que se espere lo real, que se lo puede alcanzar. Se trata de algo parecido a “la cosa se puso peliaguda”. En efecto, ¿qué quiere decir el pase en relación con lo real? ¿Quiere decir que lo real se pone a ser, es decir cesa en ese momento del pase, de ser imposible? ¿En qué sentido lo real es posible? Hay niños de los que se dice que son imposibles. Eso quiere decir que son imposibles de soportar. Es lo que hizo relucir la Condesa de Ségur, pero evidentemente está neutralizado por el sesgo de “un buen diablillo”. ¿El pase sería acaso que el diablillo del que se trata en todo asunto de deseo se vuelva un buen diablillo? ¿Sería una versión del final del análisis? Después de todo, se puede preferir la versión *Las desventuras de Sofía*, es una reescritura de *Justine o los infortunios de la virtud*. El libro de la Condesa de Ségur es un libro bien titulado, por otra parte, porque se trata de Sofía, la sabiduría. Son los infortunios de la sabiduría. Si la Condesa de Ségur hubiera leído a Freud, hubiera podido llamarlo *Los actos fallidos de Sofía*, habría hecho entrar esta obra en otra parte de la biblioteca. También hubiera podido llamarla *Los síntomas de Sofía*. Esto me conducirá más adelante a evocar a todos aquellos que se consideraban verdaderamente una Sofía sin síntomas.

He traído aquí uno de los tratados de Séneca, el maestro estoico. No escribió *Las desventuras de Sofía*, escribió *De constantia sapientis*, *De la firmeza del sabio*. De hecho, son también los infortunios del sabio, porque no hay otro medio de mostrar que se es verdaderamente *sapiens* más que teniendo infortunios. Es una lista de infortunios del amante de la sabiduría, se trata siempre de los infortunios, de una cuestión clínica en relación con lo real que se pone a ser. Recuerden la definición lacaniana del objeto de la clínica: “La clínica es lo real como imposible de soportar”. Esto fue repetido y pedido como un eslogan. Está hecho para que yo mismo me interrogue sobre la función de Lacan cuando aún podía responder a las preguntas que se le hacían con palabras o en los textos. En efecto, puedo decir que le encomendé esa frase, le pedí una definición de la clínica. A partir del momento en que hacíamos la Sección clínica, me pareció indispensable tener una referencia y entonces fui a pedirle una sobre la clínica para proponérsela a los estudiantes y a los docentes de la Sección. Cuando se lo pedí, me dijo: “¡Vuelva en una hora!”. Y efectivamente una hora después me dio un papel en el que estaba escrito: “La clínica es lo real como imposible de soportar”. Esto me trae la nostalgia del tiempo en que estaba a mi alcance pedir y ser satisfecho.

Este real como imposible de soportar, este real clínico, es lo que se supone que se resuelve con el pase. Podría intentar esta definición del pase: una solución de lo real como imposible de soportar. Si es eso, imaginamos porqué es equivalente a la posición analítica, porque consiste para el sujeto que se analiza en soportar lo real. Dicho de otro modo, el pase sería soportar lo imposible. Lo imposible, de soportar. Un simple signo de puntuación cambia aquí el sentido de la fórmula. Este soportar lo imposible incluso es lo que puede conducir al analista a imaginar que su forma habitual es ser impasible, con el estilo Séneca que se obtendría precisamente del pase: ser impasible como habiendo alcanzado esta posición de lo imposible, de soportar. Lo evoco de una manera ilustrativa para comenzar, pero eso se puede inscribir como matema, voy a tratar de tomarlo hoy

como referencia y decirlo con matemáticas, planteo que es operar la posición analítica entre a y S_1 , entre el objeto a y el significante amo. En los términos en que articulo las cosas hasta el presente nos desplazamos en una zona donde es indistinto, pero lo sorprendente es que hay una afinidad entre la posición del analista como objeto a y su posición como significante amo. Sin embargo, parecen en las antípodas. Es importante, para continuar, que no es así en absoluto, y que hay posiciones que están hechas justamente de un mixto entre a y S_1 , de objeto a y de significante amo.

¿Cuál es la relación de lo real como imposible con el pase? La indicación de Lacan es fugaz, en un sentido lo que conlleva de alivio maniaco señala de manera suficiente que en una fase ya no hay imposible, es el aspecto *no retroceder ante nada*. Pero también conlleva lo que hace soporte, y es lo que puede emparentarlo con el *hundirse hasta el fondo* de la depresión. El pase es una operación del cantón de Vaud, en Suiza. Lacan atribuye a los campesinos de Vaud esta frase que se le atribuyó a él: “Nada es imposible para el hombre, lo que no puede hacer, lo deja”. La fórmula de Vaud es exactamente la fórmula del pase. Consiste precisamente en dejar lo real como imposible –lo que en cierto aspecto hace que pueda caracterizarse, efectivamente, por el *nada es imposible*–. Sin embargo, hemos visto a algunos en la Escuela Freudiana de París, acercarse a ese momento. El obsesivo más vacilante comenzaba a no dudar de nada. Este es uno de los índices que pueden enmarcar el momento del pase.

Enroque entre saber y sujeto

Para avanzar un poco, hay que volver a partir del síntoma que se presenta para el sujeto en la experiencia analítica como cierto *eso no marcha*. Justamente cuando eso no anda el sujeto piensa en ir a su consultorio. Llega con un *eso no marcha* que en su aparente trivialidad quiere decir algo completamente esencial. Dice que el sujeto que viene a verlos toma sus referencias del discurso del amo que quiere que eso ande. En nuestra época de la civilización que compartimos tenemos una exigencia especialmente insistente en que las cosas marchen. Sin duda es necesario que el *que eso marche* haya tomado una consistencia extraordinaria en nuestros días para que sea también la época del psicoanálisis. Puede verse por la penetración, la avanzada que hace en el mundo a medida que se difunde esta exigencia del *que eso marche*. En culturas que se arreglan muy bien con el *eso no marcha en absoluto*, el psicoanálisis no logra tomar consistencia. Cuando el *eso no marcha* es lo común, produce síntoma. Lacan utiliza una expresión a propósito de la psicosis: para que el síntoma tome consistencia de demanda analítica, para motivarla, es necesario que el sujeto haya advenido en oposición al saber inconsciente, si no está en oposición a ese saber en tanto eso embraga, no hay razón para que se haga una demanda analítica. Esto nos obliga a concebir cierta oposición de posiciones diametralmente opuestas: la del sujeto y la del saber inconsciente.

Al comienzo del análisis, el sujeto toma sus referencias del discurso del amo,

cuestiona precisamente el significante amo. Hay muchas cosas que hoy nos mantienen en el discurso del amo –la computadora, por ejemplo, que nos da una idea de la memoria diferente de aquella con la cual tenemos que vértosla en la experiencia analítica–. En efecto, la computadora los fuerza a hablar su lenguaje, y ahora ya es doméstica, es un nuevo animal doméstico. No todo el mundo la tiene aún en su casa, pero es lo que se prepara para los años venideros. Para observar las consecuencias de este fenómeno, los estragos de este objeto, he comprado una. Es un Otro no siempre disponible pero que nos presenta, sin embargo, de manera muy cómoda el tesoro de los significantes. Quizá en los años 50 parecía algo un poco afectado, pero ahora que se compra –no muy barato pero es mucho más accesible que un psicoanálisis–, este tesoro de los significantes está representado bajo una forma que no es del todo aluvional –no hay aluviones de lenguaje, no hay etimología en ese tesoro de los significantes–. ¡Apúrense porque cambian muy rápido! Ya empieza a haber superposiciones de lenguaje, hay programas que retoman otros programas que se fundan en ellos, y me parece –no soy muy ducho en la cuestión– que en un cierto nivel de complejidad, estropea la idea de que se podría dominar ese saber. Cuando se aprende el lenguaje-máquina, uno se siente en confianza. Cuando se aprende la combinatoria mínima, lo que llaman las “direcciones del sistema”, es como si se le hablara a los elementos del *hard-ware*. Indirectamente uno se imagina eso. Pero lo que se llama “lo básico” es un falso básico, es una construcción sobre el lenguaje-máquina, hay incluso un lenguaje por debajo. Nos percatamos cuando hemos leído un poco más el libro, porque se necesita un libro para aprender a usar la computadora. Por lo tanto, hay ya una superposición de lenguajes. Al menos allí, las preguntas y las respuestas son ajustadas, es decir que si no les responde es porque no formularon bien la pregunta. Pero en la difusión de las computadoras no veo para nada un problema para el psicoanálisis. Esta relación con la computadora doméstica debería precipitar los sujetos al análisis.

En el análisis, el sujeto toma distancia del significante amo desde el momento en que le formula al analista que debe producir un saber que dé razones de su síntoma. Es un momento fatal, sea o no con esa modalidad del *tú ya tienes un saber capaz de dar razones del síntoma*. Allí se marca un primer desfasaje en relación con la inscripción en el discurso del amo que consiste en dirigirse al Otro para que produzca un saber capaz de dar razones de ese síntoma que produce opacidad. Por eso el sujeto cualquiera sea su estructura está en posición histérica. No hay que abusar de los paralelismos entre la obsesión y la histeria en la medida en que la experiencia analítica ya introduce al sujeto en esta posición. Esta histeria del dispositivo no constituye aún el análisis como experiencia, este se produce cuando el sujeto tiene que producir el significante que marca su llegada al mundo del lenguaje. Es seguro que puede conllevar cierta resistencia del sujeto para producir este elemento de saber, y dicha resistencia se produce cuando se pasa del discurso histérico al discurso analítico. En el discurso histérico hay tres de los términos del discurso del amo que al comienzo son referencia del sujeto. Que se dirija luego a ese amo, S_1 , para obtener el saber del síntoma, corresponde al pasaje histérico que evoco:

Discurso del histérico

$$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

Pero que sea el sujeto el que deba producir ese saber se denota simplemente por el hecho de que el significante del sujeto, en el lugar arriba a la derecha, produce lo que es uno de los elementos, S_1 , distinguido de ese saber –lo que desplaza una posición al S_2 propio del saber–:

Discurso analítico

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

Quisiera llamar la atención sobre el hecho de que en el esquema de la experiencia analítica, el sujeto va al lugar donde estaba el saber en el discurso del amo. Hay cierto *allí donde eso era*, cierto *Wo es war*, y el *es* del que se trata, el *es* del *era allí*, es S_2 : el saber al que advengo en la experiencia analítica como sujeto de la asociación libre. Lo interesante es que cuando se lo toma por ese sesgo es recíproco. Allí donde estaba el sujeto desaparecido del significante, allí donde era el lugar del sujeto barrado, ¿qué debe advenir? Aquello que Lacan llamó el sujeto supuesto saber: adviene el saber como efecto del significante. Lacan no llamó al seminario *Los cuatro discursos*, lo llamó *El reverso del psicoanálisis*, eso pone el acento en las relaciones del discurso del amo y del discurso del analista, y que por medio de un cortocircuito hago que ambos se aproximen para esclarecer el deber analítico, el valor del *Wo es war, soll Ich werden* muestra la inversión que conlleva el discurso analítico en relación con el discurso del amo.

Amo	Histérico	Analista
$\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a}$	$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$	$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$

En este sentido, la histérica hace de mediación, traza el camino al análisis. Esto puede localizarse en la fenomenología de la experiencia, porque lo que llamamos mediación

histérica tiene como caracterización hacer manifiesta, explicitar la operación de identificación que normalmente está implícita. Es lo que constituye el rasgo histérico, y no se trata en absoluto de los problemas del histérico con la autoridad, que en la fenomenología están embrollados. El sujeto histérico no es por naturaleza el sujeto rebelde. Incluso es el sujeto extremadamente dócil. A nivel de la fenomenología no nos ubicamos. Lo que la mediación histérica hace valer se refiere a la identificación como saber sobre sí. Cuando la histeria como mediación se vuelve manifiesta, el significante amo garantiza al sujeto contra sus intermitencias. Cuando un sujeto se instala en el discurso del amo, cuando está enteramente captado allí, hay una soldadura de la identificación. Por el contrario, lo que constituye la mediación en la histeria y la apertura para el psicoanálisis es precisamente la dehiscencia de la identificación. El deseo, por supuesto, es el deseo del Otro, pero en la histeria lo captamos. Llegado el caso el sujeto mismo se da cuenta y hace con eso su queja, es lo que distingue groseramente a la histérica y al obsesivo.

La relación de autoridad no está interiorizada en la histeria. Esto no quiere decir que no sea una cuestión de interior, el significante amo es llevado al exterior. Puede dar lugar tanto a las extravagancias de la rebelión como a las de la sumisión, no tiene importancia. El sujeto histérico no tiene la impresión de llevarlo en su interior, no es intersubjetivo como decía Lacan. Lo que hace que, en un sentido, la histeria es la condición del psicoanálisis que es tener relación con el Otro. En todo caso, es claro que no se puede analizar al rico –hay que empobrecerlo–. Pero hay personas que son tan ricas que resulta imposible empobrecerlas y por eso mismo son inanalizables.

La histeria como condición del psicoanálisis simplemente quiere decir que hace falta un sujeto que sienta lo imposible de la relación con el significante amo y que se desolidarice, mientras que aquello que constituye el discurso del amo es precisamente que el sujeto se solidariza con el significante amo. Solidaridad es un problema polaco, y justamente el problema de los polacos con el significante Polonia. Esto no aguardó los últimos acontecimientos. Lean el “Kant con Sade” de Lacan y su referencia a Ubu, verán que la relación polaca de exterioridad al significante amo existe desde hace mucho tiempo. Me basta por ahora con poner el acento sobre lo que, en definitiva, nos da el esquema de Lacan, la personificación de la oposición del sujeto y el saber inconsciente, ese es el vector del síntoma. Pero, ¿basta para hacer un análisis con que el saber advenga al lugar del sujeto y el sujeto advenga al lugar del saber? ¿Basta para producir transferencia? ¿Cómo y en qué se manifiesta la introducción de la fenomenología de la transferencia? Se manifiesta en el hecho de que el sujeto, de que el inconsciente no se contenta con producir síntoma. Hace falta algo más, porque captamos el hecho de que el sujeto produce síntoma. Está en el camino, pero aún hace falta que el inconsciente comience a hacer signo, es necesario que su síntoma le haga signo a alguien. Para arriesgar una fórmula diría que la transferencia consiste en suponer que su síntoma es susceptible de representar algo para alguien. Podemos decir que es un camelo, puro humo (2), porque el significante solo representa para otro significante, pero es fabricado por el psicoanálisis y el psicoanálisis saca provecho de este *hacer signo para alguien* con

cierto *su síntoma me interesa*. ¿Qué otra cosa es un anuario de psicoanalistas sino la lista de personas a las que les interesa el síntoma de ustedes, por principio? En este sentido, el sujeto supuesto saber es muy simple: es una función que se introduce para permitir al síntoma hacer signo, en eso consiste y podemos decir que tenemos que ver con el paso inaugural del psicoanálisis.

La inversión que hace que en el lugar donde estaba el sujeto advenga el saber, y reciprocamente, es completamente decisiva. Intercambian sus lugares, y tiene una traducción simple, “¡A trabajar!”, allí donde el sujeto que demanda un análisis contaba con el Otro para que se ponga a hacerlo. Lo dije, eso no se hace sin resistencia. Es la verdadera resistencia, la resistencia a nivel del discurso, la del sujeto para pasar de su posición de dominio en la histeria a la del trabajador. En este sentido, el obsesivo puede hacerlo con mayor facilidad desde el momento en que ha pasado por la mediación del discurso histérico, pero esto no le quita nada a las astucias constitutivas de esta posición, y por lo tanto vamos a retomarlo. Pueden percibir el problema que consiste en que el analista se ponga en el lugar del significante amo. Lo que tendremos que formular es en qué el analista no debe encarnar ese significante amo. En el ínterin, lo que designa este esquema sobre el que insisto, este entrecruzamiento, este intercambio entre el sujeto y el saber, es que este entrecruzamiento es propiamente constitutivo del sujeto supuesto saber. Es bastante difícil de captar cuando se hace como lo hago en este momento, pasar a través de los diversos estratos de la elaboración de Lacan. Pero voy a dosificárselos en partes y voy a rebanarlo en trozos finos, como se dice en las cocinas. Pero lo esencial de ese pasaje a través de diferentes estratos es que –y eso constituye el verdadero avance– no se agrega de manera perfecta.

El sujeto supuesto saber es el nombre de Lacan para dos posiciones a la vez. En primer lugar para el hecho de que el saber supuesto se acciona en el lugar del sujeto y produce una pequeña transformación. A partir del momento en que se está en la experiencia analítica, los efectos de verdad que se producen se acumulan. Es la diferencia de tener en este lugar $\$$ o S_2 . Cuando tenemos a $\$$, estos efectos de verdad se evaporan. Mientras que lo que da la experiencia analítica, incluso hipotéticamente, es que eso se acumula en el lugar del Otro. Es loco todo aquello que se recuerda cuando se ocupa este lugar correctamente. La completud que supone el sujeto se inscribe pero, en todo caso, el sujeto lo recuerda. En este sentido, incluso si el lugar del Otro toma sitio en el sillón del analista –poco importan sus localizaciones en la tópica del consultorio–, eso se inscribe: inscripción contrariamente a la evaporación. Se hicieron recopilaciones de buenas palabras pero tienen vocación de evaporarse. Mientras que cuando es S_2 el que se inscribe en este lugar, se acumula sin hacer suma, incluso si está en el horizonte. El pase no puede reducirse a una transformación de la cantidad en calidad. Lo digo para aquellos que intentarían una teoría supuestamente materialista del pase, no depende de ese tipo de lógica. El sujeto supuesto saber califica también la posición donde el sujeto viene al lugar del saber. Por lo tanto, en el esquema adviene allí donde estaba inscripto S_2 antes, arriba a la derecha. Allí está el sujeto como supuesto saber que es eminentemente el analizante, este pequeño clivaje, esta pequeña diferenciación, pongo un poco de orden en las

atribuciones que pueden hacerse del sujeto supuesto saber, unas veces al analista otras al analizante. En cierto sentido, el sujeto supuesto saber es el analista y en otro sentido es el analizante.

Imagino las objeciones que puede suscitar en aquellos que leen a Lacan cuidadosamente como yo y que conocen la “Proposición de octubre” de 1967, donde presenta un esquema de la entrada en análisis. No dice aún *discurso*, sino *entrada en análisis*, eso pone en juego el significante de la transferencia, el significante cualquiera al que el sujeto se dirige, y bajo la barra un significado, una significación donde se inscribe un paréntesis, después una *s* minúscula y luego finalmente el saber supuesto. En esa época Lacan no había forjado sus cuatro discursos. Se vio conducido a sacar provecho del discurso del amo para dar cuenta del paso inaugural en el análisis. El mismo señala que es insuficiente, porque lo califica como un problema, porque no lo desarrolla –debe ser equivalente a lo que dijo del objeto *a* como *agalma*–. Con su teoría de los cuatro discursos, y precisamente con su escritura del discurso analítico, Lacan nos da la unificación de esos dos esquemas que situé hace un instante. Dejo por lo tanto de lado el esquema del 67 para tratar de resituar esto en su elaboración posterior. Voy a calificar la entrada en análisis con una palabra que se utiliza en el ajedrez: el *enroque* del saber y del sujeto. Esta operación en el ajedrez permite, en cierta posición, intercambiar el lugar de dos piezas, es así como puede calificarse lo que es inaugural en el discurso analítico, este intercambia los lugares entre el sujeto y el saber en relación con su posición en el discurso del amo.

Que muera

El efecto sobre el síntoma es su precipitación, es decir tanto su reforzamiento como su formalización. El síntoma toma su valor de signo para alguien, sin duda ese alguien es un significante pero aún es necesario que esté encarnado para que haya análisis, que tenga un soporte encarnado para que quiera decir algo y que sea susceptible de interpretarlo. El significante de la transferencia es un germen, como se dice en la teoría de los cristales. Si tenemos cierto medio susceptible de cristalizar en un estado que no es completamente estable, que es metaestable, para que cristalice es necesario agregar lo que se conoce como un germen que ya tiene en sí mismo todas las facetas, es decir que es estructural y susceptible de crecer y extenderse en todas las direcciones de la solución madre. Introducen este germen cristalino y comienza a proliferar, a cristalizar sobre toda la solución. Es necesaria una solución especial, hace falta que ya esté recorrida por direcciones y no sea completamente amorfa, ni completamente isotrópica, que sea anisotrópica. Si la solución de partida es metaestable y anisotrópica, introducen el germen e inmediatamente se vuelve constituyente para el resto de la solución, se amplifica así toda una estructura reticular. Dicho de otro modo, basta aportar en un punto esta singularidad cristalina para obtener su propagación, poco a poco, en todo este estado

metaestable, incluso llaman a esta operación “sembrar una sustancia”. El significante de la transferencia es un germen cristalino. Puede no engancharse más que en un pequeño punto absolutamente ínfimo, pero desde el momento en que se engancha, si no se le hace obstáculo, poco a poco gana el conjunto del medio. El significante de la transferencia se propaga poco a poco para un sujeto y los significantes comienzan a representar algo para alguien. Está fabricado, pero hace falta que tenga un soporte encarnado. Y nuestra pregunta es la siguiente: ¿qué debe encarnar y cómo?

Se habla de acumulación de los efectos de verdad. Pero, ¿esto constituye un saber? Lacan dice que solo constituye un saber supuesto y está ligado a la oportunidad en el sentido antiguo, el que les representan en los emblemas como calva, la representación de la diosa de la oportunidad que, en general, es una mujer que tiene la parte de atrás de la cabeza calva, con todos sus cabellos hacia adelante. Esto quiere decir que si ustedes pierden el buen momento, después solo tendrán su bocha bien redonda sin poder extraer nada. ¡Es muy lindo eso, muy lindo! Será necesario que lo ponga alguna vez en una tapa: una oportunidad calva. Allí el analista debe caracterizarse por el sentido de la oportunidad, (3) y evidentemente es incómodo constatar entonces que como todo el mundo tenemos el ingenio de la escalera. (4) La interpretación es cuestión de oportunidad. Tal vez podemos hacer aquí una pequeña digresión sobre la cuestión de la interpretación y de la oportunidad. Puedo tomar un ejemplo, el análisis que hace Diderot en su *Tratado de lóbello* de la obra de Corneille, *Horacio*. A decir verdad no habla de toda la obra, solo habla de una réplica, y precisamente de la réplica del *que muera*. Se trata de un topos de la literatura francesa. Se le remite erróneamente al viejo Horacio que su hijo perseguido por los tres Curiacios se da por vencido y le dicen de algún modo que nadie está obligado a lo imposible. El viejo Horacio como es un hombre de deber responde con el mandato, que lo que hubiera debido saber hacer es morir.

Releí el *Tratado* de Diderot a causa de *Antígona*, es decir de lo bello fantasmático como última barrera ante el horror de la Cosa, y caí sobre ese pasaje que es completamente evidente, es algo muy sutil que Diderot da para explicar que lo bello no puede ser más que relativo, que no hay bello absoluto:

Me conformaré con aportar un ejemplo tomado de la literatura. Es el término sublime de la tragedia de Horacio: “que muera”. Si preguntamos a alguien que no conozca la obra de Corneille y que no tenga idea alguna de la respuesta del viejo Horacio, qué piensa de estas palabras, “que muera”, es evidente que aquel al que interrogo, no sabiendo lo que es ese “que muera”, sin más datos, no podría ni siquiera adivinar si es una frase completa o un fragmento, y apenas pues podría percibir entre los dos términos relación gramatical alguna, me responderá que no le parece ni bella ni fea. Pero si le digo que es la respuesta de un hombre consultado sobre lo que otro tiene que hacer en un combate, empiezo a descubrir en mi interlocutor una especie de valor que no le deja creer que siempre sea mejor vivir que morir; y el “que muera” empieza a interesarle. Si añado que en el combate está en juego el honor de la patria; que el combatiente es hijo de aquel al que se ha preguntado; que es el único que le queda; que el joven tenía que enfrentarse a tres enemigos, que ya habían quitado la vida a dos de sus hermanos que el viejo habla a su hija, que es un romano, entonces la respuesta “que muera”, que no era ni bella, ni fea, se embellece a medida que yo desarrollo sus relaciones con las circunstancias y acaba por ser sublime.

Noten que Diderot hace un análisis completamente significativo. Toma un fragmento, un significante, y demuestra que ese significante se vuelve cada vez más bello a medida que se actúa sobre el contexto. Por lo tanto está demostrándonos que el valor del significante responde a su contexto, incluso llega más lejos:

Cambien las circunstancias y las relaciones, y pasen el *que muera* del teatro francés a la escena italiana, y de la boca del viejo Horacio a la de Escapino, el “que muera” se volverá burlesco. Cambien aun las circunstancias y supongan que Escapino esté al servicio de un amo duro, avaro y tosco, y que se vea atacado en un camino por tres o cuatro ladrones. Escapino huye, su amo se defiende pero, presionado por el número, se ve obligado a huir también, y vienen a decirle a Escapino que su amo escapó al peligro. ¿Cómo, dirá Escapino engañado en su espera, ha podido huir? ¡Ah, el cobarde! Pero, le responderán, solo contra tres, ¿qué querías tú que hiciera? Responderá que muera, y ese “que muera” se volverá placentero. Es constante, por lo tanto, que la belleza comience, se acreciente, varíe, decline y desaparezca con las relaciones, así como lo hemos dicho más arriba.

Encuentro que como analizante significativo es lo que también leemos en el Seminario —¡lo que no es poco decir!—. Pero finalmente, todo Diderot no está tan bien... En el fondo, hay allí un paradigma de la filosofía de las Luces, porque el objetivo de este *que muera* es demostrar que no hay absoluto, que solo hay lo relativo, y demostrarlo allí especialmente de manera reducida por el efecto de contexto. El valor estético de ese *que muera* depende de lo que precede. Es el caso de toda interpretación. Si dicen *que muera* creyendo que el sujeto tiene el estilo Horacio, cuando tiene el estilo Escapino, produce la misma distancia que es evidente en este pequeño relato. Supongo que Lacan no tomó este *que muera* como ejemplo en su *Seminario 3* “Las psicosis” porque es demasiado evidente que se trata de un punto de basta. Su ejemplo de punto de basta lo fue a buscar en la primera escena de *Atalía* de Racine, porque allí está más disimulado. Sin embargo, este *que muera* manifiesta por excelencia la disrupción del significado por el significante. Esto pone en orden las ideas porque introduce el significante amo absoluto, es decir la muerte.

Hoy ya no se lee *Horacio*, no lo lamento. En mi clase de cuarto dijeron: “No leemos *Horacio*”. Pero sin embargo es el ejemplo paradigmático de la réplica sublime que vivió bajo esta reputación en el siglo XVIII y que continúa clasificada de este modo durante el siglo XIX.

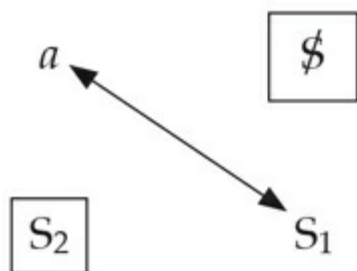
Este *que muera* es la introducción del significante amo absoluto. En efecto, qué dice el padre en esta obra sino una afirmación del significante amo que implica exactamente que la vida no es un valor supremo, eso quiere decir el Nombre del Padre. Todos se llaman Horacio y afortunadamente hay dos menos que mueren. Verdaderamente una obra donde reina la raza. Oh raza ... (5) De eso se trata. Se nos presenta allí una raza de amos.

El *que muera* de este padre no hace sino anticipar el ¡*que ella muera!* que el valiente Horacio junior hará caer sobre Camila, porque ella arremete contra Roma. De algún modo ella dice, para parafrasear al padre Ubu: “¡Abajo Roma, porque si no hubiera Roma no habría romanos!”. No es igual con los polacos que resisten al eclipse del

significante Polonia. Los romanos necesitan el significante Roma como amo, pero no es la estructura de los polacos, no tienen ese discurso. La pobre Camila arremete contra ese significante Roma, que debe escribirse *rhomma*. (6) Camila, se desidentifica de ese significante romano en nombre de su deseo. Practica la blasfemia –la *blasfemina*– que es exactamente una injuria hecha al valor del hombre. No es difícil encontrar con qué producir una injuria cuando se arremete contra el significante Lacan, Eso atrae especialmente la blasfemia. Camila llora por su Curiacio, pero es solo el hueso para roer de su deseo histérico. Exagero un poco, pero vemos que cuando ella arremete contra Roma, “el único objeto de mi resentimiento”, entra en oposición con el saber. Si Horacio hubiera sido analista, esto habría sido para él una indicación de análisis para su hermana o bien, en otro contexto pero que es el mismo, habría dicho: “¡Hay que internarla!”. Vemos aquí la puesta en oposición del sujeto. El *que muera*, aparece allí como el contenido del significante amo. En todo discurso del amo el significante amo es *que muera*. Si Camila hubiera entrado en análisis en lugar de ser asesinada por su ego de hermano, habría terminado por escupir ese *que muera*, porque eso es lo que propone Lacan como producto del discurso analítico, el significante amo pero escupido. Es ese *que muera* del que ella se ha desidentificado en su postura que finalmente hubiera advenido como lo que rodeó a Camila, porque entre los romanos tener una hija no estaba bendecido por los dioses... El “que ella muera” de Horacio es allí absolutamente estragante. Forma parte de las insignias del amo con las que Horacio está investido cuando vuelve de la matanza donde se encargó de los Curiacios. Diderot no era indiferente a ello porque en el siglo XVIII no se superó el discurso del amo. Pero, sin embargo, al menos tenemos sus resortes al desnudo. Hay una fascinación muy particular de ese siglo por las relaciones del amo y del sirviente. Lo que culmina en la figura de Rousseau, que se presenta como aquel que fue sirviente. Del mismo modo está presente en Diderot, en su *Jacques el fatalista*, que se escribe desde la posición del sirviente. En el siglo XVIII no se lo superó pero de cualquier modo se hizo valer los semblantes de ese discurso del amo. Este análisis de Diderot sobre lo bello también lo hace valer, lo bello no es un significante absoluto que solo tiene su valor por un efecto de contexto. Es corrosivo, muestra que también el amo solo obtiene su valor por un efecto de contexto. Diderot además pasaba su tiempo dando consejos a Catalina de Rusia, es decir que daba razones a los amos. Pero el hecho de hacerlo ya implica socavar el discurso del amo que no necesita razones.

A partir de Diderot podría dar algunos ribetes sobre el *no hay relación sexual*, porque es seguro que el acento que pone Diderot sobre la relación puede interesarnos. En todo caso, vemos que para Horacio la mujer no existe porque cuando la encuentra la mata.

Puse el acento en el enroque del sujeto y del saber para arribar a lo que me interesa del otro entrecruzamiento, del otro intercambio, el que hay entre *a* y *S*₁, que les mencioné al comienzo.



En el discurso del amo, *a* figura abajo a la derecha, mientras que en el discurso del analista, figura arriba a la izquierda, y el S_1 abajo a la derecha. Allí también hay un intercambio de las posiciones. Allí donde estaba el significante amo, adviene *a*, allí donde estaba *a* como producto adviene S_1 . Esto nos obliga, por lo tanto, a centrar la cuestión que planteamos, a hacernos la pregunta por la relación del objeto *a* con el significante, a precisarla. Por el momento es más fácil tomar el problema de este modo: *a* y el significante 1. El *que muera* va muy bien en este lugar del S_1 porque es una orden. Esto no hace más que revestir la pulsión de muerte y en el horizonte hay un *mejor no haber nacido* que siempre es fundamental en estas cuestiones de honor. En este sentido, el *que muera* es lo que reviste el ser de desecho como significante, que de cualquier modo está prometido a la muerte. No hacen más que arrojarles encima un *que muera*. Sabemos por otra parte, que un *que viva algo* también promete la muerte. No se puede apelar a la vida sin apelar también a la muerte. Si lo leemos al revés, percibimos que el significante amo

$\frac{S_1}{\$}$

es lo que borra en su lugar al ser del sujeto, $\frac{S_1}{\$}$, y en eso el significante amo opera una institución subjetiva, mientras que la operación analítica ya es en sí misma una destitución subjetiva.

¿Qué es lo que permite al sujeto creerse Uno? No es solamente el estadio del espejo. ¿Cuál es la verdadera fórmula del estadio del espejo? ¿Es simplemente *a-a'*, como lo dijo Lacan para comenzar? La verdadera fórmula del estadio del espejo, que es lo que le permite al sujeto creerse completo, es la del fantasma, porque con el fantasma el sujeto que es sujeto del lenguaje, dividido, conjuga con el *a* su propia división y le permite desconocer su división como real. A partir del fantasma el sujeto se imagina completo. Pero tenemos el problema que solo tratamos superficialmente hasta ahora, por un lado, el fantasma cubre lo real pero, por otro lado, es función de real. El pase que evocamos es una disyunción del fantasma, y allí el análisis tiene una oportunidad de terminar. El título de Freud *Análisis terminable e interminable* debe escindirse en dos: análisis interminable del significante, análisis terminable del fantasma. El valor universal del *que muera* es que no hay un *que viva* que no conlleve un *que muera*. El final del análisis conlleva algo de este orden, algo del *que muera*, porque eso implica para el sujeto alcanzar lo que ha sido el deseo que lo ha puesto en el mundo y ese deseo conlleva también –es el horror que Freud formuló con la pulsión de muerte– un *que muera*. Evidentemente hay una cuestión de proporción entre el *que viva* y el *que muera* y

conducía a Lacan a señalar el peso que cargan los niños no deseados, lo que confirma la experiencia analítica.

Si situamos de ese modo el intercambio de lugar entre a y S_1 , captamos que puede situarse también aquí el problema de “Pegan a un niño”. Si “Pegan a un niño” es un paradigma, es porque demuestra el entrecruzamiento de la represión originaria y el fantasma fundamental. Constituye una puesta en escena de la represión originaria. Si aquello que se nos representa es una relación con un niño, con un pequeño otro en su aspecto imaginario, por el contrario, en el estado anterior y reconstruido por Freud, lo que comenta es esta inscripción significativa primordial del sujeto, es decir su relación con el significativo amo en tanto lo barra bajo la forma del *pegar*. Hay allí un complejo intercambio. Elegí hablar de esto con el enroque del sujeto y del saber como inicial en la experiencia analítica, pero considero, por el contrario, que lo que sigue siendo problemático —y allí se juega la cuestión del pase y del discurso en la experiencia analítica— es lo que se juega en la relación de a y S_1 . Esta inversión es problemática. Si la experiencia analítica comienza con el sujeto en oposición con el saber, ¿cómo llegar a poner al sujeto en oposición con el fantasma, en tanto no lo está en absoluto de manera natural? Reflexionando sobre lo que ocurre en la experiencia analítica, si tenemos ese enroque del saber y del sujeto, pero si no tenemos el intercambio que es necesario de esos dos lugares, si el significativo amo permanece en esta posición y el objeto a en ese lugar —en lugar de intercambiarse conforme a la estructura de ese discurso— eso no quiere decir que no haya psicoanálisis, sino que el sujeto se puso a trabajar en el lugar del saber. Y entonces el saber ocupa el lugar de los efectos de verdad y los reúne. En resumen, el análisis continúa, y el analista analiza desde el lugar del padre, es decir desde el *que muera*. Esto tiene una consistencia muy precisa, el objeto a no se alcanza, solo se ha realizado el enroque del sujeto y del saber. Esto nos ayuda a comprender mejor por qué Freud dice que el complejo de castración no puede superarse en el análisis, porque seguía analizando fundamentalmente, no solo en el lugar del significativo amo, sino encarnando ese significativo, y entonces a partir de esto no podía alcanzar la función eminente del objeto a en el complejo de castración. No se trata de poder prescindir del significativo amo en el análisis, se necesita al menos para sostener la inversión del sujeto y del saber. Pero el amo analista es algo terrible, es mucho peor que la universidad, porque la

posición fundamental, la primera, es $\frac{S_2}{S_1}$. Esto es tranquilizador, al menos en el discurso de la universidad el cadáver está en el placard, también en la biblioteca, es decir que hay que vérselas con autores de una obra, e incluso autores muertos por excelencia. Es una condición para que se interesen en ellos: que estén cadaverizados como lo implica el significativo amo, finalmente están en el placard. Ahora que Jacques Lacan está muerto, van a ver que descubren por supuesto que es el autor de una obra...

El inconveniente con esta mitad del análisis de la que hablo es que el cadáver está en la escena. Allí el analista se dedica a encarnar al padre como siempre muerto, de todos modos, debemos decir que Freud tenía más vitalidad que eso. Encarnar al padre como siempre muerto, como dice Lacan, es el principio de la transferencia en lo que tiene de

impermeable. Es la ficción del analista que sabe lo que quiere. A partir de allí nadie cree en eso y el analista se da cuenta tan bien de que empieza a producir la teoría de la contratransferencia, que solo puede concebirse sobre el fondo de esta posición mutilada. Esta teoría consiste en que el analista se diga que, después de todo, también es un sujeto, es decir un amo, pero un amo y medio. La teoría de la contratransferencia es simplemente cierto estoy aquí sujeto, lo que quiere decir que es inestable, que se bascula gustosamente hacia el discurso del amo. Lacan forjó la fórmula del deseo del analista para ir contra esta idea monstruosa del deseo del analista como destino del deseo de ser amo. Por otra parte, no hay deseo del amo, se rebaja demasiado este término. Debería notarse que para nosotros se trata esencialmente del deseo de la madre y del goce del padre, en el sentido en que ella desea y el goza. Y cuando hay inversión en deseo del padre y goce de la madre, es en el sentido en que se goza de ella y se lo desea a él. Eso quiere decir la *per-versión*, como la escribía Lacan. Entonces, si el deseo del analista no es el deseo de ser amo, ¿qué es? Lacan lo formuló: el deseo del analista –en términos de deseo de ser– es el deseo de ser la causa del deseo.

Por eso en esa línea Lacan podía considerar que las mujeres eran especialmente apropiadas para la experiencia analítica. En primer lugar porque en la estructura no hay respuesta a la pregunta *qué quiere una mujer*, una mujer es espontáneamente analista porque no se sabe lo que quiere, está especialmente designada para figurar la causa del deseo porque es su función en el fantasma macho.

Lo divertido es que hay personas que imitaron esto, gente completamente increíble y que no dejó de interesar a Lacan. También son romanos –¡no salimos de allí!– son los estoicos que tenían como doctrina –es sorprendente– sufrir por todo. Lo extraordinario es que por un lado, eran indiscutiblemente amos y, por otro, practicaban lo que Lacan llamó un *masoquismo politizado*. Lo que me interesa es justamente el mixto del significativo amo y el objeto *a* que conlleva su posición. Esto tiene, por otra parte, una consecuencia eminente en la lógica. Lacan señala el vínculo de su posición masoquista con la lógica que reduce lo verdadero y lo falso a dos letras. Son los esbozos de un formalismo que no ha concluido. Es lo que me conducía a querer hablarles de ese *De constancia sapientis* que, en idea de Séneca, apunta a dar a los estoicos un lugar aparte en relación con todo el mundo, e incluso con todos los sabios –un lugar que llama con gentileza *el del macho*, en relación con todos los otros que son hembras–. Si verdaderamente hay alguien que trató de encarnar el significativo amo, ese es el estoico. Al mismo tiempo, curiosamente lo conjugaba con un masoquismo sin freno.

23 de febrero de 1983

1. *atteindre* (alcanzar) *attendre* (esperar).

2. N. de T.: juego de palabras entre *mystère* (misterio) y *fumistère* (camelo, engaño).

3. N. de T.: *esprit d'a propos*: sentido de la oportunidad.
4. Traducción de la expresión francesa "*l'esprit de l'escalier*". Se atribuye su acuñación a Denis Diderot (*La paradoja del comediante*) y cuyo significado es el recordar súbitamente algo que deberíamos haber dicho y que ya es tarde para llevar a cabo.
5. N. de T.: *Ô race* (oh raza) homofónico con *Horace*.
6. N. de T.: *Rhomme* consueña con *Homme* (hombre).

XIV

El significante amo y el objeto a

La *pouvellication*: Lacan califica de este modo lo que se ennoblece bajo la forma de la edición. Después de un cierto tiempo esto me produce algunas dificultades que nos conciernen, porque afectan a la edición del Seminario y especialmente a *La ética del psicoanálisis*. Estos asuntos me distraen. No puedo decir que me divierten, pero me distraen de todo lo serio que tengo que hacer. La semana pasada me tranquilizó alguien que se había interesado sobre el uso del término *enroque*, que tomé prestado del ajedrez para calificar el intercambio de lugares del reverso del discurso analítico con el discurso entre objeto *a* y significante amo. Me trajo dos páginas de un tratado de ajedrez que no vetan que se haga uso de este término *enroque* para tratar de situar un movimiento que me parece que se produce para asentar el discurso analítico, una vez que el sujeto y el saber encontraron sus nuevos lugares. Les he dicho que aún era necesario el enroque del significante amo y del objeto *a*. No es exactamente igual que en el juego de ajedrez, pero no es excesivo emplear este término. Señalo que no soy yo quien introduce la metáfora del ajedrez en relación con la experiencia analítica. Lacan la retoma de Freud a propósito del comienzo y del final de la experiencia, a propósito de la entrada en análisis y del pase.

La posición del amo

La última vez intenté ubicar lo que podríamos calificar como un nuevo tipo de amo que sería el psicoanalista. Pero es lo que no hay que decir. Más bien es una nueva forma de ocupar el lugar de amo –ocuparlo del modo opuesto–. Se trata al menos de un esfuerzo que debe intentarse en ese sentido y sostenerse cuando se pone a prueba el marco de la experiencia. El hecho de ocupar de manera novedosa este lugar de amo no puede ser una coartada para la dimisión del analista. El analista no es un amo que dimitió de su lugar. Es una tentativa para ocupar este lugar encarnando algo diferente a un amo.

Dije que no tenía tiempo de hablarles de una tentativa histórica localizada, que empareja de manera singular la encarnación del significante amo y la adopción de una posición que podemos calificar de decadencia. Se trata de la tentativa estoica y me

proponía ilustrarla con uno de los tratados de Séneca titulado *De la conciencia del sabio*. Es un pequeño tratado escrito por Séneca para un epicúreo, es decir un adepto de la escuela rival que sin embargo tiene ciertos puntos de coincidencia con la escuela estoica, lo suficiente como para que dialoguen y se opongan. Epicúreos y estoicos se aparejan en la historia de las ideas como una suerte de Laurel y Hardy. El epicúreo en cuestión es alguien llamado Sérenus. Podemos escuchar, a través de este nombre, la serenidad supuesta de la posición.

De entrada, Séneca sitúa al estoico separado de los otros sabios y de un modo que muestra sin equívoco la naturaleza del ideal estoico. Dice que el estoico es tan diferente de los demás hombres y de los demás sabios, tanto como el macho puede serlo de la hembra. Divide a la humanidad en dos partes: una que es *ad obsequendum*, es decir que está hecha para obedecer, y la otra que es *imperio*, es decir que está hecha para dirigir, para el imperio. No observarán ningún exceso en que reconozcamos aquí un ideal de amo, un ideal de *imperium* que se identifica estrictamente con la parte viril de la humanidad. Séneca llega al punto de calificar la vía estoica como *viam virilem*, camino del hombre propiamente dicho. Vemos aquí este ideal estoico de encarnar este dominio. ¿Pero adónde conduce este dominio? Se trata en definitiva de un dominio de sí, porque conlleva el abandono de cualquier ilusión de gobernar los acontecimientos. Este sabio toma como postura no poder recibir ni injurias ni ofensas, y allí debemos examinar qué quieren decir estos términos. No recibir injurias se refiere a los imbéciles, los imbéciles que los hieren. El estoico puede recibir injurias, pero eso no lo injuria. En cuanto a la ofensa, considera que va de suyo, que precisamente es la sabiduría misma. Ofensa se dice *contumelia* en latín. Son las palabras que los ofenden. Y el sabio estoico no se ofende por nada. Sea lo que fuere que le digan, ¡al sabio estoico lo tiene sin cuidado!

Hay un pequeño pasaje en ese tratado, página 180 de la edición de la Imprenta de Don Benito Cano, donde Séneca hace una etimología bastante barroca que no parece muy fundada. Dice que el término *contumelia*, que quiere decir “ofensa”, viene de *contentus*, el desprecio. Es una etimología barroca, pero este *contentus* es una palabra clave para este sabio estoico. En efecto, solo se reciben ofensas de alguien porque ese alguien los desprecia, y el sabio estoico se pone en la posición de despreciar a todos aquellos que pueden dirigirle palabras ofensivas. Justamente se instala en el *contentus*. Por lo tanto se encuentra al abrigo de esas bromas ofensivas en tanto amo, porque nadie está en posición de despreciarlo. Juzga al Otro en tanto no puede despreciarlo.

La comparación que toma Séneca nos esclarece acerca de este estatuto de amo que no es excesivo implicar aquí. Dice:

[...] y por esta misma causa nos deleita la licenciosa urbanidad que los esclavos tienen para con sus dueños, cuya audacia y dicacidad puede atreverse a los convidados, cuando empezó en su señor: porque al paso de cada uno de ellos es más abatido y ridículo, es de más osada lengua; y para ese efecto se suelen comprar muchachos ingeniosos, cuya libertad se perfecciona con maestros que les enseñen a decir injurias pensadas; y nada de eso tenemos por afrenta, sino por agudezas.

Tenemos allí un criterio totalmente preciso sobre la vitalidad de la posición del amo.

La posición, la encarnación del amo, es especialmente vivaz cuando se acompaña de esta posición del bufón, que continuó siendo un personaje familiar de las cortes en la cercanía de los poderosos. Conservamos una imagen de ello que no proviene de la época en que ese lazo estaba verdaderamente activo, una imagen más bien romántica de la relación del bufón con el amo. Pero es un índice preciso de la vitalidad del discurso del amo la existencia en la periferia de ese bufón que está allí para decir verdades sin consecuencias porque se desprecian de entrada. Eso es lo que hace reír. Cuando el psicoanálisis comienza a hacerle guiños a los amos o a lo que queda de ello, en torno a la sombra de amos a la ligera que logran subsistir en nuestra civilización moderna, el psicoanalista queda reducido a esta posición de decir verdades sin consecuencias y se lo desprecia. Si algún psicoanalista se imagina que puede aconsejar a los príncipes a partir de su saber analítico, ya su lugar está desde el comienzo asignado por estructura. Un psicoanalista que se encuentra entre mis amigos piensa que puede aportar algo al pensamiento de la estrategia nuclear, no es de la Escuela de la Causa Freudiana –tengo algunos amigos fuera de ella–, y que para eso hay que encontrar estrategias. No creo que sea un saber que pueda aportar en esta ocasión. Cree poder aportar una buena palabra, poder aportar la verdad.

Pero la verdad en torno del amo solo puede prometer la posición del bufón. Todas estas cuestiones acerca de las posiciones no son indiferentes. Con esto pueden percibir que interpretar consiste para el psicoanalista en hacer de bufón, pero desde el lugar del amo. Se trata de un pequeño giro que no fue previsto hasta el presente. En esto no debe dar el brazo a torcer, porque si se deja llevar tal como lo invita el sujeto en tanto que histérico, en ese momento queda en el lugar del esclavo, exactamente aquel del que habla Séneca –el esclavo cuyas verdades son solo chanzas–. El psicoanálisis es lo que hace que se llegue a situarlas en un lugar que es completamente opuesto del que prescribe este experto en el dominio que es Séneca. Sin duda ese es un amo. Un amo que piensa que, a partir de su posición subjetiva, tiene los medios para estar siempre protegido porque todo eso no le hace nada. Todo lo que pueda decirsele es recibido como chanzas de bufón. Es lo que en latín dice Séneca, conocido por el impacto de sus fórmulas: “*Tutus est sapiens*”. Está protegido y es perfectamente impenetrable. Finalmente esto lo conduce a sufrir todo. También es la definición que da Séneca: “Por lo tanto sufre todo. Sufre todo, como sufre el rigor del invierno, de la intemperie, de la fiebre, de las enfermedades y de todos los demás accidentes”. Si sufre todo es porque adopta esta posición de dominio hasta el extremo. “No puede perder nada”, dice Séneca. Esto dice muy bien lo que es la esencia de la sabiduría: ponerse en la posición de no poder perder nada. Se da el lujo, por otra parte, de simpatizar con los epicúreos. Hay un pequeño pasaje al respecto: “Al menos nuestras doctrinas se ponen de acuerdo sobre el desprecio y la injuria”.

La única diferencia es que Séneca encuentra la posición estoica más viril. No hago este retrato para ridiculizar a los estoicos. Se trata de un artificio subjetivo, como lo califica Lacan, que implica el alejamiento más extremo en relación con el goce. Se trata de una posición que apunta a volver imposible el goce, que apunta a anularlo. Incluso es un rebajamiento del goce. Lacan lo señala en su artículo “Kant con Sade”, página 733 de

los *Escritos*: ”Lo que el dolor vale para la experiencia sadeana se verá mejor de abordarlo por lo que tendría de desarmante el artificio de los estoicos para con él: el desprecio”.

Si el dolor, que es un valor en la experiencia sadeana, un valor de proximidad y de producción de goce, estuviese tomado sobre el fondo de la posición subjetiva de los estoicos, sobre el fondo de su artificio que no es el analítico, si estuviera tratado por el desprecio, haría caer todo lo que es el dispositivo de Sade. Imaginemos por ejemplo lo que retoma Epícteto, padre del estoicismo, en la experiencia sadeana: “Ves, la has roto, dice designando su pierna”. Es un fragmento de Epícteto, quien practica justamente ese *contentus*. Un sujeto que podría responder eso rebajaría totalmente la dimensión que Sade trata de obtener. Es el sujeto que sufriría todo, que aceptaría separarse completamente de lo que es en tanto paciente, que aceptaría separarse de su patológico, es decir de lo que sufre, para protegerse axiomáticamente. Un sujeto así haría imposible la experiencia sadeana. “Rebajar el goce a la miseria de tal efecto, en el que tropieza su búsqueda, ¿no es convertirlo en asco?”. Lacan hace aparecer allí el goce como un modo de la experiencia que Sade intenta poner en juego, y la posición estoica se establece en contra.

La paradoja de esta posición, de esta encarnación del amo, es que el estoico nunca es más la encarnación de este amo sino cuando le rompen las piernas, cuando justamente se pone en juego su división de lo patológico. En este sentido, termina por encarnar, paradójicamente, el desecho, el residuo. Tenemos allí una posición completamente equívoca, porque parte de encarnar el significante amo, llevada incluso hasta el rechazo de la castración como falo no negativizado, y todo esto se acompaña de la voluntad de no perder nada, de anular lo que es por esencia objeto perdido. No tenía este valor para Séneca, quien en esa época aún no había descubierto la conexión del goce con el objeto perdido. Pero se trata de una voluntad de anular el objeto *a*. Lacan puede hablar de reprobación tanto de los estoicos como de los epicúreos: “[...] que han caído ante el ideal común”, puesto que se trata de una posición humana falsa, truncada, que tiene como consecuencia retirar todas las apuestas de la existencia. Hay que empezar por aceptar –piensen en ello– que todo lo que está en juego en una partida que hay que ganar o perder ya está perdido. Lacan dice –a propósito de Pascal– en qué consiste una apuesta, sobre lo que insiste. Aquello que se puede poner en juego, es decir su vida, no vale caro. Ese *no vale caro*, es lo que está en juego como ya perdido; en relación con eso, lo único posible vale más.

Ahora bien, la posición estoica es exactamente lo opuesto de esta posición pascaliana, porque consiste por el contrario en conservar su vida bien protegida, en ponerse *tutus*. Por este motivo, esa posición se encuentra con la reprobación del ideal común, que es una expresión un poco débil. Es lo que se formó para nosotros con el judeocristianismo. La religión no es la sabiduría. Es incluso completamente diferente, porque en la sabiduría hay que poner algo en juego. Por lo tanto, partiendo de la posición de esta encarnación extrema del significante amo, el sujeto mismo termina por encarnar *volens nolens*, esta posición de sufrir todo. Por cierto no se trata de una posición unívoca, pero me basta aquí mostrar la afinidad que puede haber y que hubo históricamente entre el significante

amo y el objeto *a*.

El santo lacaniano

Lacan buscó una posición subjetiva para situar el psicoanálisis. Buscó el santo. ¡*S-a-i-n-t*! ¡no el seno! Hablo de una posición subjetiva. No hay posición subjetiva del seno como gran encarnación histórica, aunque se podría buscar... Un escritor americano reciente se dedicó a narrar en una novela las dificultades de un individuo que se había metamorfoseado en seno. Es diferente de la de Kafka, más divertida, más fácil de leer, un poco pornográfica en los márgenes. Se trata de un esfuerzo por mostrarnos lo que sería la subjetivación de esta parte del cuerpo. El sujeto que habita ese seno nada en el goce, pero sigamos... Para nosotros se trata del santo, y Lacan lo identifica con la posición de volverse un desecho, es decir de sufrir todo. Saben que en lo atinente a hacer sufrir todo, el cristianismo mueve potencias en las que el estoico desfallecería, incluso con aquellos que puedo evocar. La potencia diabólica puede ligarse al santo para hacerle sufrir todo –incluso cuando se liga a su santidad se hace valer verdaderamente–.

Si hubiera tenido un poco más de tiempo para trabajar, habría desarrollado esa posición a partir del pequeño opúsculo de un autor que, supongo, le gustaba mucho a Lacan, porque lo citó en su *Seminario 3* “Las psicosis”. Se trata de Festugière, ya desaparecido, un erudito muy meritorio. No era un santo pero dedicó muchos estudios a la santidad. Investigó la antigüedad de la santidad cristiana a partir de los griegos guiándose por un significante, la palabra que en transcripción latina es *agios*, que puede encontrarse en *agiografía* y que designa la vida de los santos. Se guió por este significante. No tiene ninguna relación con el significante que concierne a algunos intercambios financieros y bancarios, se trata del término griego.

El padre Festugière señalaba que la idea de ser un santo es una creación reciente y que en los griegos no se trata de eso. Los griegos usan este término pero respecto de algunos lugares, objetos, actos, nunca respecto del hombre. En el *Antiguo Testamento* sin duda se trata de santidad. Por ejemplo, hay una santidad transmisible por la consagración, por el rito. También hay una que se obtiene por comunicación directa con la divinidad. Pero cuando se trata de *el* santo, está estrictamente reservado a Jehová: el Santo o el Muy Santo. Solo puede atribuirse esta predicación a Dios. Del mismo modo, cuando se trata de *los santos* en la versión griega, califica a la comunidad hebraica. Cuando se trata de calificar a los hebreos como raza, como etnia elegida de Dios, se dice *los Santos*. Hay que esperar al *Nuevo Testamento* –es lo que señala el padre Festugière– para que Jesús se beneficie también con el singular: *el* santo, y los discípulos de Jesús puedan ser calificados también de santos. Los santos son entonces los que siguen a Jesús. Es lo que se le ofrece a los cristianos. Lo que se ajusta a ese cambio de elección que marca la diferencia del *Nuevo Testamento*. Alcanzar el estatuto de santo –para decirlo simplemente– implica cierta muerte de sí mismo, del hombre natural, del hombre

pecador en tanto deriva del primer Adán, Adán el primer hombre, y un renacimiento del segundo Adán, que es Jesús. En este sentido, la posición del santo, tal como el padre Festugiere la sitúa, está precisamente ligada a este renacimiento del sujeto bajo otro aspecto, en otra relación. Es la condición para saber hacer el desecho.

Tienen el eco de este tema –voy a mostrárselos– en los *Escritos*. En el final del análisis se trata de un “renacimiento” –entre comillas, es uno de esos términos de los que debemos diferenciarnos–, porque todas las conversiones e iniciaciones se califican en definitiva a partir de un renacimiento del sujeto, y nuestro trabajo, que operamos fuera de la sabiduría de la religión, fuera de las iniciaciones y de las conversiones, es llegar a situar el término de nuestra operación en su relación con esta, pero también en su diferencia. Nuestro trabajo es llegar a volver laico al pase. Eso nos retiene y nos pesa, y es especialmente difícil por la afinidad entre ambos. En *La ética del psicoanálisis*, Lacan se refiere al mérito de un santo, San Martín. Conocen en el imaginario común la historia de San Martín: un soldado romano, por lo tanto del lado del discurso del amo, ve a un mendigo, entonces toma su capa y la corta en dos para darle la mitad. La tesis de Lacan es que no es eso lo que le valió ser un santo.

El santo, en el sentido de Lacan, no hace caridad. Hace el desecho. Lacan opone a los dos. El que hace caridad –es lo que el cristianismo trató de inculcar a los ricos– da una parte de lo que tiene. ¡Puesto que tú tienes da una parte de lo que tienes! En este sentido no es un extremismo. Querrían decirnos que esto consistiría en amar al prójimo como a sí mismo, frase clave que Lacan comenta también en su “Kant con Sade”. Lacan tiene para con ella la misma repulsión que Freud, que da testimonio en el “Malestar en la cultura”. El altruismo es algo totalmente natural al bien: el bien se comparte. Pero lo que nos ocupa es aquello que no puede compartirse del sujeto porque no lo tiene. Lacan lo pone de relieve a propósito de San Martín: “San Martín comparte su capa, y se hizo de eso algo grande pero quizás, más allá de la necesidad de vestirse, mendigaba otra cosa, que San Martín lo mate o lo bese. Saber qué significa en un encuentro la respuesta del amor, no la de la beneficencia, es algo muy diferente”. Es un pasaje que me parece completamente central en *La ética del psicoanálisis* y que se ilustra fácilmente. ¿Por qué relacionar la beneficencia y el amor? La beneficencia se basa en el tener –dar lo que se tiene– y el amor, en su definición lacaniana, es dar lo que no se tiene. Si esta definición del amor, que Lacan mantuvo a lo largo de toda su enseñanza, les parece opaca, piensen en San Martín, donde se trata de lo contrario. En este sentido, amar a su prójimo como a sí mismo supone de entrada que lo propio del sujeto es el amor a sí mismo. El psicoanálisis conduce precisamente a que se dude de eso, porque lo que pone en el centro no es el amor a sí mismo, sino lo que Freud elaboró como la pulsión de muerte.

En este sentido, lo que significa el prójimo en el corazón de sí mismo es lo que Lacan nos acerca en *La ética* bajo el nombre de la Cosa:

Cada vez que Freud se detiene, como horrorizado, ante la consecuencia del mandamiento del amor al prójimo, lo que surge es la presencia de esa maldad fundamental que habita en ese prójimo. Pero, por lo tanto, habita también en mí mismo. ¿Y qué me es más próximo que este prójimo, que es el núcleo de mí

mismo que es el goce, al que no oso aproximarme? Pues una vez que me aproximo a él 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, a lo que me impide franquear cierta frontera en el límite de la Cosa.

Cada giro merecería un comentario, pero pueden captar la situación con lo que he comentado acerca del término *la Cosa*. En todo caso esto quiere decir que el santo lacaniano, que no es el de la beneficencia, es el que se ofrece para encarnar a este prójimo pero no reclama el amor, incluso si, llegado el caso, se le propone bajo la forma del amor de transferencia.

El santo se consagra a encarnar el corazón de su ser para el sujeto. Ya volveremos a este punto, porque no quisiera quedarme en lo simplemente patemático y aproximativo, sino llegar a conducirlos desde esas nubes, precisas sin embargo, hasta la matematización que Lacan intentó darnos a propósito de la cuestión. Para hacerlo, dejemos un poco de lado las figuras históricas y tratemos de situar exactamente el lugar del significante amo, porque conviene distinguir el significante amo y su lugar. De todos modos, quisiera que presten atención al hecho de que el lugar de este significante amo, al comienzo de los cuatro discursos, el que está arriba a la derecha y donde se hace luego la rotación de los términos, está marcado con el significante índice 1. Con ello podemos ver mejor a qué responde la invención de los matemas. Ese S_1 es una localización de cimentación significativa pura, lo que ayuda a no confundir con las otras S que se pasean y que tiene la ventaja de permitir captar, fijar una identidad que aparece bajo formas diversas. No podría hacérselo equivaler simplemente a ninguno de los términos que Freud anticipó. Por eso Lacan introdujo este S_1 . No está prohibido inventar matemas pero hay que inventar los buenos matemas, aquellos que una vez inscriptos ponen orden y dejan ver el parentesco, las afinidades, incluso la identidad de los fenómenos que parecen dispares. Freud observó bien que, en lo que llamaba el delirio de observación, hay una *instancia* – utilizó este término – donde podemos ver el parentesco con lo que es la ley de la conciencia en el individuo normal, era el factor de identidad entre las incidencias diversas que ubicaba en serie. Freud lo trabajó en primer lugar, llamándolo *ideal del yo*, pero, no estoy diciendo un secreto, el ideal del yo no existe. Es una expresión de Freud para situar cierto tipo de fenómenos que trata de estructurar en relación con el yo ideal. Es una elucubración, una invención de saber producido por Freud para ordenar cierto número de fenómenos. Luego se complicó, porque admitió algo que llamó superyó. ¿Cuándo usa Freud un término y cuando usa el otro, etc.? Está también la función de la identificación, la función mayor que puede tener tal elemento en la identificación, y que Lacan fue a encontrar en Freud: el *rasgo unario*.

Lógica del significante amo

Lacan continuó utilizando durante mucho tiempo estos términos freudianos, pero

todas esas expresiones, por un movimiento teórico segundo en relación con Freud, se le aparecieron como incidencias diversas de una identidad, y formó el S_1 . Tratando la enseñanza misma de Freud como un fenómeno teórico, Lacan la supera con esta localización significativa. Continúa utilizando los términos freudianos hasta que los simplifica con esta escritura, y por eso no es una paradoja de mi parte decir que su esfuerzo es de simplificación. Esto requiere tener una idea del conjunto de las significaciones que atrapa este significativo tal como Lacan lo escribe. Ocurre lo mismo, incluso si es más complejo, con el objeto a . Allí también toda una gama de fenómenos diversos de la literatura analítica y de la experiencia son atrapados en un momento dado por el significativo que Lacan propone, lo que permite un reordenamiento, una reestructuración de la experiencia. Este S_1 no aparece en los *Escritos* pero, por el contrario, hay una referencia al rasgo unario. Lacan lo define así: “El rasgo unario es en primer lugar lo que colma la marca que el sujeto hereda del significativo. Es también ese término que aliena el sujeto en la identificación primera que forma el ideal del yo”.

Si descomponemos este párrafo, vemos que hay dos incidencias. Es una formalización del problema. En primer lugar tenemos la suposición de un sujeto inicial que por efecto del significativo hereda una falta. Ese es el sujeto barrado. Es la primera incidencia del significativo, la emergencia del sujeto. La segunda es la identificación de ese sujeto barrado que Lacan retoma de Freud como ideal del yo, y que escribe $I(A)$, lo que dice que ese significativo fue tomado del Otro. Tenemos allí la marca invisible del significativo que aliena al sujeto en la identificación. Distingue dos momentos: el momento en que el sujeto se encuentra barrado, y el momento en que el sujeto se encuentra alienado en la identificación del ideal del yo.

$\frac{S_1}{\$}$

Cuando luego Lacan escribe $\frac{S_1}{\$}$ –matema que comenta en “Posición del inconsciente”– trata de escribir en un solo matema esos dos tiempos distintos, en primer lugar, el significativo en tanto barra al sujeto y lo constituye al barrarlo como sujeto propiamente dicho, como sujeto del inconsciente y, en segundo lugar, el movimiento por el cual el sujeto se encuentra identificado en el significativo. En el momento en que Lacan escribe esos dos tiempos en uno solo –y hacen falta para hacerlo todos los recursos de una retórica barroca–, produce el término S_1 . Este término es una suerte de punto de basta, como también lo son los matemas que da a la enseñanza de Freud.

Para dar una idea de lo que ocurre cuando Lacan trata de decir las dos cosas a la vez, podemos leer el pasaje que he citado: “Al sujeto por lo tanto no se le habla. Ello habla de él (el significativo está primero en el Otro) y es allí que él se aprehende, y esto tanto más forzosamente cuanto que antes de que por el puro hecho de que ‘ello’ se dirija a él desaparezca como sujeto en el significativo en el que se convierte, no era absolutamente nada”. Si comparamos esta frase de la página 793 con la de la página 319 que ya mencioné, nos da exactamente el tipo de matematización que opera Lacan. Aquí el significativo precede al sujeto, es anterior a él. S_1 expresa a la vez el significativo como anterior al sujeto y como lo que lo barra con su incidencia, y el significativo como lo que

atrae hacia sí al sujeto barrado en la identificación. El S_1 hace desaparecer toda una clase de problemas, hace aparecer otros, pero el desplazamiento de Lacan en Freud hace desaparecer ciertos problemas. S_1 escribe que el sujeto es llamado a ser por el significante, en el discurso del Otro y, al mismo tiempo que es llamado a ser, es llamado a desaparecer. A partir de allí solo existirá como desaparecido, fragmentado: *desapare-ser*. En Lacan, el significante amo, S_1 , escribe todo esto a la vez.

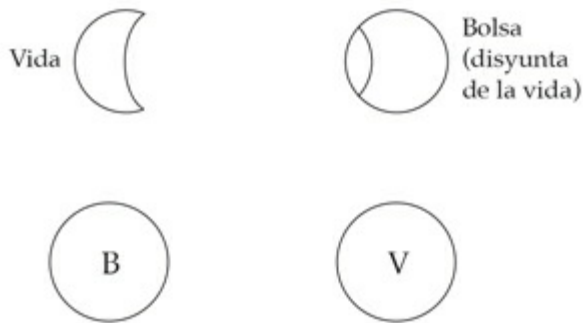
El significante amo fue reconocido en la teoría del psicoanálisis y nombrado por Lacan como una operación sobre lo que fue elaborado en el psicoanálisis. No hay ninguna experiencia que lo ponga mejor de relieve que el psicoanálisis. Cuando vemos un gran ejército como el napoleónico, por ejemplo en *La Guerra y la Paz*, ilustra el significante amo, pero no lo extrae como la experiencia analítica, donde no hay toda esa multitud, donde solo hay dos personas que no se disparan. ¿Por qué? Porque el significante amo reduce una de las condiciones fundamentales de la representación del sujeto. Nos indica que el sujeto está tomado por sus significantes.

Podemos preguntarnos en qué medida el Nombre del Padre es un significante amo. ¿Es acaso el significante? Podemos decir que sí en tanto es, en sí, un *que muera*, lo que conduce a imaginar que hay un deseo del padre y que ese deseo no es tal vez otro que la muerte, conduce a consideraciones, imaginaciones sobre el deseo de muerte del padre hacia sus retoños, física o espiritual. No creo de ningún modo en ese deseo mortífero del padre. Es una imaginarización de la mortificación que el significante conlleva en sí mismo. Lo que se imaginariza como el deseo de muerte del padre no es nada más que ese movimiento que conlleva la mortificación significativa del sujeto. El único punto es que la estructura de ese significante amo es más compleja porque, de un lado, el significante amo es solo eso: S_1 , y, del otro lado, S_1 - S_2 también es su estructura compleja.

Si los diferenciamos, el primero es el significante amo y S_2 el significante esclavo. Pero si los tratamos juntos, el Nombre del Padre es el segundo, porque el primero aún tiene la función de representar el sujeto, mientras que el segundo no lo representa. Basta para introducir una división para el sujeto que Lacan trató de ilustrar matemáticamente. Le debemos la idea de la matematización al estructuralismo, en lo que tiene de aproximativo. Una parte de la enseñanza de Lacan es una deconstrucción del estructuralismo. Imaginamos que cuando los elementos están articulados para hacer un sistema eso conlleva que los significantes vayan juntos. La articulación que concierne al significante amo tal como Lacan la construyó no tiene nada que ver con esa clase de articulación estructuralista. La idea de articulación presente en Lacan no conlleva de ningún modo que los significantes vayan juntos, sino que esencialmente no pueden ir juntos.

¿Cómo lo ilustró Lacan? Voy con precaución, periféricamente... Lo ilustró cuando pudo simplificar a Freud con una operación elemental de la lógica de clases, con la unión y la intersección, donde situó la alienación y la separación. Esto adquiere su valor a partir de lo que la lengua misma nos propone para dar cuenta de este nuevo tipo de articulación

donde los términos no van juntos. Fue a buscar la fórmula de *la bolsa o la vida*, donde precisamente hay una articulación fundada en una incompatibilidad. Pueden representárselo. Es la versión Scapino del *que muera*. En lugar de tener al viejo Horacio, tenemos a Scapino y su amo atacados por bandidos. Es otra configuración diferente del contexto corneliano. Es la lógica de *la bolsa o la vida*. Si se está en una estructura, se presenta como una elección, y además como una elección forzada, lo que quiere decir que continúan su camino sin la bolsa. Si son Scapino y si se hacen atacar por tres bandidos, lo que queda excluido es que continúen su camino con la vida y la bolsa. Dicho de otro modo, esta estructura articula la bolsa y la vida, pero las articula separándolas. En el lenguaje de los bandidos eso se llama consolarlos. Quiere decir que antes de llegar al desvío del camino, están completamente articulados a su bolsa, y luego siguen articulados, pero ahora le dicen buenas noches y no la verán nunca más. Lacan elige esta historia divertida para ilustrar la articulación de S_1 y S_2 . No hay veinte formas de escribirlo. La vida se representa por un primer círculo. Se estaría tentado de situar la bolsa en otro círculo, pero no es así: la bolsa está aquí, en la zona común a los dos círculos:



Cuando me dicen *la bolsa o la vida*, se me da una elección entre esos dos conjuntos. Quiere decir que la elección forzada o bien es aquello que solo es vida en ese conjunto, o bien la bolsa pero separada de la vida. Puede decirse que esos dos términos son simétricos pero es una ilusión, porque supondría entonces que aquí está la bolsa, que allí está la vida, y que eligen una de dos partes. Pero lejos de que tengan una elección estructurada de ese modo, tienen una elección donde la bolsa, que nombra aparentemente lo simétrico de la vida, está incluida de hecho como parte en el conjunto vacío. En el lenguaje se les dice *la bolsa o la vida* como si los términos fueran simétricos, pero en los hechos no tienen elección. Solo tendrán la vida en tanto estará mochada. Podrán tener una pero no las dos. Ese *no las dos* es una proposición esencial a la lógica del significante en la medida en que S_2 puede representar el conjunto de todos los significantes menos uno. En todos los casos no tendrán el todo, hay una parte que desaparece, siempre la misma. Lo que da la idea de que al entrar en el discurso desde el inicio está inscripta una pérdida. La posición estoica consiste en prescindir de esa lógica, en haber perdido ya la bolsa, siempre, y por cierto, para elegir la vida pero rebajada, una

vida separada del deseo. El sujeto que no quiere hacer nada es el que trata de desbaratar la elección forzada que conlleva la articulación. En el punto opuesto de ese significante amo y de la lógica que conlleva, está el producto de la operación de esta identificación primera, un goce que escapa a la economía de la representación. Es lo que resta por situar en el esquema de la metáfora paterna que vamos a encontrar con otra forma.

Bastan para este esquema dos elementos significantes para articularse. Simplemente, el segundo se encuentra en dos lugares y el cuarto término es heterogéneo.

$$\frac{NP}{S'} \quad \frac{S'}{x}$$

Se trata de saber lo que quiere decir, en la doctrina pansexualista, porque en eso se resumen todos los efectos de significación. La idea de Freud con la castración es que el verdadero sentido de esa x es $(-\Phi)$, es decir una castración. Lacan lo escribió negativamente $(-\Phi)$, hasta que escribe positivamente como significante del goce: F . Constituye para nosotros la construcción de ese lugar donde Lacan terminará por poner el objeto a . El valor de su Grafo del deseo no es ese. Diría incluso que lo produjo en un escrito en el momento en que ya estaba más allá. El primer valor de la operación es hacer girar el goce a la castración, en el sentido en que la castración es una negativización del goce.

Califica una pérdida de goce –un goce insuficiente, insatisfactorio–. Podríamos mantenernos allí porque el camino que va en el Grafo del goce a la castración aparece irreversible. Pero la cuestión que no pudo imponérsele a Lacan es que no puede reservarse el goce a lo que es del orden imaginario. Las raras veces en que Lacan habla del goce antes de sus últimos textos de los *Escritos* es precisamente del goce en el orden imaginario. Pero hay un momento donde debe tomarse en cuenta que no puede reservarse el goce a lo imaginario. El síntoma también salió de su edad de oro. No puede ya pensarse que el síntoma solo es un mensaje.

Hablar de las modalidades de goce más allá de la castración, llama a resituar lo que es el deseo. El deseo es antinómico en relación con el goce, porque supone que para establecerse ya hay una solución de continuidad del goce, una solución que es una ruptura del goce. En ese sentido, la castración no es lo contrario del deseo. El significante fálico, su solución para emerger, es precisamente una solución de continuidad. Ese es el punto de partida de Lacan sobre la sexualidad femenina. No solo hay que elucubrar allí sobre lo que Lacan aporta con el *Seminario 20*. Su punto de partida sobre la sexualidad femenina es exactamente eso, y le permite poner en su lugar las elucubraciones freudianas sobre la envidia del pene. No hay envidia del pene en la mujer como se lo entiende. Hay una aspiración –Lacan dice “un esfuerzo”– del goce femenino para liberarse como deseo.

Cada vez que Lacan trata de definir este goce indescriptible, lo describe como un goce “envuelto en su propia contigüidad”. Dice exactamente que hay una ruptura en esta

continuidad de goce para que el deseo sea liberado. Lo que se llama castración en la mujer es lo que debe romper esta continuidad de goce para que el deseo se libere de él, que se libere, dice Lacan, “a porfía del deseo macho”. Reescribe de este modo la envidia del pene. Por otro lado, aprovecha esto para establecer una disyunción completa entre el transexualismo masculino y el femenino. En el transexualismo masculino está el teatro, mientras que el transexualismo femenino que aspira al hombre lo hace con mucho mayor naturalidad, porque está en la misma vena de la sexualidad femenina.

El término *envidia del pene* se desplaza. No califica el órgano, sino el esfuerzo que tiende hacia el deseo. El deseo no es natural a la mujer, el goce lo es, y por eso se ha promovido como tema el goce femenino y no el deseo femenino. Este goce tiene una especificidad, pues la ruptura de su continuidad no se obtiene fácilmente como en el macho. Este goce no está localizado. Por supuesto hay prácticas que tratan de operar esta localización en el goce femenino. Las prácticas de extirpación tienen un objetivo totalmente claro: romper la contigüidad del goce femenino al precio de aniquilarlo si es necesario. Se trata de operar en lo real esta ruptura de contigüidad. Dejaremos en este punto hasta la próxima semana.

2 de marzo de 1983

XV

La causación del sujeto

Insisto en la disyunción de dos registros que en la misma práctica pueden resumirse fácilmente con los dos términos de síntoma y fantasma. No se limita a eso, porque conlleva la percepción de que el inconsciente estructurado como un lenguaje es una verdad, pero una verdad parcial. No se trata de una verdad parcial que concierne al inconsciente –lo que concierne al inconsciente es una verdad exhaustiva– sino que concierne al campo de la práctica analítica, y especialmente a su finalidad. No es un cuestionamiento de la enseñanza de Lacan. ¡Todo lo contrario! Es un esfuerzo por acercarnos a su investigación, su avance, que toma su punto de partida –es el único que tenemos– de la constatación de que el inconsciente freudiano está estructurado como un lenguaje que se topa con el hecho de que en la práctica hay algo más que el significante. Este curso tiene la función de insistir en ello, y según los términos de Lacan: “Si todo es estructura, no todo es significante”. Hay una separación de la que vale la pena captar su medida porque tratamos de articular la estructura en términos también significantes.

El reconocimiento de que el inconsciente está estructurado como un lenguaje deja de lado un campo que viene a poblar, por ejemplo, las técnicas del cuerpo. Llegan a tener credibilidad, incluso si es limitada, si de hecho están sometidas a la moda, técnicas nuevas que sustituyen continuamente a las antiguas. Podemos desacreditarlas fácilmente por ese movimiento mismo de la moda, pero no obstante se sustituyen de algún modo en el mismo lugar, y adquieren una credibilidad transitoria, porque hay algo que nos engancha al no todo significante. No sirve de nada decir que es una ilusión, un señuelo. Por el contrario, hay que reconocer e incluir allí un lugar que debe volverse operatorio en la práctica analítica. Por lo tanto no es un cuestionamiento de la enseñanza de Lacan. Pienso, por el contrario, que a partir de esta perspectiva vemos que se ubican tentativas y resultados de Lacan que siempre recomienzan, y que desde ese punto de vista podemos llegar a retomar y coordinar los fragmentos que aparecen dispersos en esta enseñanza.

La cuestión para Lacan fue volver operatoria, articulable, pensable, estas dos dimensiones a la vez, y no reservar la lógica y la razón a la dimensión significante para abandonar el resto a una vaga manipulación. La mayoría del tiempo se contentan con esto. Cuando se abordan las cosas por el lado del inconsciente estructurado como un lenguaje, lo que respecta al resto, a lo que es del orden de la encarnación, de la presencia

física, se lo deja a la buena de Dios. En este sentido, también se lo deja al fantasma en su uso fundamental. Se trató para Lacan de situar allí operaciones lógicas, incluso para el elemento que no es significativo en la estructura subjetiva, de operar con eso en la estructura. Esto se reparte también en las dos vertientes que he dicho. A nivel de la práctica colocamos síntoma y fantasma y a nivel de las operaciones, colocamos alienación y separación.

Eso habla de él

Me alegró escuchar las referencias hechas a estas dos operaciones en ocasión de las Jornadas de estudio que se realizaron la semana pasada, consagradas al psicoanálisis de niños. Se esforzaron en conseguir un progreso en ese campo, que consiste en dar exactamente un lugar delimitado a este psicoanálisis de niños en el Campo freudiano, lugar que por lo regular es incierto y está cuestionado, puesto entre comillas el calificativo de *psicoanálisis de niños*. Estas Jornadas de estudio marcan un comienzo de delimitación de este psicoanálisis de niños. Por otra parte, allí se consagró un proyecto para un centro de investigación sobre el niño en el discurso analítico.

Si tomamos algunas de las letras iniciales, nos da el nombre CEREDA, *Centre de Recherche de l'enfant dans le discours psychanalytique*. El CEREDA tiene la ambición de llegar a dar un justo lugar a este psicoanálisis de niños, ayudándose con la referencia que Lacan da de la alienación y de la separación. Estas dos operaciones, alienación y separación, no existen en el cielo de las ideas. Lacan las produjo, las inventó para tratar de hacer operatorias las dos dimensiones del sujeto. El niño débil, incluso psicótico, es un campo completamente privilegiado para intentar ver en acción estas dos operaciones, y lo que este niño no realiza –lo suponemos– de esas dos operaciones donde se reparte la causación del sujeto. En efecto, la inscripción del sujeto en el significativo no basta para terminar la causación de los sujetos. También hace falta otra operación que no concierne al significativo sino por el hecho de que el sujeto se excluye de él. Hacen falta las dos operaciones –la segunda cierra la primera–.

Estas dos operaciones no cuestionan el fundamento que es nuestro punto de partida: el lenguaje. Lo que distingue a los lacanianos entre los psicoanalistas, incluso a aquellos que entraron solo a medias en la enseñanza de Lacan, es que, incluso para el niño débil o psicótico, el Otro ya está allí. Yo diría que esta posición no es negociable. El Otro ya está allí. Entiéndanlo a este nivel mínimo: el lenguaje ya está allí, hable o no hable el niño. El lenguaje preexiste. Ya sea que logren o no aprender gramática, ya está allí. No está forzosamente en los tratados de gramática, en la medida misma en que no saben nada en absoluto si no han llegado lejos en sus estudios, pero a la gramática le importa un comino. Y no solo a la gramática, sino también al vocabulario, al léxico.

Esto es algo que limita todas las problemáticas del aprendizaje que consisten siempre en querer hacer nacer nuevamente el lenguaje. Es una cuestión que puede y debe

suspenderse. Hay que entender al Otro como ya allí, como una preexistencia del lenguaje y de su estructura. Cuando se toman las cosas por el sesgo del aprendizaje, hay una especie de ilusión, la de olvidar ese hecho. El Otro ya allí quiere decir que el discurso, no solo el lenguaje, preexiste también: el discurso del cual el niño es sujeto, en el sentido preciso en que Lacan lo formula, es decir que eso habla de él. Poco importa que no nazca nunca. El hecho de que se hable de este niño puede impedir muy bien su nacimiento. Nos vemos forzados a plantear que se habla de él antes de él. Lo que de entrada hace de él lo que Lagache llamaba un *polo de atributos*. Lacan lo retoma señalando que los atributos son significantes. En cualquier caso eso hace del niño un polo de significantes, que están amasados mucho antes de que el niño asome la nariz.

Por este motivo hay una espera que precede su llegada al mundo y que se hace sobre el fondo de un reparto significativo con el que el niño nada puede hacer. Por ejemplo, un reparto entre macho y hembra que lo obliga a situarse de un lado o del otro. Como lo dice Lacan: “¡Que nazca un poco hermafrodita y veremos!”. Este niño por nacer es de entrada un niño negociado. Es la suerte de todos nosotros. Es negociado como niño para ser reconocido, niño para heredar, niño previsto, niño predestinado para unir el uno con el otro a la madre y al padre, o para separarlos, destinado a ser una apuesta de la rivalidad que puede darle su estilo a la no relación sexual. Ser una apuesta, incluso un anzuelo, o también ser ignorado, abandonado. Un niño situado en la tríada trabajo, familia y patria. No se escapa de esta trinidad. Tiene más consistencia que la republicana... Hay que tomar todo esto, el eso habla de él, en su masividad. Lo que le da al sujeto una paranoia de nacimiento. Es también lo que intenta reproducir en su escena el masoquista, ser negociado como el último de los últimos.

Todo lo dicho es para presentarles de manera ilustrada el *eso habla de él*. Pero no puede plantearse el sujeto –y allí se sitúa el problema– como ya allí. Eso es lo que distingue en especial al Otro. Planteamos que el Otro ya está allí en lo real. Es nuestra posición científica, en tanto que la ciencia consiste en admitir y en reglarse sobre la presencia simbólica en lo real. Sobre este punto la ciencia en singular, es decir la física matemática, produjo el corte reglándose en el hecho de que eso calcula en la naturaleza y que si lo hace, luego se llegan a producir un número infinito de efectos que no eran previsibles en absoluto, por ejemplo enviar algunas cosas a orbitar alrededor de los planetas e incluso descender allí. Eso se obtiene cuando nos ponemos en la vía de lo simbólico en lo real. Como dice el padre Festugieres, para los griegos los manantiales, los bosques, los lugares estaban habitados por Dioses. No pensaban que esos lugares estaban habitados por pequeñas letras o por números. El primer pensamiento cuando encontraban un manantial no era ni embotellar el agua, ni poner represas para extraer energía, lo primero era pensar en la ninfa. Cuando iba a la escuela primaria, todo el tiempo nos mostraban películas sobre la planta mareomotriz de la Rance, lo que hacía, por supuesto, que toda la clase solo pensara en las ninfas. Es la diferencia entre situar lo imaginario o lo simbólico en lo real.

El sujeto, tal como lo define Lacan, es una consecuencia del hecho de situar lo simbólico en lo real, lo simbólico bajo la forma del significante, de lo que se articula y se

calcula. Lacan formula: “Sin el significante no habría ningún sujeto en lo real”. El significante precede al sujeto, pero, ¿qué hace falta para que el sujeto surja y sea causado? Pueden eliminar esta problemática si no aceptan que el significante ya está allí en lo real y el sujeto no. No nos ocupamos de la causa del significante. El punto de partida estructuralista es que no se puede hablar de eso. No hay nada que decir de eso, excepto si se delira. Cuando se trata del sujeto, sí hay una problemática de la causación. Es lo que hace necesario poner en su lugar el psicoanálisis de niños en el Campo Freudiano, porque se puede pensar que esos niños débiles o psicóticos nos sitúan justamente un punto donde la causación del sujeto no se ha efectuado bien. No se aprende nada por la pura y simple observación, solo se puede hacerlo si se hacen las buenas preguntas a partir de las operaciones de las que se trata, la alienación y la separación. Por supuesto, hay un abuso en hacer diacrónicas estas operaciones. Tomemos la primera en el sentido en que, en esta descomposición, la segunda no puede venir antes, porque supone un resultado de la primera para operar.

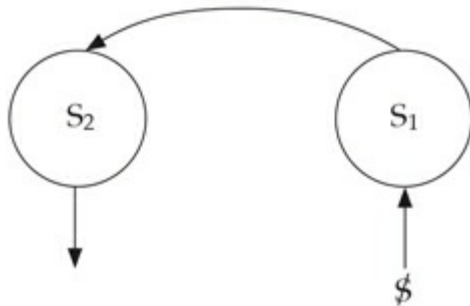
El punto de partida de la primera operación es el Otro. Es el *eso habla de él*, el momento en que hace surgir ese *él*, donde empieza un enganche. Llamamos a este punto de partida el llamado al Otro. Este llamado al Otro primario es lo que abreviamos con S_1 , el significante unario o primario. Unario tiene la ventaja en relación con primario de borrar un poco el arcaísmo que puede enlazarse a este significante. Ya evoqué la última vez este llamado al Otro y lo que conlleva, que en el mismo movimiento se produce el surgimiento del sujeto y su borramiento, puesto que de ahora en adelante está representado por ese significante. Representado quiere decir que está anulado en su presencia en el momento mismo en que responde al llamado. Luego, el sujeto es desviado al significante, es decir se vuelve tributario de otro significante que podrá dar sentido al primero. Eso supone que haya algo previo, que en los esquemas de Lacan se escribe con una letra delta: D . Esta delta no es el punto de partida de una flecha. Es la apertura de una flecha, de un vector, el punto de partida del vector sujeto.



¿Cómo podemos calificar esta delta? Solo podemos calificarla negativamente. Para nosotros es lo que allí no habla, lo que no ha nacido aún a la palabra. Es lo que justifica enunciar que el significante hace surgir al sujeto a partir del ser que aún no tiene la palabra. En la experiencia de los niños, nos encontramos frente a un ser que aún no tiene la palabra y del que nos preguntamos si el sujeto ha podido advenir a partir del significante. No estamos seguros de que el sujeto haya advenido. En todo caso nos planteamos la pregunta. No hay ninguna razón para que nos hagamos una pregunta sobre el Otro –que está ya allí– pero hay una razón para plantearla sobre el sujeto. Situamos al

sujeto en ese estado previo donde solo es un ser que aún no posee la palabra, como un sujeto en instancia de volverse sujeto. Eso dice bien que en cierta forma la instancia del sujeto está allí. Pero también que el sujeto solo está allí en instancia. ¿Por qué solo estaría en instancia? Hay que reconocer lo que conlleva la inscripción significativa en tanto pérdida, porque el sujeto no surge en el significante sino al precio de quedar fijado en él. Ese cambio está a nuestro alcance, el cambio en significante.

La expresión *cambio de vida*, una expresión elevada y excesiva, solo tiene su lugar en el psicoanálisis de niños, quiero decir la tentativa de realizar la operación de un cambio en el significante. Concierno a un tramo que es el del discurso del Otro que llama al significante amo, el significante unario y al que estamos enganchados para esperar un segundo significante que nos explicará lo que se nos dijo en primer lugar, que transitoriamente producirá un efecto de sentido.



Podemos ubicarlo en la célula del Grafo de Lacan. Ponemos un S_1 que precede a un segundo significante que opera retroactivamente un efecto de sentido. Se trata aquí solamente de ubicación de lugares.

Debemos concebir que no tenemos que vérnoslas con sustancias cuando se trata de S_1 y S_2 , porque si situamos al sujeto barrado en el punto de partida, tendremos a la derecha el significante unario y a la izquierda en la posición S_2 diremos que se produce el efecto de significado del Otro.

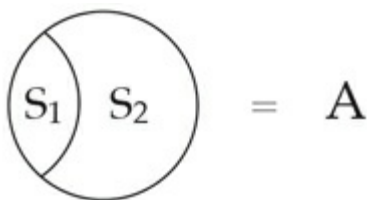
Si nos quedamos en eso, tenemos una concepción del análisis que tiene por objeto historializar los traumatismos del sujeto, suponer al sujeto fijado en su historia por tal significante unario y resituar este significante operando como conviene, es decir, otorgando efectos de sentido posibles de obtener. Esto supone que el modo en que el sujeto es tomado en el discurso del Otro es susceptible de reabsorberse en efectos de sentido. Esta es la concepción llamada saber absoluto, que supone la transformación integral del saber previo del Otro en efectos de sentido. En definitiva, eso es el sentido de la historia. La operación de alienación tiene como objeto mostrar que justamente no se produce así, y que el sentido siempre está patas arriba. (1) Esto ya es un malentendido, porque es una alteración y una falsa etimología. Anteriormente se escribía de este modo *cen*, que es una variante de *ce disant*, *ce faisant*... (2) Se llegó entonces a escribir *sens*, en tanto que Vaugelais, árbitro del lenguaje bello, decía que había que escribirlo *sans*

(sin), que es lo contrario de *con*. Littré quería que se lo escribiera *c'en*, pero no hizo escuela.

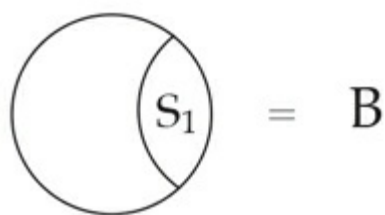
Para resumir, la operación de alienación es la que respeta este sentido (*sens*) “patas para arriba”. Dicha operación parte de la cadena significativa, es la manera en que podemos abreviar a la vez el lenguaje y el discurso: S_1 - S_2 . El lenguaje en su estructura puede reducirse a la correlación de dos significantes. Por otra parte, es la definición saussureana, porque el significante es diacrítico y por lo tanto se plantea por diferencia. Sirve también para abreviar el discurso: de entrada un primer significante y luego un segundo que podemos hacer responsable de los efectos de sentido de un discurso. El Otro no es una nube, sino lo que hace falta para que haya una cadena significativa y el modo de abreviarla. El Otro es eso: S_1 - S_2 .

Ser y sentido

¿Cómo se produce este conjunto que llamamos el Otro? No se ha hecho nada mientras se planteen estos significantes como acabo de hacerlo, porque esa es también la fórmula del saber absoluto. Entonces, ¿cómo se produce este conjunto de dos significantes que llamamos el Otro? Lacan no cuestiona la composición de código y de discurso de este Otro, pero cuestiona su estructura. Pueden tomar este conjunto del Otro como punto de partida, pero también pueden engendrarlo. Si lo engendran, parten de un conjunto donde simplemente hay S_1 y de un conjunto donde hay S_2 . Luego forman el conjunto donde están uno y otro y obtienen el conjunto A. El conjunto A tiene dos elementos, es decir que hacen la operación llamada reunión o unión, la que consiste en tomar, a partir de estos dos conjuntos, todos los elementos de uno o del otro o eventualmente de los dos al mismo tiempo. Obtienen de este modo los elementos que componen su cadena significativa.

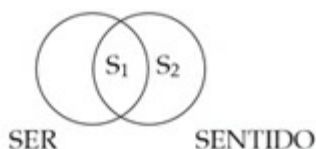


Pero el giro de Lacan para formar este conjunto en su definición consiste simplemente en una pequeña modificación de esta presentación, sin embargo elemental, y que se presenta así:

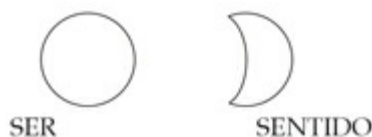


Es casi igual al anterior, porque ese conjunto, el de la derecha, es su conjunto A, donde también tienen S_1 y S_2 juntos. Solo que aquí tienen otro conjunto, el conjunto B, cuya composición es solo S_1 . Por la reunión de A y de B, tienen siempre el conjunto A, pero esta pequeña modificación tiene sin embargo una consecuencia que nos permite hacer creíble la relación que vincula al sujeto con el Otro en el tiempo que surge. Si partimos del Otro como previo (S_1, S_2), ¿qué es el sujeto que va a surgir? Háganlo surgir aquí a la izquierda como un conjunto vacío que viene a ubicarse y morder sobre el Otro al llamado del significante unario que lo atrae y que produce esta ectopia de un conjunto sobre el otro. Este ser que está allí atrapado por el Otro, solicitado por los efectos de sentido que se producen en S_2 .

Cuando estos dos conjuntos se cruzan, cuando el primero entró en el otro, lo que tenemos es, por un lado, el ser y, por el otro, el sentido. Esta es la esencia de la operación llamada alienación. Es una manera de ilustrar la inscripción del sujeto en el lugar del Otro. Todo lo que podemos decir de este ser es que no dispone aún de la palabra. Simplemente es *de lo que se habla*.

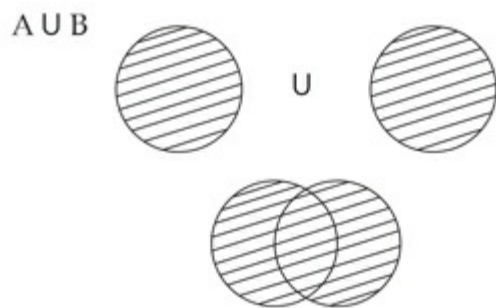


Si hacemos funcionar una elección una vez que estamos en esta posición, se modifica seriamente lo que teníamos antes. Si el sujeto retiene el sentido contra el ser, es al precio de perder el ser. Hay que ver que es una elección que hacemos desde el momento en que hablamos. Desde el momento en que nos embarcamos en la palabra es al precio de nuestro ser. Por eso el psicoanálisis es por excelencia la prueba de la falta en ser. Esta prueba se paga con un déficit de ser. Se elige el sentido necesariamente. Es una elección forzada. Existen algunos que justamente no hacen esa elección, aquellos de los que puede ocuparse el psicoanálisis de niños. Si se elige el sentido, ¿qué tenemos? De un lado, tenemos el ser y del otro, tenemos parte del sentido, solo tenemos ese carozo.

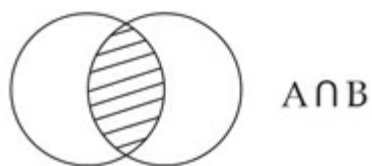


Toda operación que dé efectos de sentido se paga, se quiera o no, con un efecto de sin sentido. Esto desmiente el saber absoluto. El saber absoluto es el sentido absoluto, es el sentido que no sería ya sentido patas arriba. El psicoanálisis trae aparejado como verdad del sujeto que no hay efecto de sentido que no se pague con una caída de una parte del campo en el sin sentido. Esto esquematiza, en el sentido de Lacan, la represión originaria. Esta expresión se mantuvo en Freud casi indeterminada, pero encuentra un matema en Lacan. Podemos decir que la represión originaria es esto. Desde ese momento, el sentido es siempre insatisfactorio. Se verifica desde el momento en que se entra en el análisis de las motivaciones. Tan lejos como se llegue en su análisis conlleva una parte de sin sentido ineliminable. El significante amo es siempre un sin sentido. De esos niños con dificultades nos atrapa que hay en ellos una suerte de resistencia a esa elección forzada. Es aquella de la que da testimonio el niño del que habla Diderot en *Jacques el fatalista* —ese niño que no quiere empezar a decir *a* porque entonces tendría que continuar diciendo *b*, *c*, etc.—. Entonces, puede hacerse otra elección: la de la petrificación. Esto hace que nos preguntemos, a propósito de esos niños, si hay sujeto. Este *hay sujeto* es el efecto propio de su posición. La pregunta a la que nos vemos reducidos a plantearles es acerca del resultado de su elección.

Estos esquemas que acabo de hacerles no figuran en Lacan, incluso si en el *Seminario 11* y “Posición del inconsciente” tiene esta oposición del ser y del sentido. No solo no figuran allí, sino que incluso tienen una oscilación, porque en los primeros tiempos de su construcción Lacan sitúa el significante del sujeto barrado bajo el significante binario S_2 . Por el contrario, más adelante, endereza su construcción. Lo pone a punto para lo que desarrollará a continuación. Con la alienación tenemos algo con lo que no podemos contentar, porque nos da el sujeto de la represión originaria, o digamos el sujeto del inconsciente. Es el sujeto que se engendró por esta dialéctica de algo de nada en absoluto, que fue llamado por el significante unario para otro significante, y que cae, que se desploma, que desaparece en este lugar de S_1 , de tal modo que no hay más sujeto en ese lugar. Tenemos allí la matriz del sujeto del inconsciente. Podríamos atenernos a esto si nos limitáramos a la verdad que dice que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, como S_1 - S_2 . Pero eso no es todo —es también el descubrimiento que hace Freud—, porque tenemos una relación singular con algunos de objetos que Freud situó como objetos perdidos. La cuestión que retomo este año de la enseñanza de Lacan es la de la articulación de esa vertiente con la otra. El hecho de que se trate de dos vertientes de la experiencia, Lacan lo hace encarnar, porque tomó dos operaciones que en la teoría de las clases se responden una a otra: la unión para la primera vertiente y la intersección para la segunda:



Vamos a retomar las cosas a partir de esta unión y esta intersección. Cuando tienen dos conjuntos A y B, si forman su unión, toman todos los elementos, ya sea que pertenezcan a A o a B o eventualmente a los dos. Se toma toda la zona que allí está rayada. Pero hay una segunda operación que responde a esta y que es aquella que Lacan utilizó para mostrarnos la función del objeto. Es la de la intersección. Consiste en tomar esta vez los elementos que pertenecen a ambos conjuntos a la vez, es decir únicamente esta zona rayada que puede estar vacía si no hay ningún elemento en común a los dos conjuntos.

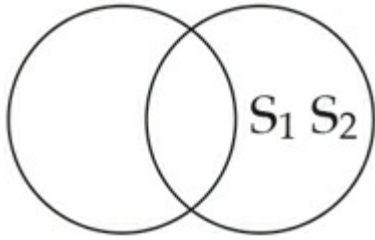


Lacan llamó alienación a partir de la unión, y separación –y debemos ver allí hasta dónde llega la torsión de su formulación– a partir de la intersección. Sabemos todo lo que conlleva de imaginario el término *separación*, querría decir que se van, que se apartan. Pero esta distancia es una intersección.

La alienación traduce la inscripción del sujeto en el lugar del Otro, en tanto que implica siempre un sinsentido, que finalmente lo sitúa en una vacilación del sinsentido incesante, que va del sinsentido al sentido, del ser al sentido. La separación responde a la represión originaria pero no al discurso del Otro, sino al deseo del Otro, lo que nos permite distinguir esas dos operaciones. La separación no concierne al inconsciente como discurso del Otro, sino al deseo del Otro. Esta operación es esencial en la operación analítica, porque Lacan marca que es allí donde vemos despuntar el campo de la transferencia. Se trata de lo que llamaría el precio a pagar por la falta en ser. Por eso, lo que fracasa en los niños de la primera operación solo puede captarse a partir de la segunda.

La falta en el Otro

¿Qué diferencia allí el discurso del Otro del deseo del Otro? Cuando hablamos de la unión situamos el S_1 en la lúnula formada por esos dos conjuntos. Ahora, retomamos nuestro $S_1 S_2$ pero vamos a escribirlo de otra manera, en relación con el otro conjunto. Siempre es posible hacerlo y es una posibilidad completamente original.



Vamos a constituirlo en el campo del Otro, pero no vamos a tomar ningún significante de esos dos en el primer conjunto, en el que se resuelve el discurso del Otro. Siempre es posible hacerlo con los conjuntos. Consiste en decir que la intersección es un conjunto vacío.

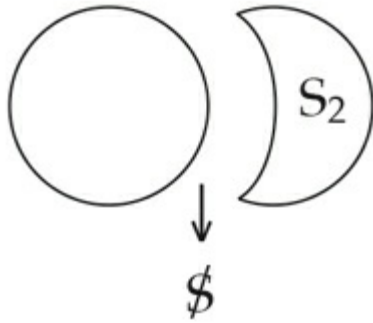
$$\cap = \emptyset$$

Es posible decirlo y, ¿qué quiere decir? Que allí nos ocupamos de lo que hay en el Otro que no es significante. Esa es la cuestión. Hay en el Otro, incluso si lo llamamos el tesoro de los significantes, algo que no es significante. Hay al menos una x en el Otro que no colma ningún discurso del Otro, que puede retomarse como un *qué quiere decir eso*, y que relanza el discurso y que también es un *qué quiere él de mí*. Es aquello cuya respuesta se busca en el Otro. Un *qué me quiere*. Hay una manera de formalizarlo conservando el punto donde hay una intersección vacía con el otro conjunto. Allí situamos la falta en el Otro, que es la falta de significante en el Otro.

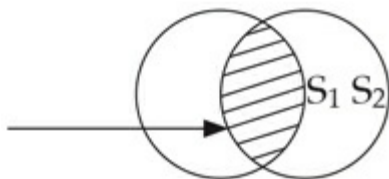
Por eso Lacan dice, a propósito de esta segunda operación, que nos ocupamos de lo que hay en los intervalos del significante y no se trata de que se hagan pausas cuando se habla. Se trata de que siempre hay lugar para la pregunta *qué me quiere*. Lacan lo evoca, en el límite, al preguntarse qué ocurriría si por un defecto de estructura en el Otro, no hubiera esa falta, si los significantes estuvieran densificados, y que en definitiva ocurriera que en el Otro, S_1 y S_2 estuvieran soldados. Toma como ejemplo la holofrase en el *Seminario II*. Lacan utiliza el modelo de la holofrase para indicar una solidificación significativa tal que no se produce la falta en el Otro. Y Lacan habla del niño débil: la posición débil de este niño podría situarse como lo que responde a la ausencia de la falta en el Otro. Agrega que es el modelo de toda una serie de casos que se deben, precisamente, a la ausencia de falta en el Otro. Pero eso no es todo.

En la segunda vertiente se trata en primer lugar de esa falta, de la falta en el Otro. Es

una cuestión que se encuentra al término de todas las operaciones del significante que pueden imaginar, una x que es su producto. Cuanto más habla más se impone esa x . Allí viene la operación de la separación. La separación consiste para el sujeto confrontado a la falta en el Otro en responder con la falta que hemos visto surgir precedentemente en el esquema de la alienación: \$.



Esa falta, que es la desaparición significativa del sujeto, que es constitutiva del sujeto del inconsciente, es lo que viene a recubrir la falta en el Otro positivizándola. A partir de allí damos cuenta de la fórmula de Lacan que encontramos en el *Seminario I*: “Dos faltas que aquí se recubren”. Primeramente, es la falta en el Otro, y en segundo lugar, la falta que se debe a la desaparición significativa del sujeto. Lacan habla de “la parte tomada de la falta a la falta”. Esto no es una abstracción, da consistencia a la intersección vacía, a la intersección entre el conjunto vacío y el Otro. Tenemos por lo tanto, una segunda modalidad de las relaciones del sujeto y del Otro, una segunda manera de hacer con el sujeto y el Otro, y eso se encarna en la experiencia. La propia desaparición significativa del sujeto que se transmite cada vez que hablamos, y lo hace en la parte de sin sentido que conlleva, el sujeto tiene que ubicarla en el deseo del Otro. Tiene que ubicar esa desaparición en él. Allí el sujeto encuentra, en ese lugar de falta en el deseo del Otro, su equivalencia a lo que es como sujeto del inconsciente. ¿Por qué llamamos a esto separación? Porque a diferencia de la primera operación se trata de una posición donde el sujeto está separado de la cadena significativa.



No está insertado en ella. No está intrincado en el Otro, está exactamente separado de él, es decir que encuentra allí un ser separado de la cadena significativa, separado del Otro como deseo y separado del Otro como discurso. Es una posición esencial para

situar la práctica y el final del análisis. El valor del sujeto del inconsciente no puede darse más que a partir del lugar que ocupa en el deseo del Otro. Se abre allí el campo de la transferencia tal como lo sitúa Lacan en el *Seminario II*. El campo de la transferencia, que proviene de que el sujeto puesto a la prueba de la falta en ser en análisis trate de encontrar su lugar en el deseo del Otro.

Hay que confesar que Lacan se corrige luego un poco. Luego de haber dicho que el campo de la transferencia provenía del hecho de que el sujeto se encuentra conducido a encontrar su equivalencia en el deseo del Otro, hay una necesidad lógica que obliga a ubicar este campo a partir de la alienación, a situar el pivote de la transferencia como el sujeto supuesto saber que proviene ya de la alienación. Habría que entrar en los detalles, porque es toda una fase especialmente creativa de Lacan donde trata muchas construcciones que no encajan todas de manera exacta.

Esto nos muestra que no hay un solo estatuto del objeto *a*. El estatuto de desecho puro y simple no puede encontrarse en este lugar, pero precisamente en ese lugar Lacan dice que se inscriben los objetos *a*, como razón del deseo del Otro y como equivalencia del sujeto a la vez. Pero cualquiera sea su estatuto de desecho, para que funcionen normalmente es necesario que estén situados en el deseo del Otro. No son pura y simplemente desechos. Distingamos por lo tanto, de manera propedéutica, que hay dos estatutos del objeto *a*: su estatuto de objeto como desecho puro y simple y su función como “exponente del deseo del Otro”, como dice Lacan, que podemos escribir $d(A)^a$. De allí proviene la función del objeto *a* como causa del deseo del Otro. El *a* totalmente solo, *a* como desecho al que podemos calificar como el rechazo de ser la causa del deseo. En este sentido, el precio a pagar que el sujeto encuentra para su falta en ser en la separación le es esencial. No se trata de que el sujeto se lance a la alienación si no se complementa con la ganancia de ser que conlleva la separación. Como dice Lacan, allí hay una torsión, esto surge de la alienación, es decir la falta del sujeto del inconsciente, que no tiene nada que ver con la falta en el Otro. Sin embargo –y es lo que la experiencia analítica nos conduce a plantear para que pueda concluirse– con esa falta el sujeto positiva lo que falla en el Otro. Es una articulación *ad minima* entre el significante y el objeto, una articulación que es en sí misma significativa, porque es lógica.

Este efecto, que conduce al sujeto a encontrar por medio de una torsión su equivalencia en el discurso del Otro, es esencial para integrar, dice Lacan, la fase de salida de la transferencia. Allí designa el pase. Es decir que el pase conclusivo del análisis supone que se haya situado por qué vía el sujeto del inconsciente encuentra su equivalencia en el deseo del Otro. Supone que el Otro no sea solo el del lenguaje, el del discurso, del saber y del cálculo. Este Otro es paradójicamente al mismo tiempo el del deseo. Lacan no lo sitúa inmediatamente de ese modo, porque primero operó simplemente con el del lenguaje, con el Otro como lugar de la palabra que se volvió tan célebre y que es neutro. Lo que hizo que tuviera que situar el deseo tanto por sus conexiones imaginarias como en una metonimia que no cuestiona la neutralidad aparente del Otro, mientras que de hecho, el Otro del significante no hace más que esconder la presencia del deseo.

La conexión del Otro del significante y del Otro del deseo no iba de suyo. Es el resultado de una construcción. En el *Seminario 11*, Lacan, que está en el punto de lo que consideramos aquí, distingue dos identificaciones. En primer lugar la identificación significativa, aquella que responde al significante amo, al significante unario del que conocemos la incidencia en todo lo que respecta a la matriz narcisista del sujeto: el ideal del yo en tanto comanda la posición del sujeto en relación con el yo ideal. Es una identificación idealizante. En segundo lugar, Lacan evoca –y en términos que son solo aproximados– una identificación de naturaleza diferente, que introduce la separación. Se trata de la identificación instituida por el objeto *a*, en tanto función de equivalencia del sujeto del inconsciente, y allí sitúa Lacan el final del análisis, que no es solo reconocer las identificaciones idealizantes. Dice Lacan que el sujeto debe reconocerse como objeto *a*. Es una formulación aproximada porque de hecho no se trata de una identificación. Por eso, dice Lacan, que es una identificación “de una naturaleza singularmente diferente”. Se califica de una manera muy diferente a la identificación. Se trata de “atravesar el plano de la identificación (significante) por intermedio de la separación del sujeto”. Esto hace necesario implicar en ella también el deseo del analista, que tiene como función contrariar la identificación significativa, de tal modo que el sujeto tenga que hacer la experiencia de su equivalencia en el deseo del Otro.

Ya les he presentado esos elementos en mi Seminario. No lo hice sobre el fondo necesario para hacerlo valer, puesto que esta elucubración está totalmente construida sobre la necesidad de articular dos dimensiones. Del mismo modo que Lacan trae el *cross-cap* para articular el sujeto barrado y el objeto *a*, trae también alienación y separación, y esta extravagante torsión que tiene por objetivo tratar de conducirnos a captar cómo el sujeto puede reconocerse en otro lugar diferente del significante, y cómo recuperar, de este modo, el lugar que tuvo en el deseo del Otro. Se trata también de una construcción, una elaboración. Es necesario que entiendan que este curso no es en absoluto dogmático. No les doy esto como la verdad del saber absoluto.

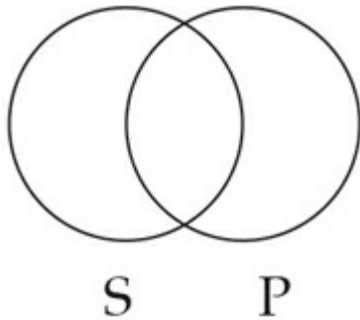
Por otra parte, Lacan nunca presentó así sus construcciones. Por el contrario, les muestro esta construcción como un momento del camino de Lacan. Lo que nos ocupa, más que el detalle de esas articulaciones, es de lo que se trata de dar cuenta por medio de ellas, y es que para nosotros la experiencia analítica no es infinita. Podría parecerlo a nivel de la operación de alienación, pero su finitud es concebible a nivel de la operación de la separación.

Ser y pensamiento

Quisiera avanzar a partir de allí hacia el matema del pase. No voy a explicárselos en su retórica, sino precisamente en su construcción. El punto de partida son esos círculos que se recubren, la cuestión de los espacios. Esta idea geométrica que podemos tener –Lacan lo explica– proviene de la invención del matemático Euler y de su correspondencia

con una princesa de Alemania. Si tuviera más tiempo, les leería su carta del 14 de febrero de 1761. Hace años que quiero volver a publicarlas. Tengo incluso un libro de la biblioteca que aún no he entregado para hacer esta redición. Entonces, Euler ubica esos pequeños círculos para situar las proposiciones universales, particulares, negativas y positivas. “Es un recurso maravilloso para explicar muy claramente en qué consiste lo justo de un razonamiento”, dice. Luego hace esos pequeños círculos que harán nacer muchos más. Pero voy a dejarlo porque de lo contrario no tendré tiempo de conducirlos al punto con el que quisiera concluir hoy.

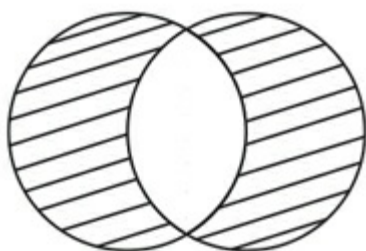
Partimos de lo que puede servirnos de punto de referencia en esta cuestión y que le sirvió a Lacan durante años como una piedra de escándalo y, al mismo tiempo, una piedra angular, y cuya relación con lo simbólico en lo real no es dudosa, es el *cogito* cartesiano como posición del sujeto en el “Pienso, luego soy”. ¿Cómo podemos situarlo en relación con nuestros pequeños círculos? Hacemos un primer círculo para situar el pensamiento, y un segundo círculo para situar el ser.



El *pienso luego soy* sería equivalente a indicarnos que hay una parte común al ser y al pensamiento. Hace un momento, nos encontrábamos en el ser y el sentido, y ahora estamos en el ser y el pensamiento. Hay allí por lo tanto, una intersección y podemos escribir la fórmula del *cogito* de este modo:

$$S \cap P$$

Veán ahora lo que se obtiene en un cortocircuito si se decide plantear que en psicoanálisis negamos el *cogito*, el sujeto transparente a sí mismo que conlleva el *cogito*—Lacan probó treinta y seis fórmulas diferentes a propósito del *cogito*—. Decía que el sujeto cartesiano es el sujeto mismo del psicoanálisis. Por supuesto podemos desarrollarlo, pero tomemos otra ramificación que querría que el psicoanálisis niegue el *cogito*. En ese momento, si lo negamos, escribimos la fórmula con una barra por encima: $\overline{S \cap P}$. La barra señala que negamos esta intersección. $\overline{S \cap P} = \overline{S} \cup \overline{P}$. Por una ley de la teoría de las clases obtenemos entonces la igualdad siguiente, con su superficie correspondiente:



Esta zona rayada a la izquierda es el conjunto S menos todo lo que conlleva el conjunto P. Mientras que la zona rayada de la derecha es todo lo que no es S. A partir del momento en que negamos el *cogito* cartesiano, tenemos una nueva unión de dos términos que ya no son *yo pienso* y *yo soy*, sino *yo no pienso* y *yo no soy*. Es un nuevo par de términos. Exactamente sobre esto Lacan fundó toda su lógica del fantasma, sobre el hecho de cuestionar dos funciones en el psicoanálisis que nunca fueron elaboradas hasta el presente: *yo no pienso* y *yo no soy*. Si entonces nos referimos a la alienación, ¿cómo haremos nuestra elección? ¿qué elección podemos hacer allí? Hace un momento, la elección forzada era la elección del sentido. Aquí, si creemos en el sujeto cartesiano en tanto que es, que se plantea en el ser y se afirma como un punto de certeza, vamos hacia el *yo soy*. La elección forzada para nosotros a partir de Descartes –y no tenemos otro camino en la civilización en que estamos– es el *yo soy*. Creemos en el *yo (je)*. Pero el único *yo soy* a nuestro alcance –eso es lo que dice la corrección lacaniana del esquema cartesiano– es un *yo no pienso*. Es la versión moderna del ser. Es un *yo no pienso* que conlleva una cierta falta. Es un *yo no pienso* que no es en absoluto glorioso.



Lacan estructura la lógica del fantasma a partir del *yo no pienso*, que evoca justamente la otra posibilidad ofrecida a contracorriente a partir del psicoanálisis. El psicoanálisis consiste en probar la vía del *yo no soy*. Es una vía que no tiene nada de natural. Consiste en tratar la vía del *yo no soy* donde hay pensamiento inconsciente. En psicoanálisis se trata de resituar el *yo no pienso* que está allí complementado por una zona que lo reduce. Encontramos aquí una nueva versión de la articulación de las dimensiones de la experiencia analítica. Lacan utiliza esos esquemas para situar de un lado el síntoma y del otro el fantasma –de un lado, el significante en su operación alienante, y del otro, el objeto *a* en su operación separadora–, para situar el final del análisis como un entrecruzamiento, un quiasma de estas dos posiciones. A partir del

acercamiento que he hecho, ven el parentesco formal, en todo caso, de esta construcción con la de la alienación y de la separación, porque se trata en los dos casos de unión y de intersección. Se trata aquí de una nueva versión de la alienación en tanto que funciona sobre esta unión de un tipo particular, la unión del *yo no pienso* y del *yo no soy*. Espero que conserven estos pequeños esquemas para la semana próxima en que avanzaremos siguiendo las huellas de Lacan, las huellas de su matema del pase.

9 de marzo de 1983

-
1. N. de T.: *sens dessus dessous*, expresión que significa «patas arriba», «desordenado».
 2. N. de T.: *ce disant, ce faisant*, “habiéndolo dicho”, “habiéndolo hecho”.

XVI

El matema del pase

He dado una referencia para el pase. Fue hace tres años, en lo que aún era algo que estaba entre la Escuela Freudiana de París y la Escuela de la Causa Freudiana. Ese lugar se llamaba *Delenda* y fue un punto de inflexión el que en esa época haya sido seriamente destruido. Por eso vamos a crear ahora otro órgano que no se va a llamar *Delenda*, porque hoy es más bien la época de *Agenda*, es decir la época de las cosas por hacer.

Elección

En ese lugar que se llamaba *Delenda*, evoqué, como esencial para la problemática del pase, un texto de Heidegger que, creo, no fue citado por Lacan pero que está en la base del matema del pase. Ese texto se llama *Moïra* y se encuentra en la recopilación llamada *Ensayos y conferencias*, donde figura también el texto *das Ding*, igualmente capital para comprender *La ética del psicoanálisis* que está por publicarse. En ese pequeño volumen tienen al menos dos referencias esenciales para Lacan. No voy a contarles aquí el texto *Moïra*. En sí mismo es un camino de pensamiento a partir de la sentencia de Parménides, que traducen como pueden: “Pues lo mismo es ser pensado y ser”. Heidegger ubica esta tendencia como algo dominante en la historia de la filosofía, hasta que es retomada, influenciada a partir de lo que procede de Descartes. Este *ser* o *pensamiento*, este *mismo* no es una identidad en el sentido en que manejamos la identidad con nuestros pequeños símbolos lógicos. Se trata de lo mismo como diferente de la identidad. Heidegger nos incita a captar el *pienso luego soy* de Descartes como la versión moderna de esta mismidad del pensamiento y del ser, pero que en Parménides está formulado sin ninguna referencia al *Yo*. Después de Descartes tomamos como referencia la esfera del *Yo*, que es justamente el lugar donde se conjugan el pensamiento y el ser, nueva circunscripción que instaura Descartes.

En ese texto Heidegger habla bastante poco de Descartes, más bien nos da la tesis del obispo Berkeley que Lacan leía y citaba de buen grado. La tesis de Berkeley es: “Ser, es ser percibido”, y Heidegger plantea este “*Esse es percipi*” como lo que despeja la esencia

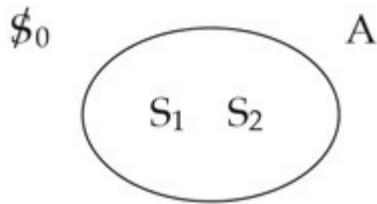
de la posición cartesiana. A partir de ese sentido moderno del ser, ser es ser representado —el axioma lacaniano—, el sujeto es representado por un significante para otro significante, no lo contraviene. Se escribe con esta nueva versión, salvo que Lacan distingue precisamente el ser del sujeto del inconsciente, en tanto está representado en la cadena significativa, del ser del sujeto. El nombre moderno del ser, en Lacan, es el objeto *a*, a partir del cual está en la línea cartesiana, pero una línea corregida porque ser y sujeto son distintos. Hay que leer este pequeño texto de Heidegger para captar bien el fondo de esas articulaciones circulares que he dibujado en el pizarrón la última vez. No tratamos allí de avanzar en relación con lo que Lacan propuso, sino de captar un punto de su enseñanza recogido como tal y que entre sus oyentes y sus alumnos no tomó la consistencia que debería. Este punto es el matema del pase. Por lo tanto debemos tener en lo que respecta al pase este texto de Heidegger como fondo.

Después de todo, la tesis de Parménides sobre el ser y el pensamiento es la fórmula del pase de Lacan. La cuestión del pase como perfección del psicoanálisis, como su terminación, no sería un accidente o el efecto de un hartazgo, de un *así es suficiente*, por otra parte siempre legítimo. La cuestión del pase es una nueva reformulación de esta sentencia de Parménides, y es por el sesgo de esta lógica que he puesto en el pizarrón, que Lacan pensó poder formularla. No es por azar que van juntas alienación y separación —dos operaciones de causación del sujeto que Lacan despejó—, y tampoco que vayan juntos estos dos esquemas del *yo no pienso* y del *yo no soy*. Hay un tramo esencial en Lacan sobre la experiencia analítica que se articula de manera binaria. Se trata para él, en esta lógica, en el curso de los años de su enseñanza, de articular el síntoma y el fantasma. Relean con esta clave los textos de su investigación luego de “La instancia de la letra...”, y verán ordenarse lo que en una primera lectura, e incluso en ocasiones en la décima, parecen articulaciones azarosas.

Les acerqué la última vez —y sobre eso quiero insistir— lo que Lacan enuncia en diferentes momentos, en primer lugar su construcción en el 64 de la alienación y de la separación, y en segundo lugar, sus elaboraciones del 67 que conducen al pase y que muestran que hay que abordar el final del análisis por el sesgo lógico, a falta de lo cual se lo aborda por una vertiente mística. No empleo este término, *místico*, para desvalorizarlo, sino para decir que no es operatorio para nosotros. Si hablamos de lógica, no es por intelectualismo —aun si no tenemos por qué huir de este término—, sino para deducir a partir de allí lo que conviene en la técnica analítica, pues la sentencia de Parménides no nos permite operar en el psicoanálisis.

Puse de relieve en el pizarrón la última vez en qué la alienación presenta la relación del sujeto con la cadena significativa. Es el punto extremo que Lacan construyó sobre esta cuestión, y no fue más allá. Es un punto de culminación de su construcción: la relación del sujeto con la cadena significativa, y precisamente en el lugar del Otro como lugar de la cadena significativa. Según lo veo, Lacan no ha ido más allá en relación con esta problemática emprendida luego de “La instancia de la letra...”. Después de todo, es necesario un cambio de coordenadas para encontrar otra cosa. Tienen allí todo su esfuerzo. Les he mostrado cómo hace falta dibujarlo. Se hace del lugar del Otro un

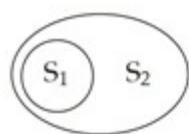
conjunto de significantes. Lo que afina la concepción del Otro como tesoro de los significantes. El conjunto de los significantes es un mínimo S_1 - S_2 . Se trata del significante saussureano, es decir diferencial. Si el significante es diferencial, el mínimo del significante es dos. Por lo tanto, podemos admitir con esta escritura que tenemos una representación lógica del lugar del Otro.



¿Cómo situamos al sujeto en relación con esta cadena signifiante? Al término de una elaboración, de la que les he mostrado los tiempos y la complejidad, podemos contentarnos con situar el sujeto, representarlo lógicamente como un conjunto vacío. La diferencia entre alienación y separación es por dónde pasa la frontera, el límite de este conjunto que representa lógicamente el sujeto. O bien pasa aquí entre S_1 y S_2 , y es la operación de alineación, o bien pasa allí, y es la operación de separación. Esto se relaciona totalmente con la ubicación de este límite:



Allí, Lacan extrae un término, el de *elección*, que siempre parece extraño cuando se trata de psicoanálisis, porque, en una vertiente, el psicoanálisis confronta al sujeto con un *no hay elección*. Sin embargo, es un término del que se constata que la enseñanza de Lacan no prescinde, incluso cuando se trata de la sexuación macho y hembra. Entonces, hay un margen que tiene el sujeto, y que es la elección de inscribirse en el significante a la manera macho o a la manera hembra. Freud también emplea este término *elección* tratándose de la elección de la neurosis. No estamos lejos de hacernos la pregunta de la elección de la psicosis. La alienación construida sobre la unión de los conjuntos no entra en acción sino cuando se opera una elección. Esta unión cubre toda esta zona rayada, y solo opera en la alienación cuando una elección, una disyunción, se produce sobre esta superficie, sobre esta zona rayada:



alienación



unión

Recuerden las fórmulas que Lacan daba de la alienación, *la bolsa o la vida*, o incluso *la libertad o la muerte*. Esto hace funcionar una elección sobre esta zona que tiene como efecto otra configuración y que se ejerce entre los dos conjuntos. La elección entonces es la siguiente: o bien tenemos la vida sin la bolsa, una vida mermada, o bien la muerte. En los dos casos, la bolsa está en manos de los ladrones que asaltan a Escapino y su amo en el apólogo de Diderot. Dicho de otro modo, la elección de *la bolsa o la vida*, que podría parecer válida si tuviéramos dos conjuntos separados, se formula con esos dos conjuntos, pero en una disposición que efectúa de todos modos la pérdida al menos de un elemento y que siempre es el mismo. Espero haber resuelto definitivamente esta dificultad de comprensión. Esta elección merece llamarse elección forzada. Les presentan una elección pero están forzados a elegir una parte de la alternativa, que de todas maneras tiene como resultado una falta ineliminable. Cuando la elección se sitúa a nivel de S_1 - S_2 , podemos tratar de animarla como la fórmula *de la bolsa o la vida*. Lacan también la animó bautizando cada uno de esos conjuntos: el sentido para el conjunto del Otro, y el ser para el conjunto sujeto.

Por lo tanto, se da a elegir entre el ser o el sentido. Desde el momento en que se habla se elige el sentido. Esta articulación de la alienación hace valer que al elegir el sentido se produce una merma, una caída en el sinsentido. El todo sentido es imposible, tanto como el todo saber, si queremos hacer de ese campo el campo del saber. Del otro lado, podemos animar también ese S_1 . Lo que sería la elección de ese S_1 , que de todas maneras escapará, Lacan lo bautiza “la petrificación”. Es el cambio del sujeto en significativo. Eso se alcanza en la muerte. Es un cambio que de cualquier manera es mortífero. En todo lugar donde domina el significativo amo estamos a nivel de la muerte. Por eso en el discurso universitario, cuya verdad está constituida por el significativo amo, alguien solamente se convierte en autor cuando está muerto. Por otra parte, solo se pueden hacer tesis de doctorado sobre esos autores muertos. En todo caso, es una regla en la universidad francesa. De este modo se imaginan que no hay ninguna sorpresa que esperar. Es lo que se espera en esa rama de la universidad que se llama edición, porque en general el autor muerto no puede pedir un aumento de sus derechos de autor. Se trata de conducir al autor a ese estatuto. Para todo panteón de la literatura –ya hay editoriales que se dedican a eso– es muy claro: hay que dejar que el autor termine su existencia –no llegan al punto de liquidarlo– para hacerlo entrar en *La Pléiade*. Son las virtudes del significativo amo.

Volvamos a nuestros pequeños círculos. Ven la paradoja que hay en el hecho que se opera, en lo que primero es una unión por la introducción de la elección forzada, una división del sujeto entre ser y sentido. Hay una parte del sujeto, una zona de eclipse, que

podemos considerar como el saldo de la operación. También encontramos allí el conjunto vacío del sujeto, y la pared de este conjunto se desplaza en esta zona, vuelve y deja por fuera de ella la cadena significativa. Centramos este conjunto vacío del sujeto de manera tal que viene a recubrir, no lo que está allí a título de significativo, sino lo que está allí a título de conjunto vacío, porque también está comprendido en este conjunto. Es algo que no tendrá a la unión como configuración de partida, sino como una intersección.

Hay una separación del conjunto del Otro del lugar de la cadena significativa. En eso, esta partida de la que se trata en la separación es de un tipo completamente singular. Pueden retomar el párrafo de la página 843 de los *Escritos*: “La parte no es el todo, como dicen, pero por lo general inconsideradamente. Pues debería acentuarse que nada tiene que ver con el todo. Hay que tomar partido sobre ello, juega su partida por su propia cuenta”. El *nada que ver* es la separación, y ven en qué esta separación, incluso si está fundada en la intersección, puede dar nacimiento a la parte que se va *por su propia cuenta*. Noten que no se trata de una elección que funcionaría sobre esta intersección. La elección aparece cuando hay significativo. La elección del *o bien...o bien*, incluso si es forzada, supone un debate en y con la cadena significativa. Aquí, lejos de ser un *y...y*, como implica la unión, o un falso *o bien... o bien*, como implica la unión modificada en alienación, la separación implica un *ni lo uno ni lo otro* –son los términos de Lacan–. La separación implica un *ni lo uno ni lo otro*, y es lo que se demuestra apropiado para situar el objeto como perdido. El objeto perdido está completamente perdido en relación con el sujeto y con el Otro.

La paradoja de la separación

¿Qué se intercepta en la operación lógica que soporta la separación? La falta como conjunto vacío y la falta como falta en el conjunto del Otro –la falta como conjunto vacío que está comprendido en el conjunto del Otro–. Lacan lo dice en su Seminario: “Dos faltas aquí se recubren”, y es lo que plantea en su escrito diciendo que se trata de una “parte tomada de la falta a la falta”. Determinamos aquí una cierta circunscripción que es una pequeña luna, una lúnula tal como se las he dibujado hace un instante. Es para mostrarnos en qué el sujeto del que se trata en la alienación, el sujeto del inconsciente, puede ser lo mismo que lo que puede pasar por falta en el Otro. Esto ya es parmenidiano: “Pues lo mismo es ser pensado y ser”.

El ser como ser del sujeto, en esta representación de la intersección, es lo mismo que lo que produce falta en el Otro, lo que se piensa en el Otro, lo que se desea en el pensamiento del Otro, lo que se desea a través del significativo del Otro. Hay allí una intersección que es completamente decisiva en el análisis, y Lacan dice que es la clave de la transferencia. No piensa más en esa época en fundar la transferencia solamente sobre la articulación significativa, sino sobre el hecho de que el sujeto efectuado por la articulación significativa –la alienación– encuentra luego, no en el significativo del Otro,

sino en la falta en el Otro, una equivalencia, un precio a pagar.

Es una fase especialmente difícil de captar en la experiencia analítica. A partir de esta experiencia reforzada de la alienación que constituye la experiencia analítica, el sujeto puede completar esta operación situando el objeto en el campo del Otro. Una vez más, esto no va de suyo en los primeros tiempos de un análisis, y tenemos allí un esfuerzo para situarnos esta conjunción que hace posible el psicoanálisis. La separación hace posible el psicoanálisis. Que el sujeto quiera hacer como si: “encontrara en el deseo del Otro, su equivalencia con lo que él es como sujeto del inconsciente”. La transferencia comienza en ese punto. No comienza solo cuando hay una formación del inconsciente. El sueño, el chiste, el lapsus están muy difundidos. La transferencia comienza cuando el sujeto se ve conducido a situar en el deseo del Otro el valor de lo que es como sujeto de la alienación.

En este sentido, la paradoja del término *separación* es que, por un lado, la separación está situada en el punto de falta en el Otro –y todos los objetos de los que se trata en un análisis responden a esta definición, a esta localización en tanto objetos perdidos, es decir como partes que juegan su partida por su propia cuenta– y, por el otro, consiste también en encontrar su lugar en el Otro, allí donde hay falta en el Otro. Eso es lo que constituye la difícil paradoja que trato de ordenar para ustedes. El defecto de separación deja especialmente al sujeto errante, en el sentido incompleto del Otro, y entonces, esta operación de separación es también una fijación en el Otro. Solo sobre el fundamento de esta parte que se va por su propia cuenta existe el sujeto, subsiste como ser fuera del Otro. Pero este *fuera del Otro* –vuelvo a la paradoja– es también la condición para que tenga su lugar en el Otro en su punto de falta. De allí la paradoja que enuncia Lacan: que es la condición para que el sujeto tenga verdaderamente un estado civil. No basta el significante para otorgar un estado civil. El significante los vehicula a conveniencia de los sentidos sometidos a la retroacción y al contexto. Para que el sujeto pueda tener un estado civil que no sea simplemente entrecortado y hablado por el Otro –es lo que da la alienación–, aún es necesario que se realice la operación por la cual, situándose en el punto de falta en el Otro, pueda operar como parte que juega su partida por su propia cuenta. Hay que leer juntas estas dos fases de la separación: encontrar su lugar en el Otro y al mismo tiempo separarse del Otro. Es el sentido que Lacan pone de relieve con su bien decir.

Quiero avanzar sobre la identificación del sujeto con el conjunto vacío. Les hago notar que este esquematismo da cuenta de una topología que estaría implicada por esta lógica que no es nada más que la de los movimientos, de las pulsaciones de ese borde del sujeto. El único concepto topológico que Lacan implica en este escrito es el concepto de borde. Representándolo de ese modo ven que soporta lógicamente lo que Lacan escribe como pulsación de borde, donde nos invita a encontrar también las palpitaciones del ser. Estas no son nada más que ese movimiento del borde, la separación, e incluso es lo que hace el ritmo propio de la técnica analítica.

La tesis de Lacan es que la técnica analítica tiene que ajustarse a esta pulsación del borde. Esta pulsación sigue los dos tipos de conjunción del sujeto y del Otro en la

experiencia. Así lo entiende Lacan: “Dos dominios toman aquí su modo de conjunción. Son respectivamente el sujeto y el Otro”. [...] “Lo inconsciente es entre ellos su corte en acto”. El corte en acto es el borde. En este esquema lo importante es que el inconsciente no está representado aquí como un interior. Dentro de un momento vamos a representarlo así –no nos incomoda– pero aquí el inconsciente no es ni un interior ni una substancia. No es un reservorio. El inconsciente tal como es manejado en la técnica –y este texto de Lacan es esencialmente de técnica, aun si no lo tomamos así– se reduce a esta pulsación de borde sobre el que puede operar el analista. En la interpretación, en su acto de corte, ya hay al menos la elección de una escansión. Hablamos de elección visto del lado del analizante, pero podríamos ocuparnos aquí de lo que es la elección del analista. Es la elección de su escansión. Hay ya una elección entre escansión de la alienación significativa y escansión de la separación. En la experiencia no es lo mismo escandir el significativo amo cuando el sujeto lo manifiesta por su vacilación –evidentemente no por medio de una risa idiota, y por otra parte el sujeto está ahora suficientemente *freudianizado* como para escandir por sí mismo esos tropiezos–, que escandir la separación cuando el borde del sujeto está en ese punto.

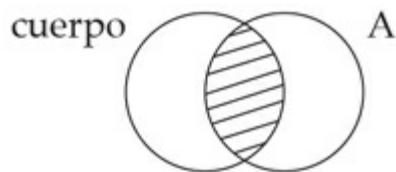
Allí el psicoanalista en su operación se identifica al corte en acto, opera “como el inconsciente”. Por supuesto, hay que ponerlo entre comillas, porque no sé qué podrían hacer si esto se degrada, sobre todo si se elimina el artículo. En todo caso, es una de las condiciones para captar que el inconsciente no está en las profundidades. Eso puede captarse desde el momento en que nos colocamos en el lugar del analista, desde que se comienza a funcionar como analista: darse cuenta de que no se está obligado a tener el prejuicio de que se opera con energías acumuladas. Por el contrario, es evidente que las cosas ocurren en la superficie, o en todo caso en superficies. Eso justifica la topología de Lacan. Entonces, si hay topología, es la de estos dos conjuntos donde la diferencia solo se basa en la localización del borde del sujeto. Si no se vuelve a pasar por sus construcciones, no se llega a captar dónde se trata verdaderamente de topología. Se trata solamente de topología en el borde del conjunto. Esto vincula dos cosas. En primer lugar, el espacio –allí está implicada la topología–, y en segundo lugar, el tiempo. Es una nueva estética de la experiencia analítica. Conlleva el tiempo como escansión, en la medida en que tenemos allí un movimiento, una pulsación, un ciclo de la alienación y de la separación. Lo que llamamos el ser del sujeto no es nada más que las palpitaciones que Lacan evoca como las de la caverna de Platón. Quizá ya les he citado esta frase: “Pero el ser que a nosotros que operamos desde el campo de la palabra y del lenguaje desde más acá de la entrada de la caverna nos responde, ¿cuál es? Iremos a darle cuerpo por sus propias paredes de la caverna, que vivirían o más bien se animarían con una palpitación cuyo movimiento de vida está captado...”.

Esta poesía –no usemos a regañadientes este término– se soporta en esta lógica. La palabra vida allí no está desplazada. La experiencia analítica no es solo un asunto de significativo amo, un asunto de alienación. También nosotros, psicoanalistas, le damos lugar a la vida entendida exactamente como el desplazamiento del borde del sujeto en el campo del Otro. Y nos alcanza para ordenar las manifestaciones dinámicas del sujeto en

la experiencia. Siempre nos respondemos: *es el borde, es el borde, es el borde...* Para completar este abordaje, tienen las páginas que evoqué varias veces. Situamos allí los objetos descubiertos en la experiencia analítica como objetos perdidos.

Tratándose del seno materno, el plano de separación pasa entre el seno y el cuerpo de la madre. El cuerpo de la madre lo situamos en el campo del Otro. El plano de separación pasa entonces entre ese cuerpo materno y ese primer objeto perdido en la experiencia del destete. Del mismo modo situamos el excremento en el punto de falta en el Otro. Lacan separó los objetos perdidos según respondan a la demanda o al deseo. El seno responde a la demanda hecha al Otro de entregar su parte perdida. El excremento responde a la demanda que proviene del Otro, que luego es retomada bajo otras formas como la educación. Finalmente ubicó la mirada y la voz como coordinadas al deseo del Otro, pero también como objetos perdidos ubicados en esta zona de la separación.

El sujeto tiene diferentes maneras de ocupar el lugar de la falta en el Otro. Puede ocuparlo por sí mismo como individuo. Puede ocuparlo imaginariamente en el *¿puede perderme?*, preguntándose a qué faltaría eclipsándose. Puede ocuparlo en lo real por el suicidio. Esta intersección es verdaderamente clínica, el punto donde se decide la clínica. Pide que operemos con algo diferente del sujeto como conjunto vacío, que el sujeto aporte el cuerpo a esta lógica. Así como no nos produce miedo hablar de la vida, no nos incomoda en absoluto hablar del cuerpo. La técnica analítica también es una técnica del cuerpo, pero que obedece a este esquematismo de la intersección. Tienen una determinación precisa, operatoria, en el esquema de Lacan. ¿Qué ocurre si tratamos de situar el cuerpo en este asunto? ¿Cómo sigue el cuerpo esta lógica del sujeto? Pondremos aquí el Otro y allí el cuerpo:



Separamos el Otro y el cuerpo. Con otra perspectiva, pero que toma su sentido a partir de allí, Lacan dirá más tarde que el Otro es el cuerpo, que supone otros esquemas diferentes y otro punto de vista sobre la cuestión. Pero aquí inscribimos algo en la lúnula, allí donde es susceptible de ser caduca, y eso conduce a Lacan a diferenciar el organismo y el cuerpo.



Llama *organismo* al conjunto de esa circunscripción, y *cuerpo* a esta zona de la izquierda. Esto marca que hay partes del cuerpo que están fuera del cuerpo. Es el estatuto que se le reconoce al falo en la experiencia analítica y también en la sexualidad femenina. No es exactamente la ilusión del miembro ausente, que tanto menciona Malebranche. Justamente es para implicar que el cuerpo está coordinado a partes fuera del cuerpo. Para nosotros no se trata de las técnicas del cuerpo, sino de las técnicas fuera del cuerpo. ¡Es más fuerte aún! Son los objetos perdidos presentes en la cuestión de la castración fálica, y Lacan dice que la histérica llega a manejar su encandilamiento, su simpatía por el Otro y llega a demostrar de qué manera invade el espacio del Otro. Cuando esta invasión se concreta en el comportamiento del analizante, puede llegar a ser de un gran peso. Es perforar su agujero en el Otro.

¿A qué llama Lacan organismo? ¿Qué es este organismo distinto del cuerpo? Es el cuerpo más el *in-corps*. Es el cuerpo más el incorporeal. Por eso Lacan evoca la libido freudiana como el órgano del incorporeal en tanto que es realizado en la experiencia por los objetos perdidos. Simplifico la frase de Lacan: “El verdadero límite del ser que va más lejos que el del cuerpo. Su función radical en el animal se materializa por la caída en tal etología, por la caída súbita de su poder de intimidación en el límite de su territorio”. Esto pone en perspectiva hechos conocidos en la etología, como que el cuerpo animal es estrictamente solidario de una zona material que es la de su entorno, que puede ser graduado, y donde verificamos que alguna transgresión de su parte fuera de ese espacio, o de otro individuo en ese espacio, tiene efectos inmediatos sobre lo que hay que llamar su subjetividad. No hay ninguna razón para no hablar de la subjetividad del animal a partir del momento en que hay emociones totalmente perceptibles. Tiene miedo, huye, cambia de color, etc. Lacan nos hace percibir en este punto que el cuerpo es solidario de una parte que hace que se deban reportar algunos límites más allá de su envoltura corporal. Se hicieron estudios también en el ser humano: medir a partir de qué punto de proximidad se termina por sentir amenazado por la llegada de alguien. Siempre es muy delicado en el hombre, pero comparando culturas, nos damos cuenta de que esta tolerancia es diferente. El hecho de asistir a un espectáculo donde hay alguien que les habla a partir del campo del Otro, les permite y justifica apiñarse de manera que sería poco compatible en otras relaciones.

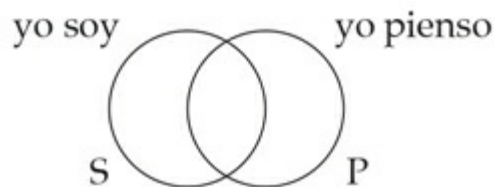
No hay que tomar los dos términos, organismo y cuerpo, como estrictamente ubicados por este esquematismo. Está tomado para la exposición que hacemos. Esta diferencia entre organismo y cuerpo basta para encarnar la parte caída, la parte que para nosotros en el objeto perdido es una caída del organismo. Los remito al enganche que hace Lacan de la pulsión en el lugar justamente de este objeto perdido.

Debemos volver sobre esta calificación temporal que evocaba. Lacan habla de pulsación temporal en la experiencia analítica. Allí encuentra su lugar el fantasma, que también está situado en esta dialéctica –encuentra su lugar en el punto opuesto–. Es notable en el fantasma, incluso en el freudiano, un punto que no es de vacilación, sino que por el contrario, responde –tomo la expresión de Lacan– a “una proyección de la topología del sujeto”. ¿Cómo debemos entender el término *proyección*? Es una

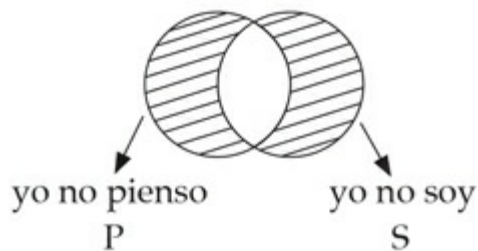
proyección puntual de la topología del sujeto. El fantasma, en relación con la alienación y la separación, es un desconocimiento funcional de la división del sujeto. En el fantasma, el sujeto –que está dividido en la alienación y que encuentra su posición de parte en la separación– está dotado de una unidad aparente. En el fantasma hay –es su paradoja– una sustracción aparente del sujeto a la palabra. En este sentido, el fantasma otorga al sujeto una suerte de ser que no sería de palabra. El fantasma bruto escapa a la retroacción significativa. Es sustraído al tiempo que implica esta topología del tiempo retroactivo. Lacan habla del *instante del fantasma* en un texto en que trata de situar la pulsación temporal. El instante, en ese sentido, no forma parte del tiempo, y da al fantasma esa apariencia de estar sustraído al tiempo. En este sentido el fantasma es más un intemporal que un incorporeal.

Nuevo cogito cartesiano

Luego de haber hecho un segundo curso sobre alienación y separación, voy a rehacerlo ahora en otra vertiente, la del nuevo *cogito* cartesiano. Consideramos que la nueva versión de la sentencia de Parménides es el *cogito* cartesiano como intersección del *yo pienso* y del *yo soy*. Aquí, es el ser piensa a partir del *Yo (Je)*, y allí es el pensamiento como pensamiento del *Yo*.



La diferencia con Parménides es que el campo de batalla donde se conjuga y se vincula la unión del ser y del pensamiento es el *Yo*. El *cogito* que tratamos es aquel que reconstituye una negación, toma todo lo que no es *yo pienso*, *yo soy*.



El *yo no pienso* no es estrictamente equivalente al *yo soy*. Entre la esfera definida por el *yo soy* y la zona definida por el *yo no pienso* hay una diferencia que es la intersección.

$$S - \bar{P} = \text{[shaded circle]}$$

$$P - S = \text{[shaded circle]}$$

Si sustraemos la zona del *yo no pienso* a la zona del *yo soy* no da cero. De la misma manera, el *yo pienso* no es equivalente al *yo no soy*. Hay allí una diferencia, que es –por otra parte– la misma que la anterior.

El nuevo *cogito* que tenemos no es por lo tanto el que designa la intersección del *yo pienso* y el *yo soy*, sino un *cogito* –llamémoslo así irónicamente– que está formulado como un *yo no pienso* y un *yo no soy*. Es una nueva versión del *cogito*. Una definición por negación que tiene la propiedad de hacer valer que yo soy allí donde no pienso y que yo no soy allí donde pienso –lo que después de todo da una presentación elegante de lo que Lacan formulaba ya en el momento de “La instancia de la letra...”, donde se vio conducido, mucho antes de estos esquemas, a expresarse en esos términos–. A nivel de esos esquemas, no estamos en una topología, sino simplemente en una tópica del sujeto, en una localización del sujeto. Noten la diferencia entre este abordaje de Lacan y aquel que les expuse en “Posición del inconsciente”, allí evoca la topología de borde, mientras que aquí no vamos a hablar más de eso. No será cuestión de tópica. Una vez que tenemos este esquema, Lacan hace funcionar sobre este punto, la elección alienante. Mientras que tenemos al comienzo un *yo no soy* y un *yo no pienso*, Lacan introduce la elección que había funcionado antes en la alienación, para ponernos frente a un *yo no pienso* o un *yo no soy*. En ese nivel, ya no se tratará de la separación. Lacan hace funcionar solo la alienación en ese esquema. No hay que tratar de encajar las cosas. Es otro punto de partida. No vamos a considerar que hay una falla en la articulación de Lacan porque esta vez solo habla de la alienación y ya no se trata de separación. No hay funcionamiento absoluto en Lacan. No hay que creer que se tiene todo cuando nos ponemos a ordenar toda la clínica a partir de la alienación y de la separación. Eso sirve para ubicar la experiencia para algunos puntos, pero no nos impide de ningún modo tomar otro punto de partida.

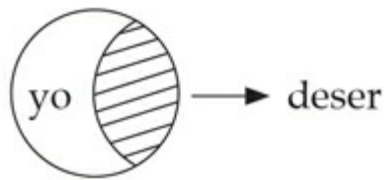
El primer matema del pase es este: *yo no pienso* y *yo no soy*. Se tratará ahora de operar con esas dos zonas, así como con su intersección común, pero es susceptible de tomar un sentido diferente. Por lo tanto, tenemos allí una primera zona coordinada al *yo no pienso*:



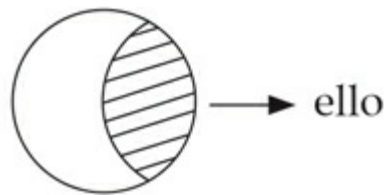
Podemos darle su nombre a este *yo no pienso*. En la zona donde está *yo no pienso*, está *Yo* – lo que Lacan llamará más tarde el falso ser del sujeto. Es el *Yo* que no entrega el *cogito* cartesiano y caracteriza el final del pensamiento tras el cual corre Heidegger y que permitiría en el futuro encontrar un pensamiento que no esté sujeto a la instauración del *Yo*. Estamos en la era del *hay Yo*, que llegado el caso nos estorba y tratamos de transformarlo un poquito en el psicoanálisis. El final del pensamiento también nos demuestra nuestra lógica. Parménides, por supuesto, no utilizaba esos esquemitas. No decía “hay que cortar el círculo acá, etc”. Sin embargo, no le faltaban los medios técnicos. Los griegos sabían trazar círculos con un bastón sobre la arena, si lo quieren hacer verdaderamente primitivo. Si no lo utilizaron es porque para ellos el pensamiento no era el pensamiento del *Yo*. Tampoco lo que Leibniz llamaba el pensamiento ciego. Por el contrario, estamos en el pensamiento ciego, el que funciona solo. Lacan confía en esos esquemas. No es difícil ver cómo lo inventa. Traza un círculo, luego a ciegas hace otro y luego empieza a dar significaciones a esas zonas. Lacan funciona con este pensamiento ciego, que es pura y simplemente el pensamiento que se sostiene en S_1 - S_2 .

Este ser del *yo no pienso*, que es nuestra suerte común y que produce *impasses* muy interesantes, por ejemplo da título al libro del Sr. Changeux sobre el cerebro –título que designa exactamente este ser del *yo no pienso*–. Lo divertido es que el Sr. Changeux no lo sabe, porque soy yo el que inventó el título de su libro, *El Hombre neuronal*. Éric Laurent y yo entrevistamos al señor Changeux en *Ornicar?* Fue una idea de Éric Laurent invitarlo, lo despellejamos un poco por cuatro o cinco horas –es muy resistente–. Pueden leerlo en *Ornicar?* No es una fiesta... Luego redacté la entrevista y fui a verlo a su laboratorio donde le dije que tenía un título que me parecía muy bien para designar lo que él quería decir. Pensaba, por mi parte, que ese título designaba muy bien el ser del *yo no pienso*. Me respondió que efectivamente era un buen título, y ahora lo veo llegar como un *best-seller*. Por otra parte, como Changeux es un gran científico, reconoce que ese título viene de nuestra entrevista. Lo escribe amablemente. Eso cambia lo que pasa en otros medios. No tuve tiempo en su laboratorio del Instituto Pasteur, de decirle que *El hombre neuronal* es una figura moderna del ser del *yo no pienso*. De todos modos, eso no le interesaría, porque él mismo tiende a identificarse a este ser del *yo no pienso* como científico. El ser del *yo no pienso* es el cerebro de Changeux.

Este *Yo* no recubre toda la zona del ser. Hay una zona del ser que está pegada a ese *Yo* y de la que no podemos desembarazarnos. Son también esas caídas que hemos visto en la alienación, donde está la elección, pero continúa bamboleándose detrás de ustedes, como las cacerolas que se atan a la cola del gato. Ese *Yo* tiene un complemento en el ser, y aquí podemos emplear el término *deser*.



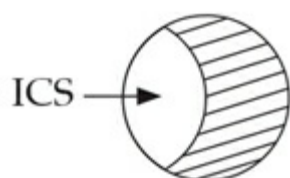
Es una zona especial en esta zona del ser. Pero hay un nombre listo para eso en la teoría analítica, un nombre para lo que no es *Yo* en el ser, y es el *ello* freudiano. Lacan lo pone en este lugar:



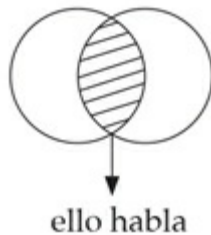
El *ello* como anónimo, el que se emplea en el *llueve* (*ça pleut*), el *cambia* (*ça change*), el *viene* (*ça vient*), etc. Es el *ello* que utilizamos para decir simplemente no es *Yo*. Es el *ello* que puede tomar consistencia de *Umheimlich* cuando las cosas van mal. Es también el *no –Yo*, si se viste con los semblantes del semejante, que vuelve como el doble –es el *ello* en tanto que yo no me reconozco en “ello”–.

También es el lugar propio del fantasma. En todo caso, es así como Lacan lo situó: el lugar del fantasma en tanto que supone en Freud mismo todo lo que en el lenguaje no es *Yo*, es decir la gramática. Esta gramática es uno de nuestros sentidos, no podemos hablar sin pasar por allí. Esto condujo a otro gran científico, menos prudente que Changeux, Chomsky, a tratar de hacer de la gramática y del lenguaje un órgano del cerebro. La gramática, como lo que soporta esencialmente el fantasma, debe situarse en esta zona del *yo no pienso*. Allí Changeux y Chomsky tratan de operar. Por eso tiene la complacencia de las tendencias de la época, porque responden al *yo no pienso* fundamental.

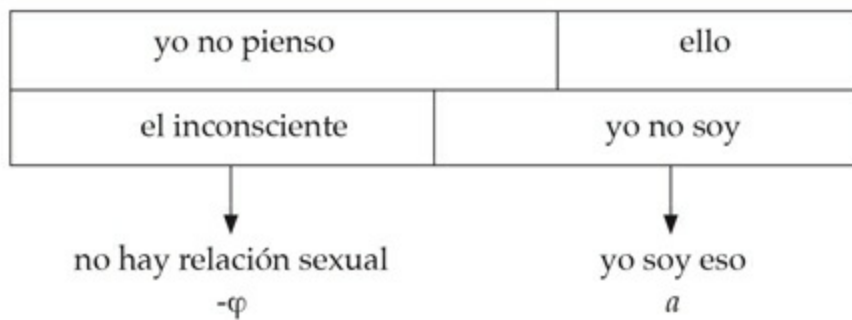
Lacan llega a articular que el *yo soy* se complementa y se articula con un *yo gozo*, donde el *Yo* vacila. Un *yo gozo* donde percibimos la disyunción con el *Yo* del *yo no pienso*. Lo verán en formulaciones que acompañan el pase, que son muy complicadas cuando se las sigue de cerca, pero que se aclaran desde el momento en que reconstruimos la lógica subyacente. Luego del *yo no pienso*, hay otra vertiente, la del *yo no soy*.



Tenemos allí la segunda vertiente que es la del *yo no soy*, que es un campo de inexistencia, sobre el cual hay una parte distinguida que podemos calificar como la zona del inconsciente, que está articulada a una inexistencia del *Yo*. Lacan lo ilustra simplemente con la sorpresa del chiste, ese tropiezo donde el sujeto se demuestra no ser. Simplemente, era allí –en el doble sentido del imperfecto–. Está fundado en la distinción del inconsciente y del *ello* freudiano. Es una jugarreta –Lacan lo señaló– confundir el *ello* y el inconsciente en el *eso habla*. El *ello* hace referencia al objeto perdido, mientras que el inconsciente se ajusta al significante, a sus efectos. El objeto *a* no se reabsorbe en los efectos del significante. El *eso habla* es un límite equivalente a la sentencia parmenidiana. Cuando Lacan formulaba ese *eso habla*, era el Parménides del psicoanálisis. Si estamos en el *eso habla* no hay lugar para el pase. Solo hay pase si el inconsciente y el *ello* están separados, o considerados como separados, y si el *yo no pienso* y el *yo no soy* encuentran un nuevo ordenamiento en el final del análisis. Lacan esquematiza este nuevo ordenamiento.



Evidentemente hay varias maneras de pensarlo. El ordenamiento final debe ser justamente el hecho de que el *ello* y el inconsciente se recubren. El pase se estructura así:

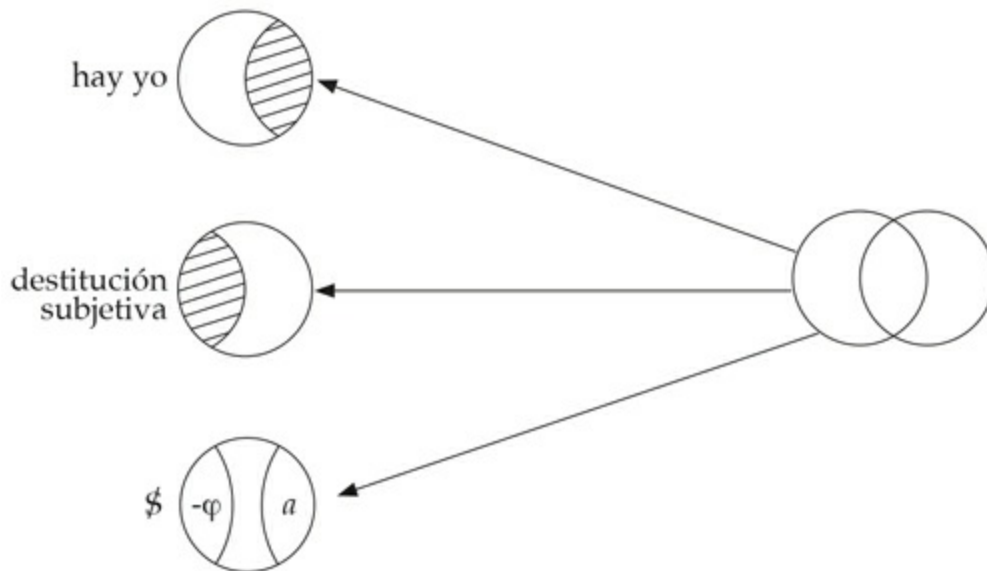


Pero Lacan lo estructura de otra manera. En un primer tiempo tenemos el *yo no pienso* y el *ello*. En el otro sentido, tenemos el inconsciente y el *yo no soy*. El pase consiste precisamente en que la parte *yo no soy* viene a reunirse con la zona del *ello*, mientras que del otro lado, en un quiasma, el *yo no pienso* se reúne con lo que el inconsciente comprende como pensamiento. Eso hace que tengamos el reconocimiento del *yo soy eso*. Es la fórmula que Lacan propuso desde el comienzo como final de la

experiencia analítica, recuerden su texto “Estadio del espejo”, que concluye con un *tú eres Eso*. Por una parte, tenemos un *yo soy eso*, donde emerge como verdad de la problemática del sujeto su estatuto de objeto *a*. Y, por otra parte, tenemos la emergencia de lo que es lo imposible del inconsciente y que Lacan marcó con una sentencia no mucho peor acuñada que la de Parménides, el *no hay relación sexual*, que escribimos también con un símbolo ($-\Phi$). Escribe aquí para nosotros la castración como descubrimiento de la verdad, que no hay relación sexual.

Por lo tanto, el pase está hecho de esta doble emergencia, del *yo soy eso* –estatuto de objeto *a*– y la de la castración en su valor de no relación sexual. El pase califica esta doble emergencia en quiasma. Vemos el problema: tenemos al comienzo el *cogito* cartesiano con el *yo no soy* y el *yo no pienso*. A partir de este esquema, tenemos dos posiciones separadas: el *yo no pienso* en reunión con el *ello* y el *yo no soy* en reunión con el inconsciente. La fórmula del pase es un recubrimiento de tal suerte que emergen aquí ($-\Phi$) y el objeto *a*.

Aquí es donde Lacan complicó y simplificó las cosas. Tenemos la primera operación de la que podemos decir que es la pendiente normal a partir de Descartes. Es la pendiente hacia el hay Yo. Esta operación es en la que estamos. No podemos no elegirla. La segunda operación es la que induce el análisis. Es la de elegir referirse a la inexistencia coordinada al inconsciente. Ya es la destitución subjetiva, que es la vía de experimentarse como sujeto escindido por el significante. Tratamos de obtener una operación que combine a las dos primeras.



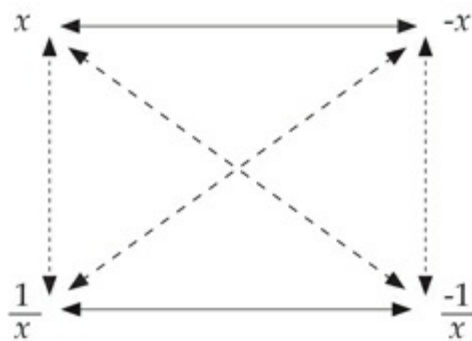
Lacan se remitió para ello a una estructura muy simple que voy a detallarles en un santiamén. Verán que vuelve totalmente legible cómo pueden combinarse en una tercera dos operaciones completamente distintas. Hagamos un poco de matemática. Tomo x como punto de partida.

A partir de allí, puedo hacer la operación que consiste en dar a esta x un signo

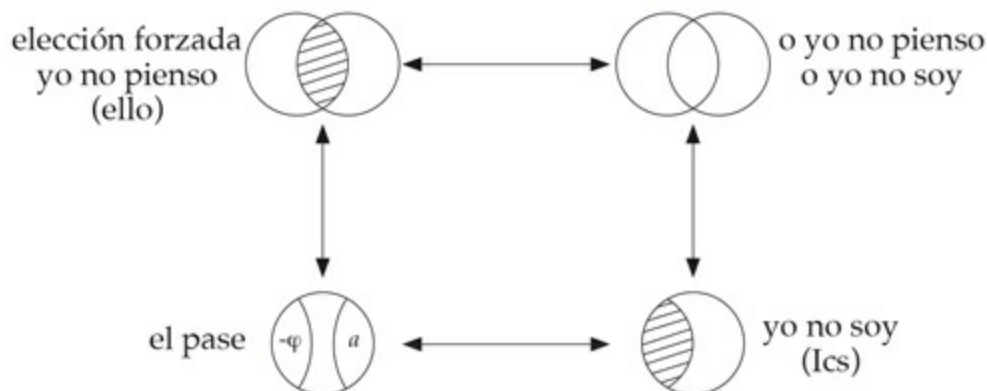
opuesto: $-x$. También podemos tomar la inversa de x , $\frac{1}{x}$. ¿Cómo funcionan estas operaciones? Si escribimos *menos menos* x , $-(-x)$ encontramos x . Es una operación que, si la aplicamos dos veces, da el mismo resultado. Es una operación llamada *involutiva*.

Del mismo modo, si toman la inversa de $\frac{1}{x}$, obtienen x . También es una operación involutiva. Pero observan también algo más. Si, partiendo de x , realizan esta operación y luego esta, tienen $\frac{1}{x}$. Si hacen la operación opuesta, luego la operación inversa, tienen $\frac{-1}{x}$, luego si hacen la negación, obtienen también $\frac{1}{x}$.

Dicho de otro modo, tenemos allí el mínimo de lo que hace falta para una estructura de grupo, y que podemos representar gráficamente de este modo:



Tengo allí una operación que consiste en pasar de x a $-x$, y luego una operación que consiste en pasar de x a $\frac{1}{x}$. Es muy fácil notar que si partiendo de x , $-x$ y $\frac{-1}{x}$, tengo en el cuarto ángulo del cuadro la combinación de dos operaciones, de la misma manera puedo construir aún una operación que va directamente de un borde al otro. Entonces, la idea de Lacan es utilizar este esquema muy simple para situar el pase.



Consiste en plantear arriba a la izquierda el *o yo no soy* o *yo no pienso* como una elección forzada. En el ángulo de la izquierda, se plantea la operación que recubre el *Yo* con el *yo no pienso* y el *ello*. En el ángulo derecho inferior, se plantea el *yo no soy*

coordinado con el inconsciente como la elección a la que conduce el análisis. Esto consiste en decir que el pase se produce cuando esas operaciones están combinadas en el ángulo cuarto, cuando se encuentran asociados (- Φ) y a .

Como analogía es bastante aproximada. Tienen una primera operación que es la natural donde se instaura el *Yo*. Luego, una suerte de operación verdad a la que conduce el psicoanálisis. Y el pase es cuando se combinan esas dos operaciones para dar su valor de salida a esas dos posiciones, donde por una parte, el sujeto alcanza esta revelación de que no hay relación sexual, y por otra, emerge en su estatuto de a . Esto está dicho rápidamente en los *Escritos* de Lacan bajo una forma condensada en su texto sobre el pase, cuando evoca: “[...] esa misma x cuya solución entrega al psicoanalizante su ser cuyo valor se anota (- Φ), la hiancia que se designa como la función del falo al aislarlo en el complejo de castración, o a respecto de lo que lo obtura con el objeto que se reconoce bajo la función aproximativa de la relación pregenital [...] La estructura así abreviada le permite hacerse una idea de lo que ocurre al término de la relación de la transferencia [...]”.

Cuando leemos esto, vemos que está a bastante distancia de esta construcción que dio solamente en el Seminario. Hay que reconocer, no obstante, que esta construcción es lo que llamaría pura y simplemente el matema del pase, y nos evita unilateralizar esta historia de atravesamiento del fantasma. El atravesamiento del fantasma es una operación doble que se hace en dos vertientes. Por un lado, modifica el estatuto del *Yo* en su relación con el ello –podríamos decir de modo aproximativo: en su relación con el goce—. Pero es una operación que modifica también la inexistencia de ese yo en su relación con el inconsciente. El atravesamiento del fantasma no es un término simple, es un término doble. Lo importante que debemos captar también en esta escritura es que esta conjunción no está escrita precisamente como un *eso habla*. El pase no es esperar al *eso habla*, es un pase erróneo. He retomado hoy las construcciones de la última vez y considero ahora que no volveré sobre los detalles. Voy a tomarlo como punto de partida para otros desarrollos la semana próxima.

16 de marzo de 1983

XVII

El dispositivo analítico

Hoy tengo un objetivo totalmente localizado para el final de este trimestre y antes de las vacaciones de Pascua, retomaremos el 13 de abril, que es explicarme a mí y también a ustedes un pasaje de Lacan bien delimitado. Son siete párrafos y como cada uno solo tiene una frase, son siete frases. Lo he señalado ya en ocasión de una conferencia que di en *Delenda*, antes de la tormenta que se llevó la Causa Freudiana, como algo opaco. Se burlaron porque era un momento en que todo lo que yo podía decir frente al público de esa época era mal tomado. Sin embargo, dije algo serio, que no llegaba a comprender esas líneas de Lacan, es decir a hacerlas funcionar. Me parecía que abundaban contradicciones en los términos. Creo que me he adentrado un poco más en la enseñanza de Lacan porque ahora pienso estar en posición de captar cómo funciona. Voy a cerrar con esto el trimestre. Voy a leerles este pasaje que pueden encontrar en el número 1 de *Scilicet* –publicación desaparecida que está aún en las librerías–. Lo encuentran en las páginas 58 y 59. Ataño a lo que retomamos sobre la alienación y el *anticogito* cartesiano de Lacan. Leo primero el párrafo desde el comienzo que es más largo:

Para la realidad del sujeto su figura de alienación presentida por la crítica social se entrega al fin por jugarse entre el sujeto del conocimiento, el falso sujeto del *yo pienso*, y este residuo corporal en donde, yo pienso, he encarnado suficientemente el *Dasein* para llamarlo con el nombre que me debe: es decir el objeto *a*. Por lo tanto, la figura de alienación del sujeto o la realidad del sujeto se juega entre el sujeto de conocimiento y el objeto *a*. Admitamos que se puede captar.

Ahora la serie de párrafos frases: “Entre los dos hay que elegir. Esta elección es la elección del pensamiento en tanto excluye el *yo soy* del goce, el cual *yo soy* es *yo no pienso*”. “La realidad pensada es la verdad de la alienación del sujeto, es su deshecho, es el des-ser en el *yo soy* renunciado”. “Lo que el *yo no pienso* del analista expresa es esta necesidad que le arroja en el des-ser”. “Porque por otra parte él no puede ser más que *yo no soy*”. “El psicoanalizante es aquel que llega a realizar como alienación su *yo no pienso* es decir a descubrir su fantasma como motor de la realidad psíquica, la del sujeto dividido”. “Lo cual no lo puede realizar más que al remitir al analista la función del *a*, que él no sabría ser sin desvanecerse de inmediato”.

Ese pasaje es el único lugar donde Lacan ha reunido por escrito su construcción oral del Seminario que desplegué en este curso publicado. Durante bastante tiempo me rompí la cabeza con este escrito, y me propongo como objetivo desplegarlo.

Confiar a mi perro

Pero antes de llegar allí es necesario que haga una pequeña alusión a una carta de lectores publicada en un revista que me dieron para leer esta mañana. Dicha revista se distingue por haber publicado ya un artículo difamatorio –no puede llamarse de otro modo– sobre Lacan. Protesta precisamente porque el artículo precedente no había difamado lo suficiente a Lacan. Considera que ese artículo no apunta a la cuestión esencial, el descrédito de Lacan es haber producido lacanianos, y allí culmina verdaderamente la infamia. No voy a darles el nombre de la revista, ella no tiene ningún interés y se difunde muy poco. No es una prueba pero como trata de serlo, podemos decir que para ella es un fracaso. Voy a darles el nombre de la persona que escribió esta carta de lectores, porque no sé quién es y quizá alguno de ustedes lo conozca. Se llama Marcel Jaguer. Él considera necesario señalar, lo he leído rápidamente, que los lacanianos son analistas “a quienes –dice– no les confiarían a su perro para atravesar la calle”. La expresión es curiosa. Me pregunté, –y ese señor Jaguer debe ser divertido– ¿porqué fue a buscar a ese perro? ¿De dónde sale? Porque después de todo, la pregunta del psicoanalista es si se le confiaría a alguien para atravesar su fantasma.

Tengo una explicación de esta frase del señor Jaguer en un libro que puedo recomendarles, de un autor que leía Lacan. Es una obra de Léon Bloy, quien tiene mala prensa, imposible de encontrar y que reapareció como colección de bolsillo, puesto que es un panfletario católico, podemos decir que es reaccionario, antisemita y por sobre todo antiburgués. Pero de todos modos es un escritor muy notable, que demuestra un sentido de la lengua, especialmente en esta obra. Se dedica a acorralar a la lengua. Por otra parte, esta obra está consagrada a eso, porque se llama *Exégesis de los lugares comunes*. No solo los proverbios, sino las maneras de decir que podrían parecer de lo más inocentes, por ejemplo las expresiones idiomáticas. Piensa que acorralando a la lengua, acorrala al burgués en la lengua –lo que él llama el burgués–. Y como entiende enormemente su tema, este burgués es en definitiva el sujeto en la lengua.

Lo dice muy bien, de una manera que podemos captar a partir del *cogito* anticartesiano de Lacan. Dice: “El verdadero burgués –en un sentido moderno y sumamente amplio– vale decir, el hombre que no hace ningún uso de la facultad de pensar”. Acorrala en la lengua el *yo no pienso*. ¡Explícitamente! No lo invento yo, está en su introducción. Y se ocupa de mostrar este *yo no pienso* que es *ello*, es decir mierda burguesa. El burgués no es nada más en la lengua que el poseedor del dinero, el rico, lo sabemos desde Freud, se sostiene del objeto anal.

Es muy diferente al *Diccionario de lugares comunes* de Flaubert. Por supuesto,

pertenece a la misma tradición de esos escritores que apuntan a una burguesía omnipresente, pero Léon Bloy se distingue de entre ellos, y diría con una ventaja para él. En el *Diccionario de lugares comunes* de Flaubert se expresa otro sentido común, mientras que los análisis de Léon Bloy no lo tienen en absoluto. Hay allí cosas que tienen el estilo Flaubert. Por ejemplo, cuando critica la expresión *hay que ser de su siglo*. Podría figurar en el diccionario de Flaubert, aunque Bloy lo ilustra de una manera que no es flaubertiana, porque para ilustrar esta expresión, pone en escena una pequeña historieta, la familia Culot. El señor Culot es un sabio y su hija está descripta por Bloy así: “Tenía una hija sin Dios ni belleza pero irreprochablemente zorra. Si bien no otorgando ninguna atención a las intrigas fugitivas de su padre, no menos enérgicamente que él, ella quería ser de su siglo”. La expresión llega cuando dos hombres del siglo se encuentran en el dormitorio de la amable niña completamente ebria. En ese momento llega el señor Culot, invita a esos señores a que se moderen, y les dice: “Vemos que no son ustedes de su siglo”. No es lo que podríamos encontrar en Flaubert. Es un tratamiento sensiblemente distinto de una proposición que podría ser flaubertiana.

Tienen también cosas como *el tiempo es dinero*, etc., y vemos que se juzga con la misma crítica. Pero nos sorprende más cuando encontramos en los lugares comunes una crítica acerva de la expresión *resignarse* (*se faire une raison*), o la expresión *hacer el amor*, o bien *ser de buena fe*, o incluso *mirar con una lupa* (*chercher la petite bete*), expresiones en las cuales no vemos inmediatamente su burguesismo. Esto se sale del sentido común. Léon Bloy es quien mira con una lupa.

Léon Bloy nos ayuda a comprender qué es el perro del señor Jaguer. En efecto, comenta una expresión, la cuarta de la recopilación: *el hospital no está hecho para los perros*; y pone de relieve, con mucho humor, que es una antífrasis. Cuando decimos que el hospital no está hecho para los perros, hay que entender que está hecho para los perros. Léon Bloy nos aconseja enérgicamente leer esta máxima en ese sentido, y nos da entonces el valor de lo que es este perro. Para ello toma una cita de un texto del siglo XVII, del hermano Hieronymus Lauritus, impreso en Lyon en 1622, y que da esta definición del perro: “El perro es un animal al servicio del hombre para alegrarlo con su compañía y sus caricias. Le ladra a los extraños, es inmundo, lleno de rabia y de una extrema lubricidad. Es el guardián del rebaño y del cazador de lobos. Es voraz y carnívoro y vuelve sobre su vómito”. En ese momento, Léon Bloy nos explica qué es el perro:

Es el carnívoro, el inmundo carnívoro cuya compañía no ha cesado de agradar, incapaz de allí en más de ninguna clase de furor, que no tiene ya la fuerza de ladrar que el rebaño a su vez está obligado a guardar, y que amenaza el diente del lobo. Me pregunto, ¿a quién más se abrirían esos admirables asilos donde se revienta con tantos consuelos en los brazos de la Asistencia Pública? El verdadero, el único, el auténtico perro es aquel que ya no puede ser aprovechable. Es exclusivamente para ese que funciona la administración de mamas ganchudas que se amamanta a sí misma con la sangre de los agonizantes.

Podríamos considerar, si quisiéramos darle crédito, que el perro de Marcel Jaguer es precisamente lo que conviene confiar a los lacanianos. Porque lo que nos es descripto

por el hermano Hieronymus se emparenta, por su estatuto de inmundicia, con el objeto *a*. Seríamos más capaces que otros de hacerle atravesar la calle. Voy a volver a este señor Jaguer y su perro, pero de cualquier modo avanzaré hacia lo que hoy constituye mi objetivo. Se habla de calle y de atravesar la calle. Pascal dice del mismo modo, que todo nuestro mal proviene del hecho de que no sabemos permanecer en nuestra habitación. No somos nosotros los que tomamos a la gente para hacerla atravesar la calle, sino para venir al psicoanalista, que, de cualquier modo, no está a cargo de asistirlos en lo que respecta a la ordenanza y a la adaptación social. No los asistimos para atravesar la calle hasta nuestro consultorio. De hecho, el analista responde bastante bien a la frase de Pascal. El analista en funciones no sale mucho de su habitación. Es lo que verifico en mí mismo y sin que me alegre demasiado.

El análisis confina al psicoanalista. Al mismo tiempo, no puede decirse que el psicoanalista sea pascaliano. El psicoanalista no lo es porque se lo visite en su habitación. No es eso lo que conlleva la frase de Pascal. Cuando dice que el mal proviene del hecho de que no se permanezca en su habitación, entiende que no se sabe permanecer allí solo. Al psicoanalista se lo visita. Llegado el caso, pero no es muy recomendado, se lo visita porque, por ejemplo, se lo toma como un monumento. Es un error pero ocurre.

A un psicoanalista se le habla. Pero ya es muy sofisticado llegar a eso. Es evidente que se viene en primer lugar a verificar que está siempre allí. Y de este modo puede dar semblante a lo real, por el hecho de que se lo supone invariable. Y por venir a verificar que está siempre allí, ustedes están por este hecho realizados. Eso hace que la cita con el psicoanalista sea también la cita con lo real, con lo que es también para ustedes lo real, con lo que está siempre allí. Es una cita por lo general a una hora fija y que por lo tanto está tomada en lo simbólico. Por supuesto se puede tratar de jugar con esto para que lo esté un poco menos. Llegado el caso, es una reivindicación que se tiene cuando se es analizante. Pero lo imaginario está allí también porque los cuerpos están involucrados.

En esto percibo que aquí estoy del otro lado de la práctica analítica que ejerzo. Aquí ustedes están siempre allí y soy yo quien tiene que hablar. Consideraciones de este tipo llevaban a Lacan a decir que en su Seminario él estaba en posición de analizante. Eso evidentemente supone que se invente saber cuando se habla, y lo hago con mucha medida y templanza. Considero que, por una parte, aquí clasifico. Clasifico la enseñanza de Lacan. No es que sea tan difícil inventar. Para inventar hace falta rigor y al menos una pizca de delirio. Puedo asegurarles que recibo textos, manuscritos muy voluminosos, y que son ciertamente del orden de la invención del saber. Pero eso no basta para enseñar. No todo es inventar saber, hace falta aun que sea retomado por otros o que pueda serlo. Hace falta que le hable a otros, y eso nunca se gana por anticipado. Para que estemos hoy aquí retomando como si fuera nuevo lo que, por ejemplo, decía Lacan en el año 67, hay que suponer que es susceptible esa invención, esa elucubración en la experiencia analítica que nos ocupa de esclarecernos aún y de estructurar nuestro tema.

Tratándose de la oposición entre el síntoma y el fantasma, tengo la impresión de que he podido comenzar a cambiar, sobre este punto, la famosa escucha del psicoanalista. No es que ya no haya sido dicho por Lacan. Lo fue, e incluso con insistencia en casi todos

los giros de su enseñanza. Pero, de cierto modo, no se dieron cuenta. Y, por lo tanto, al tematizar esta oposición entre el síntoma y el fantasma, me parece que he hecho algo posible de ser retomado por otros, y especialmente por aquellos que ejercen también el psicoanálisis. De este modo captamos que no era una coquetería. Podía decir que hablaba para los psicoanalistas porque es por lo que ellos podían retomar que su invención de saber valía como algo más que un delirio. Al tematizar esa oposición doy una hipótesis, y soy el primero en tratar de verificarla en la práctica. La reserva que el sujeto mantiene sobre el fantasma puede llegar hasta el mutismo más completo durante años de análisis. Puede muy bien ser, por ejemplo, efecto de una elección inaugural del sujeto en su entrada en análisis, la elección de callarse sus fantasmas. Incluso si soy un analista cuya práctica es joven, tengo sin embargo atisbos sobre análisis largos y antiguos, y se puede verificar allí que el sujeto permaneció mudo sobre sus fantasmas, es un efecto de vergüenza. Hay un cierto *alto al fantasma*. Es un efecto de vergüenza que había que perforar, porque toca evidentemente al pudor mismo, y llegado el caso al cuidado de no atentar contra el de ustedes. Eso hace al valor del pudor que Lacan expresa diciendo que es “amboceptivo de las coyunturas del ser”. Expresa algo que pueden entender ahora en este punto del curso: este pudor sobre el fantasma es la vergüenza llevada al objeto *a* como el nombre lacaniano del ser como *Dasein*.

Entrada en análisis

En este sentido, hay algo en el dispositivo analítico mismo que conduce hacia allí, y distingue la posición analizante como sujeto barrado. Esta posición conlleva un cierto impudor que es pariente, e incluso formalmente idéntico, al impudor histérico que consiste en mostrarse sin vergüenza como sujeto barrado. Es muy diferente a poner en exhibición al objeto *a*. Eso es más difícil de obtener. Cuanto más histerizado está el sujeto en la experiencia analítica más difícil es, puesto que más histerizado está el sujeto, menos consistencia tiene el objeto *a*. La consistencia que hay en el sujeto histerizado es su relación con el amo. ¡Eso sí se exhibe! En esa relación todos los impudores son concebibles.

$$\frac{\$ \rightarrow S_1}{a}$$

Pero en la histeria, incluida la artificial inducida por la experiencia, es especialmente difícil situar el objeto que hace desaparecer al sujeto. La histeria —y eso es lo que conlleva el matema de Lacan— es un esfuerzo por mantenerse como sujeto. Incluso es lo que constituye el heroísmo de la histeria. Es un heroísmo subjetivo que se acomoda a

todas las historizaciones, pero el objeto *a* existe allí como falta, en tanto insatisfacción, bajo la forma del *aun*. Captamos allí porque la neurosis obsesiva pudo ser llamada un dialecto de la histeria por Freud. En la neurosis obsesiva, esta falta toma otra consistencia, la de lo imposible, y se atasca, mientras que la histeria constituye en sí misma una fuga en relación con este objeto que haría desaparecer al sujeto.

Desde otro punto de vista, se acomoda con este estatuto del objeto *a* como algo valioso que nunca hay que dejar que se adivine, porque no debe jamás ser supuesta, o más exactamente sub-puesta. Lo que llamamos groseramente la seducción o la provocación histérica es diferente según que se sitúe en uno u otro nivel. La sustracción de la histérica como sujeto, que es la provocación, es diferente de su sustracción como algo valioso. Existe ese movimiento que Freud expone en su texto que he citado a comienzos del año, esta actitud de la histérica que descubre, por un lado, su cuerpo y que, por el otro lado, vuelve a ponerse su vestido. Es el clivaje del impudor del sujeto y del pudor sobre el objeto que nos es dado como emblema.

Hay que ver en qué la histeria es un problema para las mujeres, si admitimos la fórmula lacaniana del deseo macho que no conlleva para el *partenaire* otro estatuto que el del objeto *a* —que como estatuto franco y masivo es lo contrario de lo que la histérica se consagra en mantener—. Por otra parte, eso constituye el problema del psicoanálisis, en la medida en que no está probado que el psicoanálisis pueda curar la histeria. Incluso es lo que formulaba Lacan: la histérica se cura de todo en el psicoanálisis, salvo de su histeria. En el análisis hay un cierto alivio para la histérica que proviene del hecho de que el analista es quien se consagra a encarnar el objeto *a* y que en este sentido la histérica puede consumirse en encarnar al sujeto, pues es un sujeto como tal especialmente desencarnado. Esto no quiere decir que poner al sujeto histérico al trabajo sea fácil, porque lo que es también natural a la histeria es hacer el amo.

Poner al sujeto histérico al trabajo, es hacerle admitir que es él quien tiene que producir el saber y no esperarlo del amo, para hacer con él, por supuesto, papel picado. Poner a la histérica a trabajar es la tarea que han realizado los analistas, también hicieron cierta domesticación de la histeria, allí donde los amos de la clínica del siglo XIX habían desistido. El solo hecho de que haya psicoanalistas en nuestra civilización, se traduce por un asentamiento de la fenomenología histérica. Domesticación consiste simplemente en hacer que la histérica venga a visitar al analista en su consultorio.

Esto nos permite de paso precisar el estatuto de lo que llamamos las entrevistas preliminares. Es una expresión bien hecha para extraviarse, y es también un tema muy difícil de tratar en público. Pero el público comienza desde el momento en que nos dirigimos a alguien. La entrevista preliminar es esencialmente una empresa de histerización. Evidentemente hay una fase diagnóstica, una evaluación para saber si el sujeto sería alguien a quien justamente se le confiaría su perro para atravesar la calle. Sin embargo es un mal criterio, tanto del lado del analista como del analizante, pero hay cierta fase de aproximación al diagnóstico. Hay también cierta función de aseguramiento del sujeto cuando está en un estado de pánico que lo precipita al analista. Pero parece sin embargo que en su fase más profunda, la entrevista preliminar es una histerización, lo

que plantea las siguientes preguntas: ¿el sujeto es histérico, histerizado, histerizable? ¿El sujeto se hace preguntas? Y más allá, ¿se siente una pregunta? ¿Y supone que la respuesta a la pregunta que él es pasa por el Otro? Finalmente voy a utilizar los cuatro discursos de Lacan para hacer una trayectoria del sujeto a la entrada en análisis. Voy a tomar como punto de partida el que toma Lacan sobre el pase cuando escribe la entrada en análisis. Lo escribe a partir de aquello de lo que hará el discurso del amo. En este sentido, en la entrada en análisis, en el comienzo se está en esta posición. El sujeto viene como significante a dirigirse a ustedes como analista. Este punto de partida Lacan lo precisó: el sujeto viene, a partir de un significante de la transferencia, a dirigirse a ustedes como un significante cualquiera:

$$1) \quad \frac{S_1 \rightarrow S_q}{\$}$$

Cualquiera, quiere decir que le hace falta otro. Lacan precisa que se trata de un significante particular. Pero, ¿qué quiere decir en el sentido de Aristóteles? Nos dirigimos a *uno* entre otros, y no al significante en singular. El significante singular es el *el*. Allí estamos a nivel del *uno* particular. Lo que no se obtiene fácilmente por otra parte, cuando el sujeto histérico —y es eso lo que es del orden de visitar el monumento como lo decía hace un momento— supone que viene a ver a *El* analista. Incluso puedo dar otro ejemplo, el de alguien que viene a verme como psicoanalista del barrio, y que, al mismo tiempo, se da cuenta también de que yo redacto el Seminario de Lacan. Tiene como efecto pasar de lo particular a lo singular. Es un pequeño paso que se debe franquear. Pero es en tanto que cualquiera, y eso es la importancia de la pequeña letra puesta como índice. Es una advertencia que no hay que perder nunca de vista cuando se practica el psicoanálisis. El punto de partida de Lacan sobre la entrada en análisis está calcado sobre el discurso del amo. Nos damos cuenta allí, lo que quiere decir obtener la histerización del sujeto. Estamos entonces en el tiempo 2:

$$2) \quad \$ \rightarrow S_1$$

El sujeto se llega a representar por un significante, especialmente por el significante de su síntoma, y hay que lograr que todo eso se desplace una posición para obtener un esquema que reproduzca el del discurso del la histérica. Eso justifica la expresión *histerización*. Para poder ponerla en escena, estamos obligados a partir de lo que lo precede.

En tercer lugar, debemos obtener la ubicación del discurso analítico que conlleva un desplazamiento de lugar. El sujeto que emergió de la histerización debe ponerse al trabajo. Tiene que ser él el que produzca y no el analista —el analista que entre tanto se ha vuelto su analista—. El cualquiera del punto de partida está aquí singularizado. Eso es importante, aceptar ser el analista de alguien, el analista en singular de alguien.

$$3) \quad \frac{a \rightarrow \$}{S_2}$$

En esta tercera fase, se trata de obtener esta localización del lugar del discurso analítico. Lo que los obliga como analista a hacer de amo, pero a hacerlo —es ese el problema al que nos hemos acercado a partir de los estoicos— en tanto objeto *a*, que no es en absoluto lo mismo que hacerlo en tanto que significante amo. Hay que ver por qué nuestros colegas americanos descalifican a las histéricas del psicoanálisis, para las cuales sin embargo fue inventado. ¿Por qué ubican a las histéricas del lado de los *borderlines*? Porque cuando tienen que vérselas con un sujeto de estructura histérica y se vuelven amos, eso los hace trabajar enormemente. Podría leerles testimonios de análisis histéricos con los cuales nuestros colegas americanos llenan páginas, y verán que están en esa situación. Como dicen: no podemos imaginar la dificultad que representa. En fin, ¡se las ven negras! Por el contrario, hacer de amo como objeto *a* vuelve más manejable el análisis de la histeria.

Si admitimos esta esquematización, el final del recorrido supone que todo esto termine en la universidad. No me siento incómodo con este punto de vista. En un sentido, incluso he comenzado por allí. Por lo tanto, el final del recorrido sería exactamente dar cursos, es decir que el saber, que aquí solo es supuesto, se vuelva expuesto. Una gran pregunta del psicoanálisis es cómo podemos exponer el saber analítico. Generalmente aprendemos a hacer el su-poner. Puede ser, como lo decía Lacan, apretar el buen botón allí donde es necesario. Aprendemos bastante bien a su-poner el saber que se acumuló desde hace suficiente tiempo como para que se pueda pensar ahora que hay psicoanalistas de barrio. Aún no es un lugar común, pero en algunos años podrá volverse uno. Exponer el saber, por el contrario, es más difícil, porque es seguro que el saber pierde su verdad. Cuando el saber es expuesto, su secreto es la muerte. El saber universitario se hace especialmente con los autores muertos, que no pueden ya protestar desde el cementerio. Esto nos promete y nos trae todos los días cosas de Lacan. Incluso es extraordinario cómo anduvieron con cuidado mientras protestaban. Ahora que ya no pueden, ya van a ver cómo el nombre de Lacan se desplegará en las tapas de los libros. Evidentemente no los que yo redacto. Se despliega en las tapas de obras difamatorias. Recibí una no mucho antes de ayer. Viene de los Estados Unidos. Pero no teman, tendrán ustedes algunas pocas obras difamatorias de este tipo con el nombre de Lacan en la tapa —su nombre para vender, porque, a pesar del señor Jaguar, sigue siendo una marca de calidad—. Lo divertido es que antes se ponía más bien a Lacan bajo la tapa de los libros y ahora pueden ponerlo sobre la tapa porque se imaginan que ya no muere más.

Para retomar el saber supuesto, la cuestión es mantener el saber a una buena distancia. Es seguro que al situarse en la universidad, afecta en algo a la posición, a la su-posición de saber. Pero se trata también de no instalarse en su ex-posición. En el momento de cerrar el bucle, diría que hay que tropezar con la cuestión de un saber a medio camino, del que habrá luego que inventar un matema más preciso que escribir el

saber encima o debajo de la barra. Es la idea de una enseñanza que se haría con su propia ignorancia y no con su saber. Es algo a inventar, es la fórmula de un problema.

¿Cómo localizar ese saber? Hacer de amo en tanto objeto *a* es muy diferente a hacer de amo en tanto amo, que tiene siempre una preocupación que le es esencial, velar por el bienestar del esclavo. En eso personas como Léon Bloy son reaccionarias, porque perciben bien que a partir de la emergencia del discurso capitalista, del proletario moderno, del pobre, el amo ya no vela por su bienestar. La prueba es que en la antigüedad no había sindicatos. El amo tiene esa preocupación. No podemos decir que sea totalmente extraño a cierta dimensión del psicoanálisis. Podemos constatarlo con la preocupación por el *holding* de Lacan, que podía llegar hasta el punto de inquietarse al menos por la supervivencia de sus analizantes, que pertenece a la relación del lugar del amo y del lugar del esclavo, puesto que el analizante está en el lugar del esclavo, en el lugar del que trabaja. Ahora bien, hacer de amo en tanto objeto *a*: si ello se diferencia de la función de hacer de amo en tanto amo, es porque conlleva necesariamente un cierto exceso que va contra ese bienestar.

El primer lugar común que trae Léon Bloy es muy elocuente, es alguien que está a favor del exceso. Incluso diría que es lo que habla en su libro. El primer lugar común que presenta en su libro es este: *Dios no pide tanto*. Él, por el contrario, piensa que Dios pide tanto y aun un poco más. Léon Bloy está a nivel del *aún*. “La lógica de los lugares comunes”, dice, “no perdona. Si Dios no pide tanto, está obligado como consecuencia incontestable a pedir cada vez menos y finalmente a rechazarlo todo. ¿Qué digo? Y suponiendo que le quede todavía un poco de vida, se verá entonces en la apremiante necesidad de dejar que se viva como cerdos, y lanzar el resto de su rayo sobre los puros y sobre los mártires”. El valor que señala Léon Bloy es que cuando el famoso burgués que habla en la lengua dice que Dios no pide tanto, quiere decir que debe pedirle a ellos. “Todos los imperativos les pertenecen y podemos estar seguros de que el día en que pedirán demasiado será precisamente el mismo día en que comenzarán a darse cuenta de que claramente no piden demasiado. ‘Yo pido mi parte, sucio canalla’, les dirá alguien.” El término *canalla* es un término de Léon Bloy que circula también en la enseñanza de Lacan. No se trata del buen Dios allí. Se trata del objeto *a* en posición de amo.

Como segundo lugar común que hace a Léon Bloy lanzar sus imprecaciones más violentas tenemos: *nada es absoluto*. Hay algo que tratamos como absoluto en sentido propio: el objeto *a*. El objeto *a* como absoluto, es decir como separado del resto, separado de lo que puede relativizar el objeto *a*: la cadena significante. El único punto que es absoluto para el analista es el objeto *a*, desde el momento que no representa nada para otra cosa, desde el momento que presenta, o incluso más exactamente que está presente.

Les doy el tercer lugar común: *lo mejor es enemigo de lo bueno*. Léon Bloy lo considera evidentemente por completo infamante. Es una máxima de templanza que va contra el exceso. “Esta doctrina de la templanza tiene como efecto”, dice, “hacer de manera que lo mejor sea el mal, y a partir de allí, el bien también es el mal, y lo mejor es

lo peor”. Allí encontrarnos el ...*o peor* de Lacan. Lo mejor no es enemigo de lo bueno para el psicoanálisis, porque para él, lo mejor es lo peor. Por otra parte, es el valor que hay que dar a este objeto *a* en posición de amo. Evidentemente tiene por efecto la intemperancia.

Por otra parte, todas las obras que difaman a Lacan, desde la carta de Jaguer hasta esa obra que recibí ayer de los Estados Unidos, arremeten contra la intemperancia de Lacan. El amable americano, autor de este libro, le reprocha a Lacan su *ubris*, es decir su exceso. Le parece que no se comportaba lo suficientemente bien. Entonces, para hacerles comprender bien a los americanos hasta dónde podía llegar este exceso, les señala que hay historias que circulan sobre Jacques Lacan, por ejemplo que hacía el amor en los taxis. Y agrega que entonces el taxista comenzó a analizarse con él. Lo más gracioso es que este querido americano es un partidario del doctor Lacan. Pero no logra, en ese marco, situar la intemperancia de Lacan. Es una obra que se mantiene a distancia de lo que es la enseñanza y la teoría lacaniana, que se mantiene a nivel del rumor, del “cómo es la puerta del n° 5, calle de Lille, cuando se toca el timbre”. Debe parecer formidablemente exótico cuando se lee esto en Kansas... No es capaz de situar aquello que en la vida de Lacan demuestra la intemperancia. Pero Lacan nunca confundió el psicoanálisis con la sabiduría. Sin duda también tenía un perro, pero lo dejaba en el campo, y así no tenía necesidad de hacerle atravesar la calle.

A partir de este objeto *a* en posición de amo, podemos decir al analista que no pida tanto. Esto vale si el analista logra sostenerse él mismo a este nivel de exigencia, y esto cambia el aspecto, el ritmo y la tonalidad de la experiencia analítica. Nada es absoluto salvo *a*. Allí también se es resueltamente enemigo de lo bueno. Sea como mejor o como peor, es secundario. Es una advertencia ética que me veo obligado a hacer en relación con el oleaje de porquerías –no puedo llamarlo de otro modo– que me llegan regularmente, desde las cartas del señor Tal hasta las obras U.S.A.

Consistencia del fantasma

Luego de esta advertencia, ahora quisiera ponerles en el pizarrón el esquema que Lacan expuso en su Seminario y que he reconstituido para ustedes la última vez. Es el esquema que en los cuatro lugares no tiene los signos de los cuatro discursos que les son familiares, sino círculos que se intersectan y que hay que escribir de la buena manera, es decir en el buen orden. Arriba a la derecha, tienen el *o bien...o bien*, donde está *yo no pienso* y *yo no soy*. Arriba a la izquierda, tienen el primer movimiento de la alienación que se posiciona como *yo no pienso*, y que da a la lúnula el valor del *ello*. Abajo a la derecha, tienen el segundo movimiento que da valor al *yo no soy* donde la lúnula toma el valor del inconsciente. Abajo a la izquierda, tienen el último término, donde tenemos una doble lúnula: (- Φ) y *a*.

Este esquema soporta el pasaje enigmático de Lacan que señalé hace tres años. La

posición del *anticogito* cartesiano la obtienen desde el momento en que niegan el *yo pienso luego soy*. Obtienen en el lugar un *yo no pienso* y un *yo no soy*. Lo obtienen por dualidad, a partir del primer *cogito*, si lo construyeron a partir de los círculos de Euler. Luego hacen funcionar el vel alienante de Lacan. Quien dice vel alienante dice elección. Elección y elección forzada, de la misma manera que en *la bolsa o la vida*, la elección es forzada. Se está forzado a la vida sin la bolsa. Aquí, la elección forzada tal como la construye Lacan es la elección del lugar arriba a la izquierda, es decir la del *yo no pienso* para ser *Yo*.

Tal como tomo esta construcción, porque después de todo Lacan la expuso de maneras diversas, tiene abajo a la derecha la posición que responde a la experiencia introducida por el psicoanálisis. Arriba a la izquierda es la posición natural del sujeto en nuestra civilización –no tratamos aquí de enseñar para las otras civilizaciones– en tanto que está determinada en un momento por el *Yo* cartesiano. Este se vuelve esencialmente lo que nos introduce a un *yo no pienso*. Es la posición cartesiana en tanto que se extendió a nuestra civilización. El psicoanálisis supone una cierta renuncia a la actitud del *yo no pienso*, para ponerse a prueba allí donde *yo no soy*, es decir precisamente allí donde el sujeto cartesiano no puede alcanzarse, donde *yo no soy* debe escribirse con un *yo* entre paréntesis, allí donde el sujeto consiente en ausentarse, especialmente del significante en acto. Esto supone que el psicoanalizante esté situado como plenamente el sujeto en la experiencia.

Lacan apostó a esto. Evidentemente, quiso situar a ese analizante como objeto *a*. Pero en determinado momento toda su construcción se fundó en el hecho de que el analizante es el sujeto, porque es el sujeto el que habla. Esto no quiere decir que el analista solo se calle, sino que incluso cuando habla en la interpretación no lo hace en tanto sujeto. Los analistas que saben hacer atravesar la calle a los perros y que pasan su tiempo en ello se rehúsan a esto. La literatura analítica, del lado de la Internacional, es de lugares comunes, (1) porque no saben hacer atravesar la calle a los perros y se la pasan tratando de hacerlo.

El analista no interpreta como sujeto. Por el contrario, trabaja en tanto sobrepasado por su palabra y subvertido por el significante. Lacan lo dice de una manera menos precisa, es verdad, de una manera menos cerrada que en sus *Escritos*: “El sujeto se consagra a la deriva del lenguaje (es una expresión un poco poética, metafórica, aunque *deriva* es la palabra con la cual Lacan se proponía traducir la pulsión), y entonces intenta, por una suerte de experiencia inmediata de su puro efecto (de sujeto), de alcanzar los efectos ya establecidos”. Es una muy linda manera de marcar lo que la experiencia analítica conlleva de repetición: la repetición del efecto sujeto, lo repetible de la subversión del sujeto por el significante. Como si cada vez que se produce esta subversión del sujeto por el significante en la experiencia, el sujeto repitiera lo que es su propio surgimiento. Precisamente lo pone en posición de despertar todos los puntos que de este modo se subvierten en el significante, porque esta subversión la experimenta en presente. Llamamos *memorización* a lo que aparece como historización, en definitiva es el despertar de los puntos que han sido subvertidos en el significante por el sujeto.

“Este sujeto”, dice, Lacan, “se pone a prueba de su propia dimisión”. De su propia dimisión como *Yo* se hace funcionar en el significante como no estando allí. Es por eso que Lacan utiliza el término *elección* o *prueba*, o incluso *experiencia*. Hace falta allí el consentimiento del sujeto. Hace falta el querer para pasar de allí a allí, para consentir a la experiencia analítica. A este sujeto, que sabemos que es el sujeto barrado, lo hacemos funcionar como algo distinto de todo lo que es del ser. Por eso lo escribimos $\$$, como una no sustancia. Eso hace necesario –por una lógica que ya les he hecho ver– que ese sujeto encuentre su ser en otra parte. No lo encontrará como $\$$. Esto precipitó a Lacan en la invención del objeto *a*. Dado que el sujeto funciona como falta en ser, tuvo que encontrarle su ser en otra parte.

El objeto *a* en sí mismo está desubjetivado. Tiene un funcionamiento completamente distinto al del sujeto. Esto le da su valor pivote al fantasma –que es exactamente lo que da consistencia al sujeto barrado–. El fantasma es una posición nodal porque vincula la falta en ser del sujeto y su ser desubjetivado, podría darse como una solución. Mientras su fantasma logre reunir agradablemente su falta en ser y su ser desubjetivado, pueden permanecer así. Solo que el síntoma viene a cosquillear a su fantasma desde el interior. Esto es lo que nos permite concebir que somos una sustancia subjetivada. El fantasma da su ser y su consistencia al *yo no pienso*. Es lo que permite abordar tranquilamente el *ello* que complementa el *yo no pienso*. Cuanto más subvertido está el sujeto en el análisis por el significante, más está en déficit su ser. Cuanto más se pone a prueba de su dimisión, más consistencia toma el fantasma. Es la toma de consistencia del fantasma a partir de la subversión redoblada del sujeto. Si no toman su referencia en esto, pierden la mitad de la cuestión.

El hecho de que el fantasma tome consistencia puede tener efectos “terapéuticos” sobre el deseo. Habrá un coloquio en Milán sobre el efecto terapéutico de la experiencia analítica. No sé exactamente cómo voy a tratar el tema, pero podría hablar de los efectos terapéuticos de la consistencia del fantasma. Sería para situar el final del análisis en sus efectos antiterapéuticos. El final del análisis tiene como resultado volverlos incurables. Allí también hay una elección.

En efecto, ¿en qué culmina la prueba de la falta en ser? Lacan lo dijo en todos los tonos. Esencialmente es una prueba que se hace en relación con el significante en tanto que el sexo le resiste –resiste ser absorbido, situado en el significante–. Quiere decir que la posición sexual no es exhaustivamente subjetivable. A mi parecer, no es excesivo considerar que esta prueba de la falta en ser culmina en el enunciado *no hay relación sexual*, que concierne al sujeto en su relación con el significante en tanto no hay subjetivación posible del sexo. Es también lo que se escribe ($-\Phi$). Es el valor que Lacan dio a la castración. En el inconsciente, *ser un hombre* o *ser una mujer* es inaccesible como predicado, porque el mismo predicado vale para los dos. De todos modos, el Φ mayúscula es el que funciona para los dos. Por supuesto, este predicado trabaja de otra manera en otro contexto, en una posición subjetiva y otra. Pero como predicado, no hay nada que corresponda al predicado *ser un hombre* o *ser una mujer*. Esto va contra la lógica clásica que Lacan trituró de todas las maneras, y contra ese silogismo de apariencia

inocente: *todos los hombres son mortales. Sócrates es un hombre, por lo tanto Sócrates es mortal*. El sujeto como no sustancia está a nivel de todos los hombres son mortales, porque esta posición afirmativa universal es totalmente compatible con un universo vacío. Por supuesto, depende de las lógicas, pero es un debate que está zanjado en favor de este valor de la proposición universal. Pero toda la cuestión es cómo puede decirse que Sócrates es un hombre, porque finalmente la respuesta hace cortocircuito al *tú eres eso*. A partir del silogismo se hace *impasse*, en cortocircuito, sobre lo que sería justamente el resultado de un pase.

Y bien, este *ser un hombre*, inaccesible al predicado, se lo sabe mejor del lado del *ser una mujer*. Por razones de estructura, sobre el *ser una mujer* cae el peso de la prueba. Interrogarse sobre ser una mujer es lo que llamamos histeria. Si la histerización es posible para todo sujeto, si es una perspectiva para todo sujeto, es precisamente porque sobre este *ser una mujer* se concentra este *impasse* que se relaciona con lo imposible de la subjetivación del sexo. Freud lo señalaba como límite de todo psicoanálisis: la subjetivación del sexo es imposible. Esto quiere decir algo bien preciso: que existiría un significante sexual capaz de representar exhaustivamente el sujeto en relación con otro. El *no hay relación sexual* de Lacan dice que no hay subjetivación de un significante sexual para otro significante sexual. Se hace como si. Los discursos, y especialmente el del amo, inventan la relación sexual. No cesan de inventarla. La filosofía también propone relación sexual. La filosofía, la teología, y toda la *troupe* de la onto-teo-filosofía.

La idea de Lacan, que parte de la misma constatación que Freud, es que hay una respuesta que está a nivel del objeto *a*. El objeto *a* no es lo pregenital, no es un predicado. Es un pseudopredicado. Incluso si se dice *tú eres eso*, lo que viene al lugar de eso no es un predicado, porque no soporta la negación. Es por eso que es nuestro absoluto. En la medida en que se verifica a nivel del Otro que no hay relación sexual, que no hay subjetivación del sexo –ausencia que el fantasma viene a complementar–. Lo que pasa al fantasma es una elaboración de la relación sexual que no tiene otra función que obturar (- Φ). Los fantasmas, como imaginarios, siempre son una elaboración de la relación sexual. Incluso bajo relaciones enmascaradas, podemos ubicar en tanto que tal la presencia del falo.

Podría tratar de situar allí el fantasma como axioma. Recuerdan que es uno de los problemas que he planteado este año, cómo volver compatibles el fantasma como frase, que implica el significante, y el fantasma en tanto que implica la relación con un objeto. El fantasma como axioma, su lugar más exacto, es S, que figura en el exterior del paréntesis de A barrada S($\overline{A}$). La frase fantasmática responde a la ausencia en el Otro de un significante que escriba la relación sexual, de lo que respondería a la captura del goce del Otro en un significante. El lugar de real del fantasma -me encuentro en ese punto por el momento- se sostiene en la sínfisis, en la conexión, en el aplastamiento del fantasma como simbólico y como imaginario. En este sentido, dice que el atravesamiento del fantasma es la disyunción de (- Φ) y de *a*. También la disyunción de $\$$ y de *a*, y de S y de $\overline{A}$.

El problema de este texto es que parece decir cosas perfectamente contradictorias. “Entre los dos”, dice Lacan, “hay que elegir”. Esta elección es la elección del pensamiento en tanto excluye el *yo soy* del goce, donde *yo soy* es *yo no pienso*. La realidad pensada es la verdad de la alienación del sujeto, es su deshecho, es el des-ser en el *yo soy* renunciado. Lo que el *yo no pienso* del analista expresa es esta necesidad que le arroja en el des-ser. Porque por otra parte él no puede ser más que *yo no soy*. Es perfectamente contradictorio cuando se trata de hacer marchar todos estos términos juntos. Tenemos el *yo no pienso* del analista, tenemos también un *yo soy* que es *yo no pienso*, y el *yo no pienso* del analista lo arroja en el des-ser. Al mismo tiempo, hay un *yo soy yo no pienso* que sería la elección del pensamiento, pero ocurre que la realidad pensada también es un desecho, la renuncia al *yo soy*.

No me avergüenza decir que tropecé durante mucho tiempo. Creo de todos modos que esto se explica muy bien, y nos muestra cómo funciona la escritura de Lacan. Basta distinguir allí dos lugares, dos orientaciones, para que se ponga en su lugar de manera satisfactoria. Lo que llamamos *barroquismo* o la dificultad de la escritura de Lacan es que no está estratificada, no dice uno y dos, no dice de qué lado se plantean las cosas. Obtenemos entonces este efecto de contradicción. Pero desde el momento en que se estratifica, se numera, eso se acomoda. Este pasaje es una manera extremadamente condensada de traducir aquello a lo que nos hemos aproximado con esos esquemas. Hay que partir de dos círculos, de *yo no pienso* y de *yo no soy*. Lacan nos dijo que entre el sujeto del conocimiento y el objeto *a* hay que elegir. Esto no nos sorprende demasiado. El sujeto del conocimiento, a pesar de las apariencias, en esta conceptualización está del lado del *yo no pienso*. El sujeto del conocimiento, el sujeto cartesiano, el sujeto del *cogito*, visto en la perspectiva lacaniana, se sostiene en la instauración del *Yo*. Ahora bien, la única instauración del *Yo* como existente no puede estar sino de ese lado, luego del otro lado. *Yo* no es. Una vez que se negó el *cogito* cartesiano, el resultado lógico es que el sujeto de ese *cogito* esté paradójicamente del lado del *yo no pienso*, porque es allí solamente que hay ser para el *Yo*. Esto justifica que Lacan escriba *sujeto del conocimiento*, es decir el falso sujeto del *yo pienso*. Ese es el falso ser del sujeto.

Del otro lado, dice, está el objeto *a*. Podemos imaginar ese clivaje: de un lado este *Yo* que hace como si se sostuviera solo, del otro lado, la apuesta al objeto *a* que es constitutivo del análisis. Ese es el prefacio. “Entre los dos, hay que elegir”, dice Lacan. Estamos familiarizados con este término *elección* que es estrictamente relativo a la alienación. Sabemos por adelantado que la elección natural es la elección del sujeto del conocimiento, es la elección del *cogito*. Lacan nos dice que la elección es del pensamiento, es decir el pensamiento está del lado del *yo no soy*. Lacan apunta allí a la elección analítica. La elección, cuando se comprometen en el psicoanálisis, es del pensamiento, la de ponerse a prueba de un pensamiento que conlleva un *yo no soy*, es decir que conlleva el inconsciente. “Esa elección es la elección del pensamiento”, quiere decir que es la elección analítica en relación con la elección forzada. “[...]en tanto

excluye el *yo soy* del goce”, prosigue Lacan, “el cual *yo soy* es *yo no pienso*”. Esto es complicado, porque lo que podemos tener como pensamiento, lo tenemos a partir del *yo no soy*, y hay que tener aquí la exclusión de un cierto *yo soy* que también es *yo no pienso*. Cuando miramos este esquema, solo puede designar una única zona porque pertenece al *yo soy* del *yo no pienso*. Esta sería la elección del pensamiento, que excluye una cierta zona que pertenece también al *yo soy*. Idealmente, porque está aquí unida al *yo no pienso*. Es esta lúnula que se designa como el *yo soy* del goce, es decir el *ello*, el cual *yo soy* es *yo no pienso*. Es un cierto *yo soy* cuando se lo retoma por allí, pero que de ese lado responde al *yo no pienso*.

“La realidad pensada es la verdad de la alienación del sujeto”, dice Lacan. De ese lado, tenemos efectivamente esta lúnula pero en tanto que *yo soy* —el *yo soy* de goce—. “La realidad pensada es la verdad de la alienación del sujeto, es su deshecho, es el des-ser en el *yo soy* renunciado”. Esto parece ser lo mismo. Por el contrario, lo que expresa el *yo no pienso* del analista, dice Lacan, es esta necesidad que rechaza en el *deser*. Al hacer la elección del pensamiento, el analizante se excluye del *yo soy* de goce, que es *yo no pienso*. Es el analizante que Lacan situó del lado del *yo no soy pero yo pienso*. Al analista lo sitúa como complementario del primero, a nivel del *yo no pienso*. La operación del analizante conlleva la exclusión del *yo soy* de goce, y Lacan sitúa la operación del analista a nivel del *yo no pienso* pero, al mismo tiempo, está excluido de una posición de ser que se extrae de esta esfera del ser. Esto quiere decir que tratamos la misma operación que hemos hecho a la derecha, pero que la miramos a partir del lado izquierdo.

Lo que consiste aquí en excluir el *yo soy* de goce en tanto que *yo no pienso*, visto de este lado, es una cierta elección del *yo no pienso*, pero que tiene como complemento una parte extraída de esta esfera del *yo soy* y que es exactamente lo que Lacan llama el *deser*. El *deser* es lo que se produce sobre la esfera del *yo soy* menos la lúnula. Aquí el valor de esta lúnula es el *deser*. Esto permite comprender que no puede ser más que el *yo no soy*. No es exactamente simétrico porque implica que el *yo no pienso* del analista —y es la sutileza del “que lo arroja en el *deser*”— se encarna especialmente aquí. Lo que expresa el *yo no pienso* del analista es la necesidad que lo arroja aquí, es decir que no es *yo no pienso* para afirmarse como *Yo*, para instaurarse como *Yo*. Solo es *yo no pienso* para encontrarse arrojado en esta zona que aparece aquí como una zona de *deser*. Desde el punto de vista del analizante, este se excluye del *yo soy* de goce, pero es aquello en lo que se va a encontrar arrojado en tanto realice el pase. Allí se confirma la continuación del texto: “El psicoanalizante es aquel que llega a realizar como alienación su *yo pienso*”. Su *yo pienso*, es esta zona blanca, y llega a descubrir como un efecto de alienación esta zona del *yo pienso*. No es ya el falso *yo pienso* cartesiano del comienzo, es el verdadero *yo pienso* del analizante puesto a la prueba de la alienación. “Lo cual no lo puede realizar más que al remitir al analista la función del *a*, que él no sabría ser sin desvanecerse de inmediato”. Esto ya prepara la fórmula $a \rightarrow \$$. Esta $\$$ podemos situarla en esta zona blanca. Esto es *yo no soy*. Si tenemos aquí el *Yo*, aquí tenemos el objeto *a*. La consecuencia es dura. Es que la posición fundamental del analista es el *yo no pienso*, a

partir de allí opera. Evidentemente, esto lo frustra. Ese *yo no pienso* es como todo el mundo, porque es la posición con la cual nos sostenemos en el mundo. Pero el problema con el analista es que sabe que solo se sostiene a partir del *yo no pienso*. En eso, dice Lacan, el analista se encuentra en una posición insostenible: "Una alienación condicionada por un *yo soy*, cuya condición es, como para todos, *yo no pienso*, peor reforzada por el agregado de que, a diferencia de cada cual, él lo sabe". Lo que hemos observado como disparates de parte del psicoanalista desde hace tres años tiene su fundamento simple en ese esquema de Lacan, que conlleva algo que merecería figurar en el libro de Léon Bloy: que el psicoanalista está en una posición insostenible.

Vamos a detenernos aquí. Retomaré el 13 de abril.

23 de marzo de 1983

1. N. de T.: *chiens écrasés* literalmente perros aplastados.

XVIII

Efectos terapéuticos en la experiencia analítica

Voy a ocuparme de lo que fue anunciado en el título de este curso, el retorno del fantasma en el síntoma. Las necesidades de la exposición, y también las de la investigación, imponían que comenzara por acentuar la disyunción del síntoma y del fantasma como dos dimensiones clínicas, y que pusiera de relieve lo que los diferencia en su funcionamiento, así como su valor de índice en el desarrollo de la cura. No por ello hemos descuidado la conexión del síntoma y del fantasma, ni tampoco la implicación del fantasma en el síntoma, porque nos conducen allí los textos de Freud, que les he presentado desde el comienzo. Este acento puesto en el fantasma pudo hacer creer que descuidábamos el síntoma, pero no hay nada de eso, porque es la primera y la última cuestión del psicoanálisis. Esta supuesta negligencia en relación con el síntoma, si fuera verdadera, justificaría algo que hay que ubicar en su lugar, una reivindicación acerca del hecho de que el analista descuidaría el estar mejor del paciente. Hay que avanzar con prudencia sobre la situación de este estar mejor, captar las articulaciones de esta investigación del ser del sujeto, porque no dudamos en señalar que este término de Lacan nunca remitió a algo accesorio. ¿Cómo se sitúa el estar mejor en la investigación del ser?

Urgencias subjetivas

En este sentido, fue muy bienvenido el tema de un coloquio en el que participé durante estas vacaciones: “Los efectos terapéuticos de la experiencia analítica”. Como tengo la impresión de no haber articulado completamente lo que quería decir inicialmente, voy a retomar ahora este tema. Había que lograr llevarlo hasta el punto de la implicación del fantasma en el síntoma –lo que no hice allí–. Allí, era en Milán. La extensión de la enseñanza de Lacan ha alcanzado a Italia desde hace tiempo, sin permitir hasta el momento que eso tome una forma asociativa. Pero este coloquio es un jalón para lo que se producirá algún día. Deberé retomar aquí lo que he dicho en Milán, y me disculpo ante quienes hayan participado de ese coloquio.

Primero me ha parecido útil justificar el título, porque hay que decir que los italianos,

y especialmente los milaneses, han tenido una experiencia desafortunada, prolongada – que aún no está totalmente extinguida –, de inflación cultural del psicoanálisis. Es una ciudad que tuvo la desdicha de albergar al famoso Armando Verdiglione, que se adueñó de la plaza del Domo de Milán con una Fundación Internacional de cultura. Según me han explicado, en los círculos científicos su actividad parece haber perjudicado mucho al psicoanálisis. Lo que no impide que no podamos decir que él se puso al significante Lacan en el bolsillo. Por el contrario, hizo de él un estandarte que paseó de una punta a la otra de la península, luego a través del mundo. Comprendo que Lacan lo haya dejado hacer. A partir del momento en que no se confía ni en la comprensión ni en la buena voluntad de los discípulos, sino en la circulación del significante, es un vector completamente admisible. Por supuesto que ahora desde hace un tiempo ya no impulsa el significante Lacan, sino el significante Armando Verdiglione. Claro que eso tenía que pasar. En este sentido, él ha salido de nuestro campo.

En este coloquio era necesario partir de lo que aparentemente era sólido, y el tema se proponía, no para insistir sobre esos efectos culturales que todos los italianos recuerdan, sino sobre los efectos terapéuticos del análisis. Que los efectos terapéuticos sean más sólidos evidentemente es una apariencia. Un título como ese gusta a la opinión común. Quiere decir que nosotros también nos preocupamos de los efectos terapéuticos. Pero hay una relación muy estrecha entre cultura y terapia. Son dos modos de respuesta al malestar en la cultura. Son parches. Sin embargo pienso que no debemos jugar demasiado con el término *terapia*. Como es un significante, si hablamos el tiempo suficiente le podemos dar el sentido que queramos. Podemos considerar que incluso el atravesamiento del fantasma es terapéutico. ¿Por qué no? Pero creo que tiene todo su interés conservarle a este término su valor en la opinión común. *Terapia* es un significante del que hay que constatar su éxito en nuestra civilización. Es un significante que prosperó y que entra en múltiples componentes. Hay así terapias de diferentes tipos cuya popularidad es en general transitoria, pero que podemos situar de todos modos en relación con una cierta transformación y agotamiento de la medicina. Esas terapias ocupan el campo que deja libre la progresiva disolución de la medicina en la ciencia. Lo que evidentemente nos ocupa es la teoría de la terapia psi. Existe por supuesto la quimioterapia, pero lo que nos interesa no pasa a nivel de la sinapsis.

También podemos decir que hay polos esenciales de esta terapia, de un lado la gimnasia y del otro la asistencia. Digo la gimnasia porque podemos hacer entrar en la psicoterapia prácticas que apuntan a operar directamente sobre el cuerpo y que invitan al sujeto a gritar, a saltar, al movimiento o al reposo. En resumen, prácticas que invitan a operar dinámicamente –siendo el reposo uno de los modos de este movimiento–. Lo importante para señalar es que esto se hace bajo las órdenes de alguien. No podemos extraer de esas terapias gimnásticas la función de aquel que invita al sujeto enfermo. Por otro lado, hay virtudes que se le otorgan a la asistencia, a la ayuda generosa, a la escucha. La Iglesia misma se distinguió durante un cierto tiempo por el ejercicio psicoterapéutico, en esa vertiente. Es una amplia gama. Entre gimnasia y asistencia, hay una enorme gama y se trata de situar allí el punto de inflexión. Hay una concepción de la

terapia que es realista, que parte de lo que existe, de lo que vemos, y esa concepción no creo exagerar si digo que es la de Lacan. Quiero decir que nunca militó por la extensión de este término, que nunca habló de una terapia suprema en el análisis. Nunca pensó que el final del análisis daría una terapéutica especial, aunque se plantee la cuestión de cómo medir los supuestos efectos benéficos en el final de un análisis.

Nosotros distinguimos cuidadosamente –ocurre lo mismo con nuestros amigos italianos– el psicoanálisis de la psicoterapia. Lo que se ve a partir del título de este coloquio, los efectos terapéuticos, dice exactamente que situamos lo terapéutico a nivel del efecto –lo que quiere decir que lo terapéutico no está situado por nosotros a nivel de la causa, y especialmente no a nivel de la causa final–. No es lo que se trata de obtener. Por eso, siempre en el título de este coloquio, el psicoanálisis es calificado como una experiencia y no como una cura. Hay efectos terapéuticos de la experiencia analítica, y en este sentido podemos calificarla de cura, pero cada vez que lo hacemos, parcializamos el campo del psicoanálisis. Cuando Lacan mismo habla de dirección de la cura, se trata, de una manera totalmente explícita, de una parcialización del campo de la experiencia analítica.

La cuestión es saber en qué medida la causa freudiana tiene efectos terapéuticos. Quiero decir efectos terapéuticos sobre el paciente, porque la Causa Freudiana como institución tiene efectos terapéuticos evidentes sobre los analistas. Se han observado, de forma bastante rápida, una sedación de los síntomas más rechazados, representados por el medio analítico lacaniano luego de la disolución. Pero aquí no se trata de eso. Lo que proponía en Milán –se trataba de señalar un punto del que daban testimonio diferentes exposiciones– es que puede darse una respuesta inequívoca: sí, el efecto terapéutico existe en el psicoanálisis. Es la buena noticia. En general para un analizante –digo en general porque hay gente de mala voluntad– y para el analista es indudable. Vayamos hasta el fondo: este efecto terapéutico, llegado el caso, es espectacular. Es evidente cuando un sujeto llega al análisis en un estado que podemos calificar de urgencia.

La urgencia es un modo de entrada en la experiencia analítica. O bien es un modo que puede provocar la experiencia analítica misma. La urgencia existe, tenemos el testimonio de los sujetos que lo demuestran por el hecho que se presentan a la experiencia analítica. Es una urgencia que podemos llamar subjetiva, porque no podemos implicar allí una deficiencia física. Incluso si está motivada por un abandono del entorno del sujeto, él la retoma como su cuestión de urgencia. Por supuesto, todas las entradas en análisis no se hacen de ese modo. Pueden hacerse con el modo de un “vengo a ver lo que le parece a usted”. Solo que tal vez la urgencia aparezca luego. Cuando estamos frente a casos de urgencia subjetiva, puede aparecer, de una manera totalmente evidente, que la entrada misma del sujeto en el discurso analítico –en tanto se pueda calificar su encuentro con el psicoanalista como entrada en el discurso analítico– produce un efecto terapéutico. Se constata un apaciguamiento de los estados de pánico, sedaciones espectaculares de la angustia y también postergaciones de pasajes al acto. Hay en esto materia para un inventario, un balance que podría examinarse acerca de los efectos terapéuticos inmediatos de la entrada en análisis.

Me proponía en ese coloquio dar un resumen de este efecto terapéutico inmediato. Me inquietaba un poco el caso cuando estaba en Milán, pero ahora estoy más tranquilo. Se trata de alguien que llega y que podemos llamar suicida porque se presenta en el borde de este acto y teniendo vocación para ello. Hay una efecto terapéutico inmediato de la experiencia analítica, si constatan una semana más tarde que ese mismo paciente que estaba a punto de renunciar a la existencia, discute el precio de las sesiones. Hay que ver allí la rapidez de las cosas. Habría que saber dar cuenta de eso. ¿Cómo conducir al suicida a poner de entrada ese *primun vivere* en evidencia? Podemos preguntarnos cuánto tiempo dura. Nos veríamos llevados a una respuesta comodín. A la pregunta cuál es el agente terapéutico en la experiencia analítica, la respuesta obligada sería decir que es la transferencia. Pero justamente, es totalmente insuficiente abordar las cosas así. Me parece que tratarla como agente terapéutico degrada la transferencia. Creo que el justo lugar de la transferencia no es la farmacia del psicoanálisis. Seguramente hay cosas en la farmacia del psicoanálisis, pero no creo que la transferencia, en su forma desarrollada, en su forma consecuente, pertenezca a ella.

De todos modos debemos constatar que esta evidencia terapéutica inmediata contrasta con lo absolutamente problemático que tiene el efecto terapéutico considerado a lo largo del análisis. Percibimos la relatividad de este efecto terapéutico inmediato, vemos que es relativo a cada uno. Es diferente desde el momento en que abordamos el problema al largo plazo. La cuestión culmina en cómo curar las estructuras. ¿Tiene algún sentido curar las estructuras? Entendamos lo que esto puede querer decir. ¿Tenemos la ambición de que con el tratamiento de las psicosis el sujeto deje de ser psicótico? Lo mismo para las neurosis y las perversiones. Estamos allí en un nivel muy diferente del efecto terapéutico inmediato. Habrá que interrogarse sobre ello.

Hemos debatido mucho en Milán acerca del sufrimiento. Nuestros amigos italianos tienen incluso una recopilación de textos sobre el sufrimiento. Tiene todo su valor que se ocupen de esto, desde el momento en que casi todos han sido educados bajo el peso de un significante imaginario especialmente reiterado, que ustedes también conocen, y que representa precisamente un cuerpo sufriente. Ese cuerpo sufriente, según las épocas del arte, ha sido representado más o menos sufriente, dominando más o menos este sufrimiento. Este cuerpo sufriente es un significante de la religión que ha sido manipulado con sus supuestos efectos terapéuticos al menos sobre el alma. Proponen una relación con el cuerpo sufriente como terapia para el alma y por supuesto, con lo que representa simbólicamente. El sufrimiento no es un mal acceso a la cuestión de la terapéutica. Incluso es el buen acceso, mejor que el de la enfermedad. Esta cuestión solo es interesante cuando, en primer lugar, nos desembarazamos de las discusiones académicas sobre la enfermedad. Cuando se habla de enfermedad, inmediatamente está implicada la norma en relación con la cual se presentaría como tal, puede situarse como tal. Por lo tanto, se instala la sospecha de que deberíamos tratar las cosas por el lado de la medicina. Las personas que se interesan en el psicoanálisis lo hacen precisamente en la medida en que no es la medicina. El sufrimiento nos da por lo tanto un mejor acceso a la cuestión de la terapéutica que la enfermedad.

Se trata de un sufrimiento al que el analista debe tomarle la palabra en la experiencia analítica. No hacemos un alegato del sufrimiento. No pensamos de ningún modo que hay un sujeto supuesto sufrir. En el discurso analítico no se sospecha de la autenticidad del sufrimiento. Así ubican los médicos a los enfermos imaginarios –imaginarios según su conveniencia–. Eso es lo que funda, por ejemplo, a los sujetos histéricos. Hacen de ellos sujetos supuestos sufrir. Esto desaparece en el discurso analítico. Admitimos que hay un sufrimiento neurótico, sin ello no vale la pena ser analista. La cuestión es saber qué hacemos con él, y a qué nivel lo tomamos. Nada de lo que articuló Lacan va a disminuir esa dimensión. No se trata solo del paciente. Si bien el paciente es exactamente eso. Podemos llegar a hablar incluso del sujeto sufriente. Lacan lo hizo y un poco después habló del *uno que sufre*. Le damos lugar a este sufrimiento, e incluso al sujeto que deriva de ello, pero planteando que para nosotros ese sujeto sufriente se constituye en la demanda. Esto ya es una diferencia con la medicina. Es una invitación a situar el efecto terapéutico en el eje de la demanda. Esta demanda, en tanto que es la de uno que sufre –son los términos de Lacan en “Televisión”–, podemos decir que es la queja, la demanda como queja.

Es un lindo término *queja*. No he hablado de él en Milán porque no tenía a mano el Littré. Pero a mi vuelta a París, fui a ver este término. Está ilustrado por un precioso dístico de La Fontaine: “Por alguna desesperación que alcance al alma/ El dolor es siempre menos fuerte que la queja”. Es precioso porque insiste sobre una disyunción entre queja y dolor, que no es del orden del más y del menos como lo implica La Fontaine, sino una disyunción que Lacan lamenta que esté ausente de la confianza que tiene la filosofía fenomenológica en la expresión del dolor. Hay un término que puede sustituirse, en esta dimensión, al término *paciente*, es el término *quejoso* –el sujeto quejoso–. Fui a ver en el Littré para darme cuenta de la relación que podía haber entre la queja y el quejoso, pues el quejoso introduce algo más, que toma sentido en el aquel que va a presentar su queja (1) a la justicia. Diciendo simplemente el *sujeto quejoso*, tenemos los dos valores. En inglés también, porque *the plaintiff* es el denunciante, el que presenta su denuncia a la justicia. Esto es lo que agrega la experiencia analítica a la queja, porque le da alguien ante el cual quejarse. No está muy lejos de la expresión alguien ante el cual quejarse, es decir alguien con quien uno puede agarrárselas. En este sentido, el paciente en psicoanálisis siempre es un quejoso. Esto no les ahorra nada a los médicos. Sabemos que lo que hoy hace temblar a los médicos americanos es la justicia. Los juicios contra los médicos se han multiplicado en Estados Unidos, y sabemos que con un pequeño desplazamiento de tiempo el temblor llegará a Francia. Los ataques contra los médicos y su defensa son una fuente de dividendos considerable para los abogados. A partir del momento en que se trata de terapéutica, la transformación de quejoso en denunciante está siempre en el horizonte. Esto hace del analista el Otro de la queja.

Ya La Fontaine está mucho más avanzado por la sospecha que hace recaer sobre la expresión del dolor. Más que el autor al que Lacan hace referencia en la página 355 de los *Escritos*. No lo nombra, lo llama “un filósofo coronado recientemente con todos los honores facultativos”. Puedo decirles su nombre, no lo considero una confidencia de

Lacan, sino simplemente por el hecho de haber estado yo mismo en la actualidad de esos años 66. Es Michel Henry, un filósofo cuya voluminosa obra fue efectivamente coronada y celebrada, incluso por Jean Hyppolite, como los albores de una nueva filosofía. Era una tentativa –completamente fútil– de un ex compañero de Lacan, de prometer en el momento en que el estructuralismo tomaba vuelo que estaba asomando una maravilla en la filosofía. Hay que confesar que hizo ¡plaf!, porque creo que Michel Henry luego escribió una novela y dejó por lo tanto la filosofía.

Pero no se trata aquí de ese señor, sino de una de sus frases que Lacan cita: “La verdad del dolor, es el dolor mismo”. Lo que tenemos que decir del efecto terapéutico puede muy bien provenir de allí, es decir que esta frase enuncia una contraverdad. El psicoanálisis solo tiene una función contraria. La verdad del dolor no es el dolor mismo. Hay que comprender que esto no arroja ninguna sospecha sobre el hecho de que hay un sufrimiento neurótico. Pero este sufrimiento no implica que la verdad del dolor sea el dolor mismo. Nada más que recurrir al analista lo implica. Si tratamos de situar el efecto terapéutico en la experiencia, nos vemos reducidos, hay que confesarlo, a “esto no marcha”, o “va de mal en peor” por parte del paciente. Es un índice extremadamente variable. Hay personas para las que varía día por día. Otras tiene curvas más amplias, pero debemos constatar ante todo la variabilidad en esas declaraciones. Por lo tanto, no es eso lo que nos da un soporte.

Magia y sugestión

Podríamos partir del otro lado, del testimonio del analista. En cada giro de la experiencia, se le plantea al psicoanalista una pregunta concreta: saber si hay que sacrificar el psicoanálisis por la terapia. Es una constatación: el efecto terapéutico va a contrapelo del camino del análisis. Por una razón muy simple, si, como Lacan, admitimos que el pivote del efecto terapéutico es la sugestión –en tanto es vehiculada en el lenguaje–, la terapéutica pone en cuestión a la ética. Es justamente la terapéutica que no hay. Esto permite situar, simplemente, el deseo del analista, el deseo aferente a la posición del analista y que no debe impedir ver que este efecto se produce por excelencia a nivel del principio de placer. El efecto terapéutico no es nada más que el restablecimiento de la homeostasis.

La cuestión toma toda su fuerza cuando percibimos que el descubrimiento del inconsciente hecho por Freud fue usado en el sentido de la sugestión y precisamente con la preocupación terapéutica. Podemos decir que toda la técnica elaborada por los postfreudianos ortodoxos se resume en la empresa de curar al paciente con el significativo amo. Es un hecho, guste o no: el amo es terapeuta. Hay que preguntarse hasta dónde podemos curar con el significativo amo, pero constatamos sin embargo las maravillas terapéuticas en tiempos de guerra. Es seguro para las neurosis. Está documentado. Desde el momento en que en alguna parte no hay nada que discutir, que hay una certeza que

opera en lo real, se obtiene un efecto terapéutico, un efecto de estar mejor en la neurosis. Podría precisarse este efecto del significante amo sobre neurosis diferentes. Sobre la histérica, tiene un efecto que no va exactamente en el sentido de la homeostasis. Sobre el obsesivo, el efecto terapéutico es ante todo un efecto de histerización. Podríamos admitir un efecto terapéutico del significante amo también sobre la fobia, pero no voy a tomarlo.

No tenemos que confinar este efecto terapéutico solamente a las terapias actuales y a la experiencia analítica. Sabemos que hay prácticas terapéuticas que obtienen un retorno a la homeostasis en los pacientes, y que están totalmente fuera de nuestro marco de pensamiento. Es lo que situó Lacan dándole un lugar estructuralista a la magia. Antes de arribar a la cuatripartición de los cuatro discursos, de la histeria, del universitario, del amo y del analista, Lacan hizo otra que fue menos operatoria y que concluye en los *Escritos* con el texto “La ciencia y la verdad”. Este último escrito expone la cuatripartición de la magia, de la religión, de la ciencia y del análisis.

Pueden pensar que la magia no tiene lugar de interés en la experiencia analítica. Por el contrario, la magia trata sobre el efecto terapéutico a partir de la sugestión. Trata acerca de un embrague, que aparece como directo, del significante con el significante. Este lugar otorgado a la magia no permite sospechar del racionalismo de Lacan. Por el contrario, es un esfuerzo para poner en su lugar esos efectos constatables. Decir que se trata de cultura primitiva no le quita nada a esos efectos que son constatables, y que lo son también en nosotros. Simplemente en esas culturas están sedimentados y tradicionalizados. El racionalismo de Lacan no debe juzgarse con la vara de algunos profesionales del racionalismo. Esas pequeñas células anticlericales, por ejemplo, que han durado todavía un poquito después de su época. Cuando estaba en el Liceo, había un pequeño periódico que se llamaba *La Calotte*, y que apuntaba a demostrar la ineficacia de la religión con ejemplos del tipo: “un autobús de peregrinos de vuelta de Lourdes cae por un barranco”. Todo eso terminó pero de todos modos hay otras pequeñas células de ese tipo, que están un poco enquistadas.

Hay una publicación que se llama *Razón presente*, es una revista. Leí el último número, con el que no me siento cómodo en absoluto. Les es muy difícil estar en el presente, y para tratar de estarlo un poco más, arremeten contra Lacan explicando que robó de otra parte su estadio del espejo. El señor Zazo es quien se dedica a ello. Algunos de ustedes lo conoce como psicólogo. No estudia otra cosa desde los años 70: la imagen especular. Por supuesto que Lacan está allí por algo. Este señor tiene la necesidad de señalar que Lacan habría tomado el estadio del espejo de Henri Wallon, quien lo habría tomado de Darwin. Darwin escribe en algún lugar una frase sobre este hecho situándolo a la edad de siete meses, cuando constata que su hijo asocia su nombre y su imagen en el espejo haciendo un ¡ah!. El señor Zazo explica también que Darwin se equivocó – también arremete contra Darwin– y que solo él, que arribó a ello con estudios donde, desde 1948, pone a niños pequeños delante del espejo, pudo verificar que recién a los diecisiete meses podemos hablar verdaderamente de un reconocimiento. Ve un indicio de que Lacan lo ha leído en el hecho de que sitúe el estadio del espejo entre los seis y los dieciocho meses. Este artículo no carece de interés, porque incita a retomar las fuentes

de un modo menos malintencionado que el del señor Zazo. Si Lacan hubiera plagiado a Wallon, no se entendería que este lo haya publicado y haya sido uno de sus raros defensores en el medio psiquiátrico. Vemos con qué se divierten nuestros racionalistas, no reconociendo el profundo racionalismo de Lacan, que es completamente diferente de ese espíritu sectario. Si la razón solo consiste en descalificar efectos constatables con el pretexto de que son irracionales, entonces es un racionalismo un tanto superficial.

En este punto Lacan parte, siguiendo a Lévi-Strauss, de la constatación de que el chamanismo funciona. Quiere decir que hay allí efectos terapéuticos que se realizan a satisfacción del sujeto. ¿Y qué otro criterio tenemos sino esta satisfacción de los sujetos? En la estructura no podemos más que describir este efecto, y Lacan lo hace a partir de dos polos. Por una parte, el llamado que hace el chaman, el llamado de encantamiento que hace a algo que se sitúa en otro polo, en la naturaleza. Se espera a partir de ese llamado poner en movimiento a la naturaleza, a algo que es del orden de lo natural. Por lo tanto, se trata de una fe en el significante del encantamiento. Por otra parte, lo que se supone que responde son algunos significantes en la naturaleza que Lacan enumera, el trueno, la lluvia, y otros milagros. Hay por lo tanto un llamado al significante natural a partir del significante del encantamiento sin otra mediación.

Evidentemente, hay un saber en la cuestión, del que no sabemos nada, está implícito en la operación. En este sentido, podemos decir que hay un saber supuesto y que queda así definitivamente. Es lo que hace la diferencia entre la tradición y la transmisión. La transmisión es la idea de un saber que no estaría velado, la idea de su completa explicitación. Pero en la tradición chamánica se transpasan siempre el saber supuesto y nunca el saber explícito. Es necesario constatar que también hay una tradición psicoanalítica y que incluso ha habido un esfuerzo de los psicoanalistas para constituir la, para velar de este modo el saber. No solo para velársela a los otros con los institutos y sus murallas, sino para ellos mismos. Todo lo que es del orden de la transmisión es una pérdida para los efectos de sugestión. Lo hemos visto en el nacimiento mismo de nuestra Sección Clínica, vimos a brujos de la época contra la función de transmisión que quería tener la Sección Clínica. Es decir que el movimiento de la tradición se mantiene, se busca en el psicoanálisis. Hay siempre un llamado a eso. Si queremos escribir esta página de Lacan en “La ciencia y la verdad”, escribámosla así. El significante del encantamiento moviliza de manera directa el significante natural: Se → Sn.

Pero lo que Lacan señala sobre la situación del brujo mismo tiene para nosotros todo su valor. Lacan dice que forma parte en carne y hueso de la naturaleza. ¿Qué quiere decir? Esta operación supone que el sanador mismo aporta su cuerpo, demuestra sobre sí mismo la movilización de la metáfora que se opera a ese nivel y, de ese modo, su cuerpo sirve de soporte a la operación. Es una estructura muy persistente. La vemos en las historias ejemplares de la medicina, en los mitos médicos donde se nos muestra al médico pagando con su persona. Piensen en Flemming, que inventó la penicilina. Se pasa de manera obligada por la inoculación de la invención al inventor. Es su manera de demostrar cómo él mismo sirve de soporte a la operación terapéutica.

Hay algo de este orden en el psicoanálisis. Hay muchas buenas razones para que el

psicoanalista esté psicoanalizado, pero la más importante de esas razones es la de que haya pagado también él con su persona. Dicho esto, de ningún modo es aconsejable imitar el sufrimiento del Otro. El psicoanalista se hace responsable del sufrimiento pero no imitándolo. Lo hace sin pantomima y sin encantamiento. Para dar una idea haciendo un cortocircuito, diría que se responsabiliza como objeto *a*, que es un modo operatorio del sufrimiento en la experiencia analítica.

La magia de la sugestión es que el sujeto es atrapado por el significante del encantamiento y se recorta en el significante natural que le traza el sanador. Eso supone siempre que el sanador ponga algo de sí. La magia pertenece al discurso del amo, es la conclusión de Lacan. En cualquier mínimo mandato hay sugestión. Decirle algo a alguien y que ese alguien lo haga es de ese orden.

La cuatripartición, en el final de los *Escritos*, es algo que prepara la gran cuatripartición de los discursos, pero el discurso del amo ya está presente en lo que dice Lacan acerca de la magia. En todo caso, dice algo importante sobre la ciencia, dice que allí donde hay referencia a la ciencia, donde hay campo de la ciencia, no hay intersección con el sujeto corporal. Cuando escribe esto, tiene la idea de que no hay en el psicoanálisis intersección con el soporte corporal, que se abstiene de esa intersección. Lo que llamamos *la neutralidad benévola* es al menos una indicación para el analista que no hace de sanador, que no hay que ofrecer el soporte corporal requerido para el desarrollo de la operación a nivel de la sugestión. Esta intersección la encuentran incluso en la gimnasia. Cuando el tipo les dice cómo saltar, salta un poquito él mismo. No demasiado, solo un poco. Lacan llega a decir: “Ustedes los psicoanalistas, sujetos de la ciencia psicoanalítica”. ¿Ejercer el psicoanálisis es eliminar completamente la relación corporal? Hay una pregunta que se nos plantea en relación con la presencia necesaria del analista. Cuando Lacan identifica la posición del analista a la posición del objeto *a*, da allí el residuo del soporte corporal, soporte corporal residual en la experiencia analítica que tiene además la propiedad de situarse fuera del campo imaginario. Y es lo que constituye la diferencia del psicoanálisis con la ciencia.

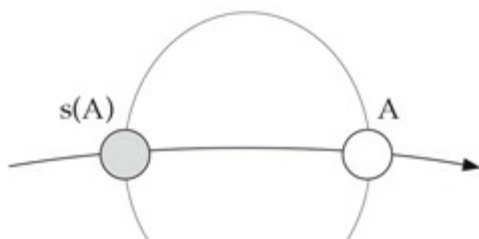
Responde a nuestras reprensiones

En el pasaje sobre el efecto terapéutico, Lacan tiene una frase donde podrán ver, luego del recorrido que hicimos este año, lo que tiene de sorprendente en su brevedad. Para calificar esta operación dice: “La Cosa en cuanto que habla, responde a nuestras reprensiones”. Lo que sitúa muy bien aquello que nos está prohibido en el psicoanálisis y lo que cuestiona a fondo el efecto terapéutico del psicoanálisis. El efecto terapéutico esperado sería que el goce de la Cosa pudiera responder a la demanda que se le hace –y también al reproche– y precisamente obedecer. Pero lo que para nosotros no está dado es que la Cosa pueda hablar. ¿Podemos plantear a la vez que la verdad habla y que la Cosa habla? Si captan este punto, verán por qué debemos diferenciar el efecto y el

producto. Es la base de los cuatro discursos: debemos distinguir el efecto de verdad y el producto que es el objeto a . La verdad habla, y esperamos que obedezca al significante, porque es un efecto de significante. Pero lo que no es tan seguro para nosotros es que la Cosa misma hable. No podemos contar con ello, y por eso ubicamos nuestra a como un producto y no como un efecto del significante. En este sentido, vemos que hay en la magia algo más que el embrague directo del significante sobre el significante. Hay una dirección directa a la Cosa. Esto puede ayudarnos a captar la maniobra del sujeto histérico.

No hay que creer que el sujeto histérico se acomoda a su posición en el discurso analítico. Esencialmente resiste. Su resistencia es que se rebela contra el analista. ¿De qué da testimonio? Testimonia de una necesidad de intersección con el soporte corporal. Tenemos una idea con lo que groseramente se llama *somatización*. El sujeto barrado viene al cuerpo y se manifiesta en el cuerpo. Comprendemos que para el sujeto histérico o histerizado, el análisis sea una ocasión para dirigir sus reprensiones a la Cosa. Para ese sujeto, el psicoanalista es la Cosa en cuanto que habla. De allí sus reprensiones. La reprensión es otro nombre de la demanda, en sentido propio, es una figura de la retórica por medio de la cual se le dirigen reproches a alguien. Queda el hecho de que la histérica se aferra al amo, y conviene que el analista no se identifique a la posición del amo que sin embargo ocupa. Pero no basta. Es cierto que el sujeto histérico se dirige al amo, pero en tanto que es capaz de dominar la Cosa. A partir del momento en que el analista no se identifica al amo sino que permanece en el lugar del amo –arriba a la izquierda en los esquemas de Lacan– la histérica también se dirige a la Cosa para que responda a sus reprensiones.

Debemos admitir que el sujeto histérico es quien alimenta las prácticas de magia. Lo que no quiere decir que la histérica tenga un pensamiento mágico. Eso es del orden de la proyección –como lo señala Lacan– proyección que hace el analista mismo. La histérica, por el contrario, pone en evidencia el sujeto de la ciencia, porque ese sujeto demuestra su separación de la naturaleza. Por eso Lacan escribe del mismo modo el sujeto de la ciencia y el sujeto histérico, $\$$. Pero, al mismo tiempo, este sujeto histérico va contra el sujeto de la ciencia por su búsqueda del soporte corporal, quiere tocar, ver. Estamos allí un poco lejos del efecto terapéutico que sería que la Cosa entrara en el principio del placer, pero eso no está a la vuelta de la esquina. Nos queda entonces: *anda bien o mal*, debemos desembarazarnos rápidamente de eso porque no es nada más que un significado. Si lo situamos en el Grafo de Lacan, no vacilemos en ubicar el efecto terapéutico aquí, en $s(A)$:

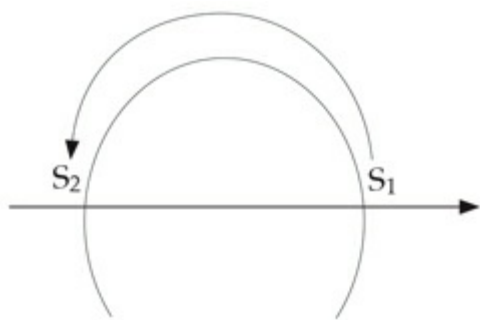


Tenemos el efecto terapéutico en el punto que llamamos *significado del Otro* o *al Otro*, en la vía de retorno hacia la posición en A del analista. No podemos situarlo en otra parte. Solo podemos hacer de él un efecto semántico en la medida en que no podemos soñar que la Cosa entre en el principio del placer. Después de todo, así lo ubica todo el mundo en el orden psicoterapéutico, se termina diciendo que anda bien. Tiene una gran ventaja situar así el efecto terapéutico, lo ubica en el lugar en el que debe estar, en el lugar mismo del síntoma como mensaje invertido al Otro. Desde allí retorna como queja o como reprensión.

Lo satisfactorio de ubicar el efecto terapéutico como efecto semántico es que se trata del lugar donde hay que situar primero el sujeto supuesto saber –que pertenece a otro estrato de la enseñanza de Lacan–. El sujeto supuesto saber es también un efecto de significación. Ese es el efecto terapéutico inmediato del psicoanálisis. Simplemente la apertura del espacio de la queja o, llegado el caso, la apertura de la reivindicación pero con el *ir mejor* en el horizonte. La cuestión es que este efecto de significación que es el sujeto supuesto saber en el análisis está hecho para ocupar provisoriamente el lugar que se revelará –se trata de revelación– ser el del objeto *a*.

Lacan articuló lo mismo en su Grafo. Cuando nos explica, en su *Proposición de octubre del 67*, que el sujeto supuesto saber ocupa el lugar del referente esencial de la operación analítica, ese modo operatorio de la Cosa que es el objeto *a*, no hace sino concentrar lo que ya está implicado por su Grafo. Si hay un cortocircuito del efecto terapéutico que se ubica a ese nivel, el camino completo descansa en el largo circuito que conduce al mismo punto, después de un pasaje abreviado por Lacan con la letra *a*, y que pone precisamente en juego el fantasma –pone en juego a diferentes niveles, a nivel de la pulsión y a nivel del fantasma, el objeto *a*–.

Por lo tanto, en el primer nivel, el efecto terapéutico es el efecto semántico. Pero la cuestión es saber si puede ser otra cosa, si puede retornar sobre el síntoma en un cortocircuito más amplio que el circuito de la sugestión. Allí nos vemos forzados, aunque Lacan no haya arribado inmediatamente. La cuestión es que todo en el síntoma no proviene del efecto semántico que conlleva. El síntoma no es solo el mensaje invertido del Otro. Es el punto de partida de Lacan en el Informe de Roma y era el fundamento de su optimismo psicoanalítico. No puede llamarse de otro modo este texto. Es el texto de un optimismo para el cual el síntoma es ante todo un efecto de verdad que se debe a la cadena significante. Pero el problema es que el síntoma, tal como Freud lo descubrió en la práctica analítica y luego Lacan, no es solo un efecto de verdad, hay un goce tomado en el síntoma, hay algo más que debe tomarse en cuenta, hay producto, y no responde a las mismas leyes que el efecto. Estructuralmente es diferente. Por eso no decimos el producto terapéutico del análisis, sino el efecto.



Si sigo este hilo, me da algo con que precisar lo que es auténtico en el efecto terapéutico y que se sostiene precisamente de la elaboración de saber que responde al síntoma. El síntoma es algo de lo que el sujeto da testimonio como una suerte de opacidad. En este sentido, existe fundamentalmente con el modo de la intrusión. Es muy evidente en el obsesivo con sus intrusiones de pensamientos, sus adherencias, sus adhesividades que el analista no tiene que validar. Si es patente en el obsesivo, es más disimulado porque es más evidente en la histeria. En la histeria el sujeto mismo es el intruso, está desplazado. Y por eso ese sujeto tiene como vocación hacer su agujero en el Otro.

El síntoma entonces es lo que cojea. Hay que recordar allí el axioma de Lacan: “Solo hay causa de lo que cojea”. Podemos hablar verdaderamente de efecto cuando hay una discontinuidad entre la causa y el efecto. La otra manera de decirlo es que solo hay causa del síntoma. Esto nos permite, de entrada, dar una fórmula a esas urgencias subjetivas que evocaba al comienzo. Para el sujeto siempre se deben a la aparición de la falla de un saber, y es lo que hace efecto de verdad. Incluso podemos decir que es lo que se trata de verificar en la entrevista preliminar.

También la psicosis puede allí guiarnos, tenemos también una falla en el saber que suponemos se remite a un significante completamente especial por sus consecuencias estragantes. Allí la falta de saber tiene efecto de real, porque el sujeto se encuentra en presencia de la Cosa en cuanto que habla. Y él es quien no responde a sus reprensiones, porque tiene un pequeño giro en más. Eso nos muestra lo que es esta falla del saber. Podemos situar allí como terapéutica la empresa analítica, en tanto que el análisis apunta a elaborar el saber nuevo que responda a esta falla del saber, es decir al efecto de verdad que se desprende de esta falla: la empresa de disolver la opacidad subjetiva.

Lo que sella la entrada en análisis es que se coloque en el lugar del efecto de verdad, el sujeto supuesto saber. Es un taponamiento. En este sentido, la demanda motivada por el síntoma, es decir la demanda de uno que sufre, es una demanda de ser curado de la verdad. Por eso me arriesgaría incluso a decir que si no se llega a curar la psicosis, es porque el sujeto no está enfermo. Es lo que implicaba Lacan. El sujeto no está enfermo, pero lo estuvo, porque la tesis de Freud mismo es que el delirio es terapéutico, es una terapia. Es importante. Luego de ese retorno que hace la verdad en lo real, hay cierta sedación por el delirio –la famosa estabilización de la metáfora delirante–. El delirio es, a justo título, un saber. He llegado a decir en Milán que el presidente Schreber era el único

de los cinco casos de Freud que se curó verdaderamente, el único que no pasó por Freud.

Existe este aspecto del psicoanálisis que no podemos descuidar y que es que el sujeto demanda ser curado de la verdad que hace síntoma. Pide que se lo ayude a adormecer el síntoma. Llegado el caso, el sujeto viene al análisis para dormir mejor. Según Montesquieu, esa era la función de la filosofía. Saben lo que le decía a la Señora del Chatelet: “Usted no duerme para hacer filosofía, mientras que debería aprender filosofía para dormir”. Es un ideal.

Decir que esperamos del saber la sedación del síntoma justificaría que, en un estado más elevado, pusieramos el significante del saber en el lugar de lo que de entrada se escribió como efecto semántico. Es tan verdadero que figura en esa posición en los cuatro discursos de Lacan. En los cuatro lugares, el saber está en el lugar del efecto de verdad. Es esta operación la que demuestro aquí pero con otra articulación significativa de Lacan. A partir del bien decir, se produce el estar mejor.

Podemos decir que se mide mejor el efecto terapéutico cuando el sujeto interrumpe su análisis. No cuando lo termina sino cuando lo interrumpe. De este modo les significa que tiene su dosis de saber capaz de adormecer la verdad. En este sentido, sale de la clínica psicoanalítica, si esta clínica es lo real como imposible de soportar. El efecto terapéutico es simplemente poner al sujeto a la medida de soportar lo real. Pero hay que ver según qué modo. El modo habitual de soportar lo real es la impotencia, ese efecto es lo contrario de lo deseable en un análisis. Lacan nos da la fórmula de lo que es deseable en un análisis, pasar de la impotencia a lo imposible. Un análisis que se interrumpe es exactamente el punto en que se pasa del imposible de soportar lo real a la impotencia. Quiero decir que se sale en el fantasma, en tanto que es por excelencia lo que está sostenido por la impotencia. Hasta ahora no era una cuestión de fantasma en el asunto del efecto terapéutico. Por la sencilla razón que, al contrario del síntoma, no es objeto de la queja. El fantasma pertenece a la terapia espontánea del sujeto, tiene por excelencia una función anticlínica. Por su función pone al sujeto a la medida de soportar lo real.

Pero de todos modos hay una apuesta del psicoanálisis que está más allá del efecto terapéutico. No quiere decir que este efecto no tenga que producirse como derivación de la operación analítica. Pero si tomamos este efecto terapéutico por su definición, la apuesta del psicoanálisis es hacer entrar el goce en el principio del placer. Esta apuesta está a nivel de lo que Freud llamó la castración para decir que era incurable. Hay un modo de curación que no es terapéutico y que consiste en volverse incurable. Eso prometía Lacan al final del análisis.

La próxima vez, voy a proseguir sobre esta diferencia entre el sujeto y el paciente.

13 de abril de 1983

-
1. En francés *porter plainte* es presentar una denuncia, una querella.

XIX

El sujeto y el paciente

La última vez hice alusión al matema que se dejó de lado del Grafo de Lacan, $s(A)$, y cuya primera significación es *significado del Otro*. Me interesé en razón del efecto terapéutico, es decir $s(A)$ tomado y considerado como un cortocircuito sobre el síntoma –síntoma que hay que ubicar también en ese lugar–. En este sentido, el Grafo continúa siendo la mejor cartografía que tenemos. Si partimos del punto llamado *Otro*, tenemos dos maneras de abordar ese $s(A)$: en cortocircuito, directamente, o pasando por todo lo que se inscribe en el piso superior del Grafo. Por lo tanto, hay dos vías de acceso a esta posición de $s(A)$. Proponía situar el efecto terapéutico propiamente dicho como efecto de sugestión, es decir economizando el cortocircuito más amplio donde se desarrolla la operación analítica.

Voy a volver sobre este punto para desarrollarlo, porque también es desde ese punto de $s(A)$ que he partido para hablar de la psicosis en otro coloquio diferente del de Milán, que se desarrolló en España. Me doy cuenta que para mí es necesario que lo grabe aquí. No soy yo quien lo graba, se graba, pero me doy cuenta de que este curso para mí tiene valor de Otro, y que no está hecho hasta que no he hablado aquí. Voy a mostrar cómo utilizo también este punto, no simplemente para hablar del efecto terapéutico, sino de una estructura donde justamente este efecto terapéutico es muy problemático: la estructura psicótica.

El sujeto sufriente

Para llegar allí, y también para ligarlo con lo que planteé la última vez, debo darme algunos puntos de referencia ordenados, y que se refieran a lo me interesa sobre esta diferencia entre el sujeto y el paciente. Para abordar lo que se relaciona con $s(A)$, es necesario captar lo que hacemos cuando apuntamos al sujeto del significante en psicoanálisis. Cuando decimos *sujeto del significante*, apuntamos a un cierto modo de la particularidad, para no decir de la individualidad –modo que Lacan trajo en primer lugar como algo distinto de la función del yo–. Los postfreudianos, cuando constituyeron su

ortodoxia luego de la Segunda Guerra Mundial, imaginaban dirigirse esencialmente a esta función del yo. El primer esfuerzo de Lacan fue despegarnos de esta pseudoevidencia y enseñarnos a distinguir la particularidad de la que se trata en el análisis, lo que escribimos $\$$ como sujeto del significante –que terminó por escribir con esta barra pero que no era la escritura de comienzo–.

$$\begin{array}{c} m \diamond i(a) \\ \$ \diamond I(A) \\ (a) \end{array}$$

Con estas pequeñas escrituras tenemos la particularidad como imaginaria y como simbólica. Es claro que para Lacan hay una particularidad como real, y que esta, el objeto a , podemos ponerla en serie con esas dos primeras escrituras. La idea lacaniana del final del análisis, cuando Lacan hizo una construcción, es llegar hasta esta particularidad como real. Evidentemente hay todo un tramo de su enseñanza que invita a ir más allá del narcisismo en la operación analítica. Podríamos pensar –y así comienza la enseñanza de Lacan– que eso se refiere a ir más allá de la relación constitutiva del yo con su imagen especular –relación que está marcada de alteridad: la imagen especular del sujeto es otra imagen–. Lacan partió de allí. En este sentido, ir más allá del narcisismo es ir más allá de la relación que escribo $m \diamond i(a)$ e invitar al sujeto a abordar su verdadera naturaleza como sujeto del significante.

Si quieren una referencia histórica, es lo que podemos concluir del esquema que Lacan llamó con su inicial, el esquema L, que pueden encontrar con una forma más compleja en el texto sobre *La carta robada* y con una forma simplificada que es el esquema L de la “Cuestión preliminar...”. Por lo tanto, tenemos como primer tiempo el franqueamiento de la relación narcisista hacia el estatuto de la particularidad simbólica. Es seguro –y voy a mostrárselos en detalle– que en un segundo tiempo no es posible considerar como constituida por sí misma, como una célula originaria, esa relación narcisista. En el texto clásico del “Estadio del espejo”, es así: la relación narcisista aparece allí como lo que sostiene por sí misma, formando una célula inicial. Esto hace que lo que se expone en cursos –que no solo se hacen en París, sino en Madrid o Milán–, donde se trata de retomar solo “El estadio del espejo”, conduce a una doctrina sobre esta sustancia autónoma de esa relación imaginaria. Pero a partir de cierta fecha que puede ubicarse en la enseñanza de Lacan, esta relación imaginaria no es concebible sin una identificación que es propiamente simbólica, y que lo que le da su marco a esa relación narcisista es otra relación –una relación que voy a escribir así–:

$$\$ \diamond I(A)$$

Ya la he situado a $I(A)$ en este curso como un preliminar del S_1 de Lacan, del significante amo. Dicho esto, conservémosle por ahora su primera escritura, porque nos

permite ver que fue planeada por Lacan como simétrica de $i(a)$. Podemos decir que nos mostró el camino. Es algo indispensable para completar el “Estadio del espejo” como relación del yo con la imagen especular, y como determinación del yo a partir de la imagen especular que se plantea en un segundo tiempo, como sostenido y enmarcado por la relación del sujeto con el significante amo del Otro, significante amo que Lacan aborda muy próximo del texto de Freud a partir del rasgo unario, cuya expresión figura en la *Massenpsychologie*. El rasgo unario es fundamental en el ideal del yo. El $I(A)$ está allí como abreviatura del ideal del yo.

Hay una solidaridad entre estas dos fórmulas, y el problema del más allá del narcicismo, que era la consigna de Lacan, se complejiza a partir de esta puesta a punto con cierto más allá de lo simbólico. El más allá de lo imaginario se complejiza con cierto más allá de lo simbólico, y en este sentido adquiere su valor y su necesidad lógica el atravesamiento del fantasma en la enseñanza de Lacan como fórmula del final del análisis, que está estrictamente determinado por esta complejidad de la relación imaginaria. Este atravesamiento se refiere por completo a esta tercera fórmula que pongo en el tercer nivel:

$$\begin{array}{c} m \diamond i(a) \\ \$ \diamond I(A) \\ \$ \diamond a \end{array}$$

Es la fórmula de la relación del sujeto del significante, no ya con la imagen especular como elemento imaginario ni tampoco con ese elemento esencialmente simbólico que es $I(A)$, sino con el elemento definido como real que es el objeto a . Les doy con esto una suerte de cartografía que hace aparecer los tres modos de atravesamiento: el atravesamiento imaginario, el atravesamiento imaginario simbólico, es decir de la relación imaginaria complejizada con el sostén simbólico y el atravesamiento del fantasma. El fantasma está situado aquí como un modo de solidaridad entre el sujeto y su goce como real. Es ya un modo de descifrar el esquema lacaniano del discurso del analista, que no pone en juego ningún elemento imaginario. El rasgo estructural del discurso del analista es que ya no figura allí ninguna escritura de elementos imaginarios.

Se los doy como una pequeña tabla que nos ubica los tres modos de la particularidad en el análisis. La particularidad como $\$$ se especifica porque el sujeto allí pierde el equilibrio, la seguridad. Quiero decir que es el punto –que por otra parte puede abordarse tempranamente en la experiencia analítica– donde el sujeto tiene la sensación de no ser más nada. Desde el momento en que se experimenta la asociación libre que le ofrece el análisis, rápidamente tiene el presentimiento de que eso lo reduce a nada, que lo reduce a no ser más que función del significante. Hay experiencias que se detienen allí, es decir sujetos que se van llevándose simplemente como saber esencial ese sentimiento de no ser más nada. Por qué no, si les hace bien, si para ellos es terapéutico. Los alivia mucho. Hay algunas personas que se van con el sentimiento de que ya están muertas, a partir de

allí, se sienten irresistibles, piensan que ya no tienen nada que temer. Es una salida siempre abierta para el obsesivo.

Recientemente, he leído una teoría del análisis donde se veía que el sujeto dejó esta experiencia exactamente en esa posición. Considera que el error de Lacan es haber continuado hablando de la sexualidad que seguiría siendo siempre un asunto del viviente, mientras que el verdadero problema para el ser humano no es aprender a vivir con los demás, sino aprender a vivir con los muertos. Lo que puso a ese sujeto en una posición que le hace abordar la teoría del psicoanálisis con la pretensión de darle una lección a Lacan, en lo que este personaje se muestra completamente impar. Es una salida posible, pero no es lo que el análisis tiene para enseñarle al sujeto, según Lacan. No tiene que enseñarle que no es nada. Le enseña, por el contrario, que es algo, que es una particularidad positiva, y no esta negatividad de la particularidad que se inscribe \$.

Allí se aloja la cuestión de la diferencia entre el sujeto y el paciente. En efecto, hay una diferencia, y hay que situarla. La primera diferencia es que planteamos al sujeto \$ como totalmente feliz. El paciente, por el contrario, sufre. Eso es lo que lo define. Sin embargo, no podemos dar cuenta de este sufrimiento a nivel de \$. Nos vemos conducidos, en una cierta vertiente, a atribuir los sufrimientos del sujeto a su narcisismo. Es incluso lo que se trata de hacer hablando, por ejemplo, de heridas narcisistas. Con esto se implica que el sujeto es susceptible de sufrir como paciente a nivel propiamente imaginario especular. Entonces Lacan, con el mismo movimiento que lo condujo después de la guerra a distinguir el sujeto y el yo, diferencia el sujeto del significante y el paciente. Por supuesto, el sujeto, incluso barrado, también es un paciente –es el paciente del significante–. Pero a partir del momento en que se lo plantea como vehiculado por el significante, todo le es bueno. En ese puro nivel, solo se puede definir un funcionamiento, y de ese funcionamiento no se puede deducir nunca un sufrimiento. El sufrimiento aparece como un efecto aleatorio, o en todo caso, como totalmente imprevisible en relación con el cálculo del funcionamiento. Entonces, el efecto terapéutico, que se dirige a ese sufrimiento, aparece también como aleatorio. Por lo tanto, hay una simetría, del mismo modo que Lacan invita a pasar más allá del reino imaginario donde el sujeto se constituye como yo, invita al analista a reglarse, no sobre lo que es el paciente, sino sobre el sujeto del significante.

No hay que disimularse que una parte de la enseñanza de Lacan se lee así. Solo –y es allí que para mí es un progreso poner las cosas en claro sobre esta cuestión– no podemos reducir lo imaginario a lo especular. Hay allí un gran desplazamiento en la enseñanza de Lacan. Si decimos que se sufre siempre de su cuerpo, es decir de su cuerpo o de su alma –entendiendo el alma como la forma del cuerpo en su definición aristotélica y lacaniana–, y que se reduce el cuerpo a lo que es en la relación narcisista, situamos entonces al paciente a nivel del yo. Pero eso es erróneo. Es lo que plantea Lacan cuando dice que “el goce siempre es goce del cuerpo”. No quiere decir que el único goce es el goce especular, incluso si en los *Escritos*, cuando trae el término *goce*, lo hace a propósito de Schreber y de su goce especular, el goce de Schreber vestido de mujer contemplándose en el espejo.

Plantear que siempre el goce es del cuerpo vale incluso cuando está fuera del cuerpo,

es decir cuando es goce de esos elementos que caen del cuerpo, como el excremento, el seno, la mirada y la voz. Decir que esos elementos están fuera del cuerpo es decir que no se definen estrictamente sino a partir del cuerpo. Plantear que el goce es siempre del cuerpo introduce una definición aun mucho más amplia de lo imaginario que su definición especular, y a ese nivel debemos situar el sufrimiento, porque es lo que Freud descubrió a partir de la famosa reacción terapéutica negativa. Dice bien lo que quiere decir, que hay un goce del síntoma que toma la forma del *displacer*, es decir del sufrimiento. Sin embargo –y es la inversión en la enseñanza de Lacan–, no podemos situar al paciente más acá del sujeto, a nivel del yo. Estamos obligados a situarlo con su sufrimiento, situar el sujeto sufriente a nivel del objeto *a*.

Cuando estuve en Milán, llevé como tema “El sujeto no es el paciente”. Y luego, desarrollando la cosa, caí en algunas pequeñas dificultades. No hacía bien esta cartografía, vacilaba un poco. Me daba cuenta de que no podía pura y simplemente plantear que el sujeto del significante sobrepasa al paciente en la atención del analista. El paciente no sobrepasa al sujeto si entendemos *sujeto* como yo, pero sí lo sobrepasa si ubicamos al paciente en la tercera línea de mi esquema, como una cuestión que toca lo que abreviamos como fantasma fundamental.

Nos damos cuenta de por qué con el amo la cosa anda bien, siempre va bien. Por lo tanto, se trata de una terapéutica. Todo el mundo lo constata: cuando ya no anda bien con la efervescencia revolucionaria, se busca al militar. Con Napoleón la cosa anda bien, vuelve a ponerse en marcha. Lo vemos en la escritura misma de Lacan. Si el sujeto es capturado como sujeto del significante por la articulación S_1-S_2 , está tranquilo en su relación con *a*. Quiero decir que está desconectado de él, aliviado. Cuando hay un discurso capaz de aliviarlos de este objeto *a*, hay un estar mejor.

Es lo que muestra *la bolsa o la vida*, que es la fórmula que da una encarnación a esta alienación significativa que es terapéutica por sí misma. Cuando se alienan en el significante, su vida está aliviada de lo que hace a su bolsa, de aquello a lo que se aferran. Por eso el lunfardo de los ladrones es un lunfardo de situaciones perfectamente bien ubicado: *les roban*. (1) Es el efecto terapéutico mayor. Yo diría que todos los discursos que se dedican a sustraer la plusvalía, a ponerla a la izquierda –y cuando está a la izquierda, se constata que se dilapida a la velocidad *V* mayúscula–, tienen un efecto aliviador sobre el sujeto.

La escritura de Lacan del discurso del amo parece verificar, por lo tanto, el hecho de que allí estamos en una localización del paciente diferente de su identificación al Yo. Si queremos escribir en relación con eso lo que es el paciente, lo que es el sujeto sufriente, hace falta escribirlo de otra manera, hay que escribirlo $\frac{\$}{a}$. Me parece la fórmula más desarrollada del sujeto sufriente, del sujeto trabajado por la causa de su deseo.

Qué quiere decir eso

Luego de esta pequeña cartografía sumaria, quisiera mostrarles que lo que he expuesto allá, lejos de ser una elucubración, está por el contrario totalmente fundado en el Grafo mismo de Lacan, y esto para arribar a las consecuencias que extraigo a propósito de $s(A)$.

Tratemos de situar de forma desarrollada $s(A)$ sobre el Grafo de Lacan. En el fondo, esta s es el significado que hace pareja con el significante. Saben que el primer modo en que Lacan situó el significante y el significado es $\frac{S}{s}$. El Grafo es el desarrollo de esa fórmula con todos sus circuitos. Nada más que esa escritura $\frac{S}{s}$ impone ya el significado como efecto. ¿Y el significante? Digamos que es causa. El punto de partida de Lacan es que algo cojea entre esta causa y este efecto. “Solo hay causa de lo que cojea”, es ese el principio de razón de Lacan. No es que todo tenga una causa o que nada sea sin razón, según la fórmula de Leibniz. Es que solo hay causa de lo que cojea. El Grafo es necesario porque entre el significante y el significado, entre la causa y el efecto, algo cojea. Sin eso no necesitaríamos el Grafo. Si pudiéramos escribir $S = s$, no haría falta el Grafo.

Tratamos de obtener ese efecto cuando decimos: *lo que quiero decir es lo que digo*, de obtenerlo con significantes amo, que en tanto tal es un esfuerzo para cortocircuitar el conjunto del desarrollo del Grafo, para obtener esta igualdad del significante y del significado. Lo más común es que eso concluya por algo diferente a esta igualdad. La operación del significante amo termina por darnos el significante amo. Es un esfuerzo por obtener un efecto de significado igual a cero: $\frac{S_1}{s(0)}$. Que no tenga que pensarse, ese sería el éxito del significante amo, sería *yo no pienso*.

Pero allí llegan como desmentida los efectos de verdad que el significante amo no logra obturar. El significante amo es lo que la especie humana inventó para defenderse de toda pregunta sobre el deseo, para obturar la problemática del *qué quiere decir eso*. Pero ese efecto de $\frac{S}{0}$ no se produce, a pesar del esfuerzo que representa la producción del significante amo en la historia. A pesar de todo se producen efectos de significado, justamente al lado de la causa significativa –se producen en tanto que cojean en relación con la causa significativa–. Eso es lo que Lacan llama *efecto de verdad*, que es un efecto significativo en tanto que cojea en relación con la causa significativa.

La imposibilidad de llegar a este $S = s$ lanzó a Lacan en la construcción del Grafo. Empieza por desarrollar esta S , señalando que un significante no vale por otro y que se presenta siempre articulado en una cadena. Saussure decía que esta cadena era lineal y Lacan en su Grafo mantiene esa representación, que por supuesto es perfectamente discutible y que discute en detalle en su “Instancia de la letra...”. Tenemos un eje, un vector supuesto representar la cadena significativa. Sin embargo, la cuestión es saber luego qué hacemos con el significado. ¿Planteamos que el significado se desarrolla paso a paso al ritmo del significante? En ese momento tendríamos un esquema de este orden:



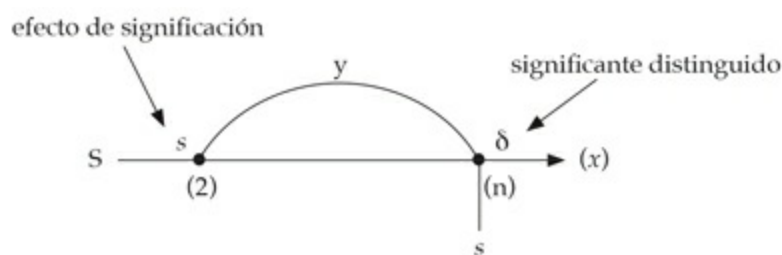
Ocurre que cuando alguien habla piensan en otra cosa. Eso se prosigue sin detenerse nunca. Es lo común. Lo común es que se piense en otra cosa, con el hecho que de tanto en tanto se intersecta. Pero también podemos plantear que se encontrarán en el infinito. Podemos poner en el infinito el saber absoluto definido como la convergencia de estas dos paralelas.

Hay alguien que inventó –y no en cualquier parte, en Italia– una fórmula de este tipo. Es el difunto Aldo Moro, el presidente de la democracia cristiana que fue asesinado por las Brigadas Rojas. Sin duda fue asesinado porque había inventado la fórmula de *convergencia paralela* para calificar las relaciones de la Democracia Cristiana y del Partido Comunista Italiano. Debo decir que siempre me pareció la quintaesencia de las fórmulas en cuanto a la política italiana. Sería esa la idea de una convergencia paralela como desarrollo de la igualdad $S = s$.

Todo el mundo se da cuenta de que no es así como funciona en la realidad. Al menos se puede admitir, por ejemplo, que el significado va más lentamente que el significante. Cuando alguien ha hablado durante diez minutos, empiezan a preguntarse qué puede querer decir todo eso. Por lo tanto, podríamos ya introducir un retraso en la línea 2 en relación con la línea 1. Pero Lacan complejiza las cosas. No considera que esos dos vectores sean paralelos y vayan en el mismo sentido, tampoco que uno sea más lento que el otro, sino que van en sentido contrario. Es más disimulado. S va a la derecha y s a la izquierda. El significado en relación con el significante está en la pendiente opuesta:



Da la siguiente frase como un esquema elemental para abordarlo: “Para captar lo que quiere decir la frase, hay que esperar su última palabra”. Temporalmente, hace que el vector del significado vaya en el sentido contrario al vector del significante. La cuestión entonces es la de la intersección de estos dos vectores. ¿Cómo logran cruzarse si admitimos que para que una significación se produzca, hace falta que significante y significado se crucen? Ya tienen allí –lo digo al pasar– una manera de distinguir la significación del significado. Si entonces partimos de la frase, representamos la diacronía con el vector, y cuando esta frase está en su último término, se ilumina retroactivamente su comienzo.

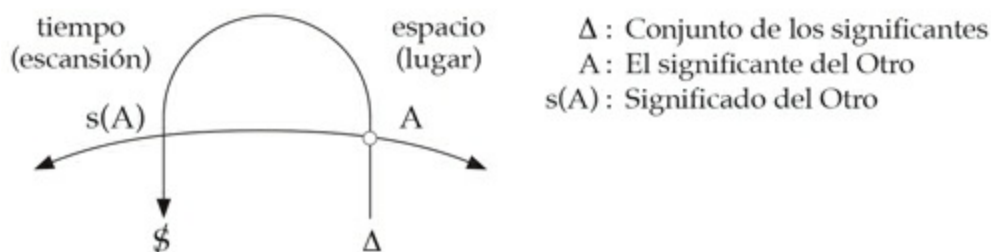


El Grafo de Lacan está construido sobre este doble cruzamiento de los vectores del significado y del significante que van en sentido contrario. Lo singular es que incluso si ubicamos la última palabra de la frase en su comienzo, ubicamos la puntuación como efecto de significación al término de ese vector. Aquí es donde Lacan escribe la *s* como significación. En este vector tienen *S*, luego aquí la *s* del significado, y allí tienen ese modo especial que es la significación como resultado del cruzamiento del significante y del significado: *significante distinguido*.

Tienen aquí, de manera resumida, la construcción que Lacan dio del punto de basta a partir del cual introdujo la expresión en su *Seminario 3* planteando, sin este esquema, que es necesario que emerja en un determinado momento un *significante distinguido* en la cadena significativa —distinguido por el hecho de que este significante opera este vector retrógrado que culmina en el efecto de significación—. Esto se produce en el discurso cuando luego de haber nadado en elucubraciones de alguien durante media hora, como por ejemplo en este curso, puede esperarse que en un momento dado la emisión de un significante les permita ver —en todo caso imaginar— lo que esto quería decir y a dónde quería llegar. Por lo tanto hay que situar aquí un *significante distinguido*, que permite que no continúen en convergencia paralela el significante y el significado.

Lacan no introdujo por cualquier razón esta idea del punto de basta en *Las psicosis*, porque hace ese significante con el Nombre del Padre y ubica la significación fálica como efecto de significación de ese significante especial o distinguido. A partir de ese esquema, Lacan reescribe el Edipo freudiano, y da cuenta, de un modo especialmente elegante, de la conexión freudiana entre la función del padre y la castración. Lo hizo haciendo del Nombre del Padre ese significante especial y haciendo del así llamado órgano genital una significación, la del falo, producida aquí a partir del vector retrógrado. Por otra parte, si leen el texto de Lacan donde explica un poquito este esquema, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo”, verán que lo da precisamente como el mismo de la metáfora.

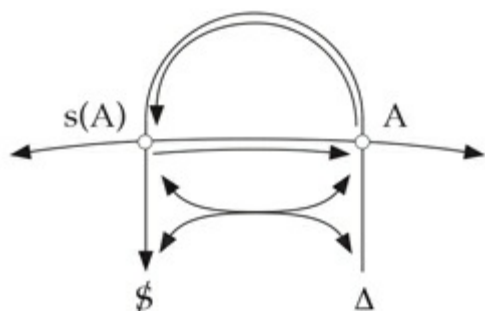
Conocen este esquema en su forma completa. Aquí, escribimos solamente un significante especial, pero el conjunto de los significantes es *A* —conjunto donde sin embargo puede producirse el significante especial en cuestión—. Y allí, se escribe el significado del Otro, *s(A)*.



Es evidente que A también es el significante del Otro. Son los significantes del Otro. Estas dos funciones se distinguen en que A es un lugar que no debe considerarse como un lugar de espacio por su extensión, incluso si puede ser encarnado en la realidad, como dice Lacan, por un hueco escondido. Es un espacio no extenso, un lugar.

De la misma forma, con $s(A)$ tenemos una función que parece proceder del espacio pero que de hecho es un lugar. Tenemos allí una función temporal, que no es extensa sino que es de escansión. A partir de allí, es necesario reconsiderar la estética kantiana en psicoanálisis, con el cuidado que Lacan le daba. A partir de ese Grafo, se reconsidera la cuestión del espacio y del tiempo. Porque parece que el tiempo en la psicosis es una preocupación, agrego que ese tiempo debe abordarse a partir de esta escansión, la escansión $s(A)$.

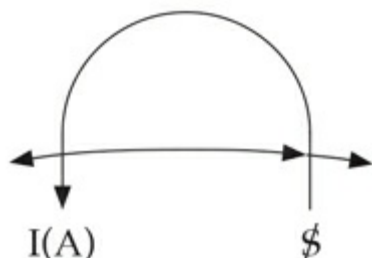
Desde ahora pueden distinguir aquí lo que justifica mi diferenciación de m y de $\$$, si perciben que lo constitutivo del sujeto barrado en el Grafo se basta simplemente con lo que funciona aquí en un ir y venir, en $s(A)$ y A , luego en la vía de retorno:



Lacan define al sujeto barrado como lo que resulta de esta operación que podemos llamar *circular*. Es el término que Lacan emplea: “El círculo de la sumisión del sujeto al significante”. Es un círculo significativo donde la aserción que se profiere de $s(A)$ a A se cierra sobre su propia escansión. En este sentido, el efecto que escribimos $\$$ no es nada palpable. Es del orden del *lo digo y lo repito*. Hay ya una falta en el nivel de este círculo. Lacan dice que es “la falta del acto”. En ese nivel, está lo que escribe $\$$. Pero, evidentemente, está la falta de objeto que da una estofa a ese sujeto barrado.

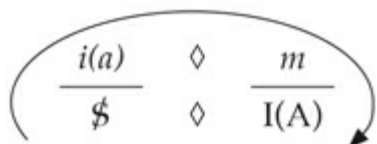
Este esquema es intermediario en la construcción de Lacan, porque ese punto de llegada lo hacemos luego retrógrado en $\$$ como punto de partida, y situamos $I(A)$ en el

punto de llegada.

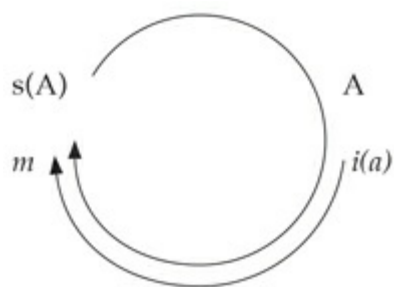


Allí toma su interés para nosotros la nueva situación, la relocalización del estadio del espejo sobre este esquema. Voy a simplificar la escritura para que vean la estructura. Me sorprende siempre lo que podemos hacer mirando este Grafo bajo aspectos diferentes. Es una verdadera anamorfosis. Si lo escribimos así, vemos que lo que está enclavado allí es la doble articulación imaginaria. Eso transforma la construcción del estadio del espejo. Imaginamos que el estadio del espejo es simplemente que $i(a)$, la imagen especular, la imagen del otro, determina el yo. Sin embargo, el vector $i(a) - m$ está tomado en una doble articulación que no es la doble articulación de André Martinet, sino la doble articulación imaginaria. Vemos cómo se presentifica esta inclusión de la relación imaginaria en el significante.

Si consideramos el primer vector, vemos que la relación imaginaria del estadio del espejo, $i(a) - m$, está soportada por la identificación simbólica del sujeto del significante con el significante amo, con el ideal del yo como significante amo.



La identificación imaginaria especular está estrictamente condicionada y soportada por los hechos de lenguaje. Todo lo que Lacan pudo decir del estadio del espejo no está invalidado, sino resituado como hecho de discurso. Sobre el Grafo hay dos relaciones, de $i(a)$ a m , y de $\$$ a $I(A)$. Esto implica que el yo como imagen depende del punto donde el sujeto se ha fijado en el Otro como ideal del yo. Es lo que Lacan expresa diciendo que “la imagen narcisista se fija como yo ideal a partir del punto donde el sujeto se detiene como ideal del yo”. Dicho de otro modo, en relación con el círculo que he dibujado, que en sí mismo no se concluye más que sobre un sujeto barrado insustancial, ven lo que agrega la segunda articulación imaginaria, allí donde el segundo vector redobla el vector $A - s(A)$ pasando por $i(a)$ y m .



Si ese círculo no se cierra más que sobre la nada que escribimos \$, ese doble imaginario es precisamente lo que viene a densificar, a darle peso al s(A).

Allí Lacan pide que se distinga el yo (*moi*) y el Yo (*je*) del discurso. ¿Quién quiso confundir el yo y el Yo? Podríamos decir que es Lacan mismo, porque prolonga el título de su “Estadio del espejo” con : “como formador de la función del Yo”. El mismo presentó ese estadio del espejo como formador de la función del Yo. Eso viene de más lejos, la idea de confundir el sujeto del verbo y el yo (*moi*) viene de Anna Freud.

Sin embargo, uno de los impactos más importantes de esta construcción del Grafo es diferenciar –Lacan lo dice con todas las letras– el yo y el Yo. Este yo no aparece aquí en absoluto como Yo. Aparece, según los términos de Lacan, como “la metonimia de la significación de ese Yo”. El yo interfiere exactamente como objeto metonímico con la significación del discurso. Que sea la metonimia de la significación no impide que esté exactamente en el lugar donde se produce el efecto metafórico. Es lo que Lacan confirma cuando, en su punto de partida, plantea que el yo está constituido de los mismos momentos que un síntoma.

Evidentemente, la teoría del yo (*moi*) no es una teoría completa. Es una teoría en su articulación de lo imaginario con lo simbólico. No es difícil ver que hay en el fondo una cuestión real que, a ese nivel, no está tratada en el Grafo, que es que si hay un goce del síntoma, y que si el yo se constituye de los mismos tiempos que el síntoma, debemos plantearnos el problema del goce en relación con el yo. Si decimos que la reacción terapéutica negativa depende del goce del síntoma, podríamos también decir que la reacción terapéutica negativa mayor es el yo, y que de lo que se trata en el final del yo es de levantar lo que es negativo en relación con la reacción terapéutica.

Síntoma psicótico

Todas esas aserciones son para mí preliminares a lo que me interesa esencialmente. Voy a volver sobre esta relación del yo con la significación del discurso y con el término superior que es el fantasma. Allí, tenemos un nudo y se trata de despearlo. Puedo simplificarlo así:

$$(\$ \diamond a) \rightarrow s(A) \leftarrow m$$

¿Qué podemos verificar cuando se trata de la psicosis? Debo decir que no es abusivo que lo introduzca aquí, porque la tesis de Lacan en el momento en que construye ese Grafo es que el sujeto de la psicosis se basta con esa referencia. Es un señalamiento que viene después de su escrito fundamental sobre la psicosis y que es absolutamente sin equívoco: el sujeto de la psicosis se basta con lo que Lacan llama allí el Otro previo a su desarrollo ulterior, en el segundo piso del Grafo. Por lo tanto, hay una invitación a considerar este esquema como una condición necesaria y suficiente para situar la psicosis. De todos modos, es muy singular, y hace falta tratar de abordar la psicosis a partir de allí, a partir de $s(A)$.

No es porque la significación en la psicosis no se encuentre en su eje que estamos obligados a implicar en su producción algo que falta en la casualidad significativa de esta significación, no es por eso que no es una significación en el pleno sentido del término para el sujeto. Incluso es lo primero que notamos en la psicosis, porque la forclusión no se observa. Simplemente porque observamos algunos equívocos, aberraciones a nivel de $s(A)$, inferimos una perturbación a nivel de la causa significativa. Ante todo tenemos como referencia $s(A)$.

Lógicamente, esta perturbación de la significación –que conceptualizaremos más tarde como perturbación de la significación fálica– debe poder conceptualizarse de entrada, e incluso percibirse a nivel del síntoma psicótico, aunque no tengo la idea de una transmisión de inconsciente a inconsciente. Dije “lógicamente”, y si tomamos las cosas en este sentido, tenemos una respuesta inmediata que permite distinguir el síntoma psicótico del síntoma neurótico. Es la demostración de que debemos plantear el síntoma a ese nivel.

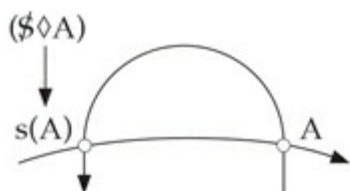
En la psicosis –es una definición y no me arriesgo mucho formulándola– el síntoma siempre es el del Otro. Justamente por esta razón imaginarnos que siempre hay proyección en la psicosis. No siempre, pero se pone la proyección en esta rúbrica. Sin embargo, esta definición me parece insuficiente. Por supuesto, es la verdad del síntoma, de todo síntoma, pero en la psicosis hay un rasgo diferencial: que el psicótico sabe que el síntoma es del Otro. ¿Qué quiere decir? Quiere decir algo muy preciso, que lo totalmente diferencial en la psicosis es que hay una exterioridad del síntoma para el sujeto.

Pero aun esto no es muy preciso. Presta a equívoco. Tanto en la neurosis como en la psicosis, el síntoma puede definirse como lo que no anda. Solo que en la psicosis siempre no anda en el Otro, cojea. La consecuencia a diferencia del neurótico es que el síntoma no se presenta en el psicótico por su cara de opacidad subjetiva. Podemos decir que se presenta exactamente por su cara contraria. El síntoma se presenta como un síntoma de transparencia del sujeto. Aquí podemos situar justamente lo que llamamos el *automatismo mental*, el síndrome de acciones exteriores, la adivinación del pensamiento. Lo que produce síntoma allí no es la opacidad, sino precisamente la transparencia. En este sentido, el psicótico comienza por el Otro a quien se queja o de quien se queja,

mientras que el neurótico necesita del analista para encontrar su complemento en el Otro.

Esta fórmula simple, que el síntoma en la psicosis siempre es el del Otro, nos da el valor del dicho de Lacan cuando dice que “el psicótico es normal”. Lo es porque para él, el Otro no lo es. Estaba contento con esta fórmula. Hace tiempo que releo el caso Schreber, porque es quien está en el entrecruzamiento de la paranoia y de la esquizofrenia, por la forma misma de su psicosis, y hay que llegar a situar esto, que Schreber se considera alguien impecable, y que Dios es quien viola el orden del mundo, ese Dios con el que tiene que vérselas como su *partenaire*, su interlocutor, y que viola el bello orden del mundo. Para Schreber, el síntoma es claramente el del Otro.

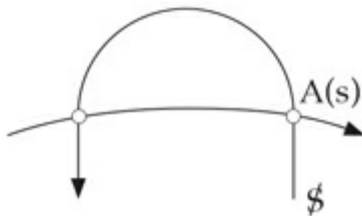
¿Esto nos da una diferencia con el fantasma? Para el fantasma es exactamente lo mismo. Al comienzo de la psicosis –no verdaderamente al comienzo, porque podemos suponer que el proceso estaba en marcha desde hace tiempo–, en el momento en que hay ese pequeño estremecimiento que anuncia cosas importantes que van a ocurrir, Schreber tiene ese fantasma “sería hermoso ser una mujer que está sufriendo el acoplamiento”. Lo testimonia en su escrito. Lo sorprendente es que reconoce este fantasma como una de sus propias ideas. En el momento de dormir, se pone a pensar en eso. Le parece raro pero es una de sus propias ideas. Quiere decir, si tomamos las cosas a nivel de la atribución subjetiva, que se lo atribuye a sí mismo. Sin embargo, ¿qué es lo que verdaderamente signa la psicosis? Es en el momento en que va a advenir para Schreber el fantasma de Dios, el anhelo divino, es decir que Schreber se convierta en mujer y sufra el acoplamiento, la hierogamia, el matrimonio sagrado, la relación sexual realizada. Entonces es en el momento en que adviene el fantasma del Otro donde atraviesa la barrera, porque después de todo, la idea de que sería hermoso ser una mujer que está sufriendo el acoplamiento no es específica de la psicosis. Lo importante es el hecho de que esta idea fantasmática pueda advenirle y responde por lo tanto a la posibilidad siempre abierta de que lo que está a nivel del fantasma pueda ser tomado en esta circulación. Hay allí un vector para permitirlo.



Y no solo es el fantasma del Otro, sino que es un fantasma que va a volverse real, porque Schreber va a transformarse progresivamente en mujer.

El síntoma es el síntoma del Otro. Si ubicamos el síntoma allí, el neurótico lo desconoce, desconoce de manera general su dependencia. De este modo, en los paréntesis de $s(A)$, podemos dar la significación de disimular justamente que el significado, que el síntoma siempre es del Otro. Por el contrario, para la psicosis, si nos atrevemos a mover un poco su escritura, podríamos decir que ese significado se reconoce como el del Otro. Tendríamos $A(s)$.

Pero no hay que mover solamente eso. ¿Qué ocurre en la fenomenología de la psicosis, en relación con la neurosis, tal como el sujeto nos da testimonio? No es suficiente decir que el mensaje siempre viene del Otro en forma invertida, porque para el neurótico normal el Otro, incluso si lo situamos como lugar del tesoro de los significantes, es esencialmente mudo –lo que quiere decir que es un Otro donde no se efectúan efectos de significación–. Por eso distinguimos A y s(A). Pero el problema del Otro con el cual el psicótico tiene que vérselas es que ese Otro no es mudo. Es un Otro que habla y que el sujeto está en posición de escuchar, que se presenta de entrada como un emisor de mensajes que son constitutivos del cuerpo, porque la lengua de este Otro, la *Grundsprache*, el sujeto la aprende a través de los mensajes que recibe. Nos acercamos mucho a esta fenomenología si decimos que en la psicosis, en primer lugar, el sujeto encuentra los mensajes del Otro. Lo que nos obliga a escribir en el Grafo, del otro lado, el equivalente de s(A) para decir que el sujeto encuentra en primer lugar al Otro como el Otro del mensaje:



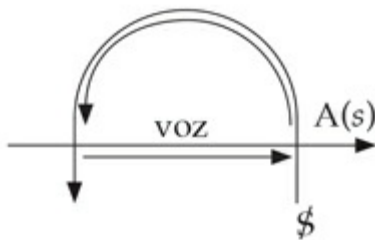
Evoqué en España que habría dos rasgos que lo justificarían. En primer lugar, nos permitiría situar lo que está clasificado psiquiátricamente en la psicosis como fenómenos de la intuición delirante. Es lo que podemos obtener en una presentación de enfermos invitando al sujeto a recordar cuándo empezó todo. Recogen de él mismo el testimonio de que es seguro que el mundo se volvió, en un momento dado, significativo para él, que la significación del mundo cambió antes de que pudiera decir exactamente en qué, que estaba habitado por el presentimiento de estar allí. Frecuentemente, podía verse a Lacan en sus presentaciones de enfermos, buscar obtener este punto de certeza inicial, que al mismo tiempo está vacía de contenido.

Lacan lo dice con una frase muy precisa en su texto sobre las psicosis: “El efecto de significación anticipa el desarrollo de la significación”. Esto nos justifica invertir la posición del efecto de significación. En lugar de ubicar que se produce aquí como retroacción, plantearnos al contrario que este efecto se produce en primer lugar, y que luego no hace falta nada menos que un delirio para lograr darle peso a esa significación, de la que se produce como vacía al comienzo, es decir como (A) con sus paréntesis. Es una significación cuyo lugar ya está ocupado de manera enigmática antes incluso de que su efecto se desarrolle.

La significación siempre está anticipada, por supuesto, pero lo que no lo está es el efecto de significación como producto terminado. Esta inversión es solicitada en el mismo texto de Lacan por su clínica misma de la psicosis. No olviden que no modifiqué el

Grafo de Lacan. Es él mismo quien en su texto pide que se vuelque en el Grafo lo que especifica la psicosis. Hay otras maneras de hacerlo, pero hoy me interesa esa variación.

En segundo lugar, también presenta el interés de mostrarnos cómo localizar la voz. En el esquema normal, la voz localizada aquí aparece como un residuo del Otro. Sin embargo, es evidente que en la psicosis, la voz interviene en el nivel mismo de la sumisión del sujeto al significante. Si invertimos las cosas escribiendo A aquí, hacemos circular la voz en el círculo mismo de la sumisión del sujeto al significante, captamos al menos que la voz circula entre los mensajes de código y los códigos de mensaje. Esto nos dice también que el síntoma psicótico no permite que el sujeto acceda a la tranquilidad del *yo no pienso*.



Por eso dudamos en hablar del sujeto de la psicosis, pero nos equivocamos. Dudamos en hacerlo porque en el psicótico no encontramos el falso ser del sujeto, el *yo no pienso* constitutivo. Schreber nos da un testimonio exacto de eso. Lacan señala que el momento que Schreber llama *Nichtdenken*, es un momento estrictamente insostenible para el sujeto. Incluso es en relación con ese “pensar en nada” que se produce el milagro del alarido que Lacan estudió en detalle.

Voy a quedarme aquí y trataré la vez próxima de ajustar los hilos que hoy he dispersado un poco.

20 de abril de 1983

1. *Soulager quelqu'un*: forma coloquial para robar, quitar, literalmente aliviarlo.

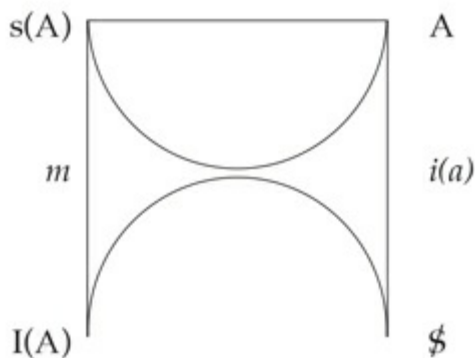
XX

La estabilización en la psicosis

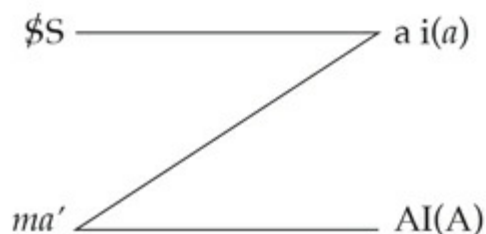
Prosigo con el retorno del fantasma al síntoma y con lo que no he podido poner de relieve hasta el momento como conviene: la lectura hecha por Lacan de “Pegan a un niño”, con la función de la castración en el fantasma y en el síntoma. Me parece que allí podemos encontrar una articulación común del síntoma y del fantasma.

La función de Narciso

La última vez, les señale lo que se convino en llamar el *estadio del espejo*, tal como está situado en el Grafo de Lacan.



Podemos descomponer esta doble articulación. La primera podemos distinguirla en cortocircuito. La segunda, que está en la parte superior en el pizarrón, constituye la vía de retorno del trayecto $s(A) - A$. En lo que respecta a la primera articulación, alguien me hizo notar, justo después de mi clase, que esa corrección del estadio del espejo ya fue realizada por Lacan en su texto sobre la psicosis, y también en su texto sobre *La carta robada*. En efecto, este esquema es solo una nueva presentación del esquema L:



Por lo tanto, el esquema retoma ese resultado anterior de Lacan, y vemos allí que el estadio del espejo, contrariamente a lo que se enseña fuera de aquí, no se sostiene solo. Está enmarcado y pide ser ubicado por funciones que son simbólicas. Esta corrección está dada por Lacan con todas las letras en la página 527 de los *Escritos*, en un párrafo que es necesario agregar para complementar “El estadio del espejo”, que dice que si sustrae la posición, la instancia del Otro, “el hombre no puede ya ni siquiera sostenerse en la posición de Narciso”. Sin ese soporte no habría ningún estadio del espejo en la especie humana. No hay ningún estadio del espejo para el *parlêtre* sin ese soporte simbólico.

Lo que aparece como una evidencia fenomenal en el estadio del espejo es una falsa inmediatez. La separación que podemos situar entre el sujeto y su imagen –separación que hace de esta imagen, otra– se debe fundamentalmente a la instancia del Otro. “El ánimo, como por el efecto de un elástico, vuelve a pegarse al *animus*, y el *animus* al animal, el cual entre *S* y *a* sostiene con su *Umwelt* ‘relaciones exteriores’ sensiblemente más estrechas que las nuestras”. Dicho de otro modo, en el esquema mismo del estadio del espejo, la distancia entre el yo y la imagen está fundada en la instancia del Otro. Voy a ocuparme ahora de la segunda articulación que es más nueva: la articulación $i(a)$ - m . Es segunda en la medida en que no es la única relación que hay entre $s(A)$ y A . Hay otra que les he situado la última vez y que es un círculo:



Dicha articulación duplica una parte del círculo. Constituye la duplicación de la mitad de esta circunferencia y un punto que nos interesa por su relación, por su implicación en $s(A)$. “Es una condición”, dice Lacan, “para que el yo se acabe”. Evidentemente, esta es una expresión importante porque implica que hay una construcción del yo y que para nosotros el yo no está dado. También implica que el yo no es el Yo del enunciado, que es un *shifter*, y que de ningún modo se construye. En este sentido, no ubicamos el yo en el tesoro de los significantes, sino –en la función que está aquí en cuestión, función imaginaria– participando del efecto de significación. Esto implica, conforme a lo que figura en la parte superior del Grafo, que el yo es metonímico. Eso se ve, y después de todo es lo que permite situar la lengua francesa cuando opone el yo (*moi*) y el yo (*je*) en

los correlatos, por ejemplo en la expresión *Yo soy yo*. Es una nota de Damourette y Pichon. Hay dos modos diferentes de referirse a la individualidad supuesta. Indica que lo que vendrá a la derecha del *yo soy* no será jamás sino derivados y que en este sentido el *yo* está abierto a este infinito de la metonimia, y no hace falta nada menos que una escansión –la escansión que produce un efecto de significación como producto terminado– para estabilizar esta metonimia del *yo*. La definición del *yo* como metonímico implicada por este esquema es diferente de la definición del *yo* como síntoma. Allí se está obligado a distinguir el *yo* como efecto metafórico de este *yo* metonímico. Esta concreción que tratamos de situar como lo que es el carácter se encuentra en la vertiente metafórica del *yo*. El *yo* como forma imaginaria.

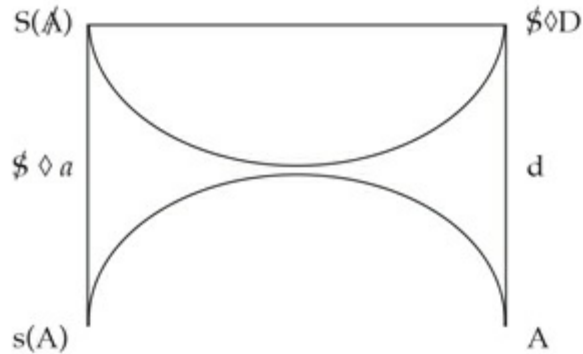
Le tomó mucho tiempo a Lacan llegar a esto, que es una suerte de estrato clásico de su enseñanza. Durante mucho tiempo trató de situarlo a partir de su origen visual. Incluso si nos cuidamos en no confundir lo imaginario y lo visual –lo imaginario es una categoría mucho más amplia que la de lo visual–, el *yo* en su uso analítico “guarda una pregnancia visual de sus orígenes”. Es la pregnancia que tiene el *yo* por su primera articulación.

De manera muy elegante, Lacan encontraba allí el fundamento para justificar la posición singular del analista en la sesión analítica –posición que hace, en general, invisible al analista para el sujeto–, de tal modo que la imagen de Narciso se produce de una manera más pura. Es del orden de la constatación antes de ser del orden de la articulación que el sujeto que habla es conducido “ingenuamente a concentrar su discurso sobre esta imagen”. Lacan evocaba de manera aproximada aquello que se encuentra situado exactamente en esta segunda articulación. De manera no ingenua, sino automática, el discurso tiende a concentrarse, a desembocar en ese punto donde se conjuga la función del *yo*.

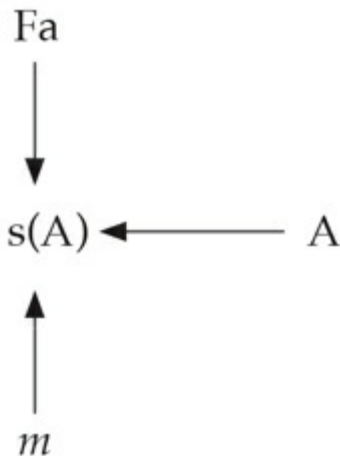
Podemos comentar la conjunción de esas dos articulaciones, cada una dice algo diferente. Si debemos operar en el conjunto de esas dos articulaciones, se ve que es a partir de este punto de identificación en el Otro que se ubican los diferentes elementos que están dispuestos allí. Se ve que el sujeto, ante la construcción de su imagen narcisista, no se enuncia nunca sino bajo el modo de futuro anterior, o sea a partir de $I(A)$, como dice Lacan, bajo el modo del *habrá sido*. Ese modo supone que funcione al mismo tiempo esta doble articulación, que el sujeto se sitúe a partir de esta insignia –un signo– que está en el Otro, y en relación con lo cual se encuentran fijados su *yo* ideal y el efecto de significación del discurso.

Si nos preguntamos allí dónde se produce el fenómeno de conciencia, hay que ver si se produce entre m y $s(A)$. En sí mismo es un fenómeno ilusorio, porque desconoce cuál es su condición, la trascendencia de la insignia del Otro, que no implica ninguna divinidad, sino que quiere decir que está en otra parte, es un punto de exterioridad como condición de la toma de conciencia. Todo lo que se articula en la experiencia analítica como una toma de conciencia se limita en definitiva a operar sobre ese segmento. Solo les recuerdo estos puntos para que capten el interés que tenemos en observar la doble articulación del fantasma, porque en ese esquema, el piso superior nos reserva algo que

es casi comparable.



En el piso inferior, encontramos esta vez $s(A)$ y A . Arriba, tenemos $(\$ \diamond D)$ y $S(\overline{A})$. Luego enmarcado por esta cuadratura, tenemos la doble articulación del fantasma. Allí observamos que ese punto clave que es $s(A)$ es objeto de una triple determinación: una por el fantasma, otra por el yo, y la tercera por el Otro.



Para hacer un síntoma, y eso es lo que voy a tratar de examinar, no basta con el mensaje del Otro, incluso perturbado. Hace falta ese mensaje del Otro pero también la implicación del fantasma y la del yo. En este sentido el fantasma es el homólogo del yo, y a partir de allí podemos captar este fantasma como la verdadera estofa del yo. Esto implica que todo efecto de significación –digo bien: todo– es posible de descomponer. Lo es a partir de estas tres fuentes que podríamos llamar las tres fuentes de la significación.

Esta situación del fantasma está escrita como dando, de algún modo, su sustancia al deseo. Toda la elaboración de Lacan a propósito del objeto a conduce allí a lo que llama, en “Subversión del sujeto...”, una sustancia de alguna manera. Del mismo modo, este punto da su posición al objeto transicional, que nos figura, nos imagina, parece materializarnos esta relación del deseo a una sustancia, a su sustancia. No es por azar si del mismo modo en que tenemos la observación del estadio del espejo para imaginar la

doble articulación, tenemos también la observación de Winnicott para imaginar esa relación. Creo que es esclarecedor poner en paralelo –es lo que este esquema implica– estas dos experiencias.

Deseo y ley

Traigo ahora una pequeña transición hacia ese deseo, escrito a la derecha del esquema 1, y que es el punto de convergencia de todo lo que se produce en el piso inferior del Grafo, porque si ponemos los vectores, todo converge en A y en el deseo y luego se ramifica. Lacan no situó ese deseo de una sola manera en relación con la ley y con el significante. Hay allí un problema sobre el que vamos a avanzar y que nos conduce a resituar la función de la castración en este esquema en los dos términos homólogos, tanto en ese punto del fantasma como en el del yo.

En lo que respecta al deseo, pueden notar una paradoja de la que hay que dar cuenta en la enseñanza de Lacan, y donde encuentran un ordenamiento de las dificultades freudianas. En un primer sentido, el deseo es anterior a la ley. Hace falta que el deseo sea anterior a la ley para explicar su intervención. Es lo que conlleva, sin que forzosamente lo señale, la metáfora paterna, que es lo que hace funcionar un Deseo de la Madre –con la ambigüedad propia del genitivo– que es precisamente anterior a la intervención normativa del significante paterno. Por eso, cuando Lacan está en esa vertiente de su construcción, se ve conducido a despegar el deseo de la ley, hasta decir que es autónomo en relación con esta ley en la medida en que –es lo que conlleva la metáfora paterna– la ley se enriquece con este deseo. Por eso esta metáfora conlleva el Deseo de la Madre como anterior al Nombre del Padre, una anterioridad del deseo en relación con la ley, pero no en relación con el significante, sino en relación con la ley como normativa, controlando la función del Otro real. Si quieren una referencia la encontrarán en “Subversión del sujeto...”: “Estatuto del deseo que se presenta autónomo en relación con la mediación de la ley”. Es complicado de situar, ¿no es verdad? Hay que darse cuenta de que esto no hace sino despejar lo que todo el mundo repite, la metáfora paterna como clave de la psicosis.

Encuentran también todo lo contrario en Lacan. Encuentran el enunciado de que el deseo y la ley son la misma cosa. Y en la página 810: “Es pues más bien el asumir la *castración* lo que *crea* la carencia con que se instituye el deseo. El deseo es deseo de deseo, deseo del Otro, hemos dicho, o sea sometido a la Ley”.

No hay que ocultarse las cosas: dice exactamente lo contrario de lo que les cité antes, dice que el deseo es autónomo en relación con la mediación de la ley. Es tanto lo contrario, que la frase que les di es clave para llegar a comprender el desarrollo posterior de Lacan, y que introduce su Grafo, es decir que se ve obligado a aportar el deseo del Otro de un modo que no está completamente ligado a esta posición del deseo autónomo.

¿Qué es lo que está en juego en esa costura difícil y que vela el prestigio del estilo?

Es la motivación de lo que luego será la enseñanza de Lacan, llegar a articular que el deseo es el deseo del Otro con el hecho de que su deseo está causado por el objeto *a*. Allí tenemos un clivaje. Una proposición no se deja fácilmente conducir a la otra, porque el primer estatuto del objeto *a* no es estar incluido en el Otro, sino, por el contrario, ser diferente. En este sentido, tiene una divergencia en Lacan a propósito del deseo: de un lado, deseo del Otro, y de otro lado, efecto del objeto *a*.

No los conduzco hasta ese punto para mostrarles la dificultad que es hacer que vayan juntos la teoría de Lacan o para hacer un sistema con ella, sino porque todas estas cuestiones están presentes para nosotros a propósito de la psicosis. Es verdad que si nos atenemos a la posición de que el deseo como tal está sometido a la ley, el fracaso de la metáfora paterna cuestiona el estatuto mismo del deseo en el psicótico. Si consideramos que la asunción de la castración crea la falta con que se instituye el deseo, el fracaso de la metáfora paterna conlleva el fracaso de ese deseo. Y si queremos, sin embargo, justificar ese deseo en la psicosis, hay que encontrarlo en otra vertiente. Podemos dudar, después de todo, de que hay un deseo en la psicosis, pero no dudamos de que la sustancia de ese deseo esté allí –sustancia de ese deseo, es decir goce o, más precisamente, incluso plus de gozar–.

Los he conducido lentamente a esta interrogación que vamos a rencontrar. Les he dicho la última vez que también podemos preguntarnos –está de moda– si hay un sujeto de la psicosis. No solo se cuestionan sobre el deseo en la psicosis, sino también cuestionan la existencia misma del sujeto. Las dos van juntas. En definitiva, es la misma interrogación. Lo que puede hacer pensar que no hay sujeto en la psicosis –contrariamente a lo que está articulado por Lacan de la manera más expresa– es lo que Lacan articuló de manera oscura en la lectura que hizo de las *Memorias de Schreber*: lo que llamó la *muerte del sujeto*, que evidentemente es diferente de la muerte del individuo.

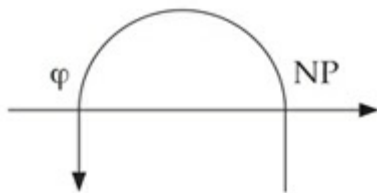
¿Por qué es oscura esta expresión? Porque muerte parece calificar lo físico de la individualidad, mientras que se trata del sujeto que no pertenece a esa dimensión. La muerte del sujeto en la psicosis fue ubicada por Gérard Miller en una exposición que hizo en el Encuentro Internacional, evocando el psicótico como quien no tiene lapsus. Es algo para calificar en la experiencia, pero la muerte del sujeto puede muy bien querer decir eso: el psicótico no tiene lapsus. Es una imagen para hacer captar que en la psicosis el sujeto no está en el lugar de la verdad, no está en el lugar del efecto de verdad.

Ciertamente, hay un efecto de verdad en la psicosis. De todos modos, hay efecto de verdad desde el momento en que hay interpretación. Solo que en la psicosis, en el lugar de la verdad está el saber. Eso precisamente hace a la afinidad del discurso analítico y el de la psicosis. Es lo que conduce a los analistas a pensar que hay que modificar en algunos puntos el discurso analítico, su dispositivo, porque se trata en el mismo de “paranoia lograda” –y no es Lacan quien inventó la expresión–. Podemos situarlo por el hecho de que en el lugar de la verdad está el saber. Eso hace pensar que no hay sujeto en la psicosis. Para avanzar un poco sobre el efecto de significación en la psicosis, hay que partir del más conocido –porque se han interesado en la famosa metáfora paterna, en

todo lo que concernía al significante, especialmente al significante del Nombre del Padre, pero mucho menos en el efecto de significación que es inseparable de este—.

El esquema que hemos visto está fundado en la existencia del deseo antes de la ley, la ley en la cual el significante del Nombre del Padre sería el representante original. En un primer tiempo, el sujeto está confrontado sin mediación a un significante. Este significante Lacan lo escribió como Deseo de la Madre. Es una necesidad lógica. Como el deseo no es inmediatamente un significante, Lacan pasa por la mediación planteando ese deseo a partir de la ausencia de la madre. A partir del hecho de que ella no está allí, que falta en su lugar, llamada por no se sabe qué deseo —que no es nada más que la función de la razón de su ausencia—, esto puede valer como un significante. Es el lugar vacío que ella deja, este lugar vacío vale por un significante de su deseo. Pero la tesis de Lacan es que no basta para producir un efecto de significación donde el sujeto podría situarse, donde podría situar su yo. Basta para producir efectos de significado, pero no los articula, no los estabiliza, no los ordena.

En relación con esta posición inaugural, Lacan sitúa, en un segundo tiempo, la metáfora paterna, que es la operación del Nombre del Padre y que al tachar este significante primero, hace emerger la significación fálica. En el lugar de x se encuentra sustituido el efecto de significación fálica. Este análisis muy simple me condujo a notar que eso se podía encontrar de una manera simple en el Grafo.



Dado que Lacan mismo nos invita a considerar este esquema como lo que permite situar la metáfora, situamos aquí el Nombre del Padre en su lugar en el Otro. Y aquí en el lugar del efecto de significación: el falo. Es un esquema que no está ni en el Seminario ni en los *Escritos*, pero que francamente podría estarlo. Me parece muy próximo del texto de Lacan. Allí estamos en lo conocido.

Sabemos que a continuación Lacan estará en este punto preciso, pero que en sus construcciones de “El atolondradicho”, no excederá en absoluto este esquema. Será más preciso diciendo que el sujeto tiene que inscribirse en la función fálica, que escribirá como una función lógica. Pero ya está implicado en la metáfora paterna. Tenemos que dar su valor a este efecto de significación fálica, porque incluso si está escrita de manera elíptica en este texto, sabemos que está ligada a la castración. Allí vemos un llamado a distinguir dos modos de poner en función la castración donde se inscribe el espacio mismo de la experiencia analítica. Si acceder a la significación fálica era el todo, el colmo de lo que es la relación normativa del sujeto con el falo, habría que decir que desde el momento en que se produce el efecto metafórico del Nombre del Padre, no hay nada más que esperar.

Sin embargo, tenemos sujetos que acceden completamente a la significación fálica y que no por ello son menos neuróticos. Este esquema está hecho para distinguir, por un lado, al psicótico y, por otro lado, al neurótico normal, e implica que el neurótico tiene un acceso a la significación fálica.

Eso nos hace distinguir estos dos modos de puesta en funcionamiento, y utilizaré allí para distinguirlos la disyunción de la significación y del sentido –que precisamente Lacan expuso en su “Atolondradicho”–. Si bien esta operación de metáfora le permite al sujeto acceder a la significación de la castración, no le permite de ninguna manera acceder al sentido de la castración. La significación de la castración no conlleva el *no hay relación sexual*. Solo el sentido de la castración como matema, el que lleva a esta revelación de la no relación sexual, a esta revelación matemática de este matema.

Esta distinción parece imponerse tanto más cuanto que tenemos allí que distinguir, como lo hizo luego Lacan, la impotencia y lo imposible. La significación de la castración es la impotencia. El sentido de la castración por el contrario, está del lado de lo imposible. Lo escribimos (- Φ). Las mujeres también tienen la significación de la castración, es lo que Freud nombró *Penisneid*.

En este uso que hacemos, los términos de sentido y de significación son antinómicos. El sentido solo se fija implicando al mismo tiempo la significación, cuando es persistente, no tiene sentido. Los dos términos, por lo tanto, deben situarse de manera antinómica. Diría, para seguir escribiendo, que esta diferencia es la que también está escrita en el Grafo entre $s(A)$, es decir el efecto de significación fálica como significación de la castración, y $S(A)$, que es el sentido de la castración. La no relación sexual está en ese nivel. Lacan no nos dio un matema para esa no relación sexual, pero escribámoslo provisoriamente así:

—
RS

Una identificación, cualquiera sea

Les digo todo esto para llegar a la cuestión de la psicosis –donde planteamos que este efecto de significación fálica no se produce–. Pero eso no quiere decir que el sujeto no se detenga en esta primera posición. Como la psicosis de Schreber no se desencadena, solo se revela a los demás y a sí mismo tardíamente –después de la cincuentena–, hay que suponer que otra significación le permitió sostenerse durante todo ese tiempo frente el Deseo de la Madre. Hago notar que es lo que Lacan plantea en su texto sobre las psicosis. Incluso si este efecto de significación es misterioso, hay que suponer que el sujeto se inscribió en una cierta función, al menos hasta esa fecha. Es lo que indica Lacan cuando escribe explicándonos cuál es este efecto de significación que permite al sujeto tomar su valor, que la identificación sacudió a partir del desencadenamiento de su psicosis: “La identificación, cualquiera sea, por la cual el sujeto asumió el deseo de la

madre”.

En ese punto se plantea la cuestión de todas las parapsicosis, de todo lo que permite a las psicosis no desencadenar. Eso se debe a la consistencia del efecto de significación – efecto de significación identificatorio que se sustituye al efecto de significación fálica, que, por hipótesis, falta–. Lacan dice de esta otra identificación *cualquiera sea*. En efecto, es una *x*, salvo que en el caso de Schreber podemos tener una idea de ello. No hay ninguna razón para suponer, incluso cuando el sujeto está mudo, de que en el mutismo mismo no asume, a partir de cierta identificación, el significante del Deseo de la Madre. Simplemente que en ese caso ignoramos completamente la identificación que lo habita y que lo fija. Podemos describirla desde nuestro punto de vista. Allí multiplicamos los significados en torno del paciente que no habla.

Pero en Schreber podemos tener una idea de este efecto de significación identificatoria, ese producto terminado de su delirio, es decir Schreber vestido y transformado en mujer. Allí, captamos que la otra identificación para el paranoico es la identificación a la mujer. Es lo que implica el punto de vista de Lacan, que lo que resurge al final en Schreber es sin duda lo que estaba desde el comienzo. Desde el comienzo, lo que en Schreber reemplazaba a la identificación que permite la significación fálica era la identificación a la mujer. De este modo hay que leer ese pequeño párrafo de Lacan.

El párrafo siguiente vuelve sobre este *cualquiera sea* para decir que se puede tener una idea: “Sin duda la adivinación del inconsciente ha advertido muy pronto al sujeto que, a falta de poder ser el falo que falta a la madre, le queda la solución de ser la mujer que falta a los hombres”. Se ha citado a menudo esta frase, pero no es necesario ocuparse solo de este paralelo del falo y de la mujer. Hay que situarlo exactamente así: que lo que se capta como producto terminado al final del delirio de Schreber es sin duda lo que estaba allí desde el comienzo, lo que estaba allí como identificación sustitutiva. El paralelo del falo y de la mujer adquiere entonces su valor. Sabemos así dónde situar esta identificación femenina en Schreber, es un efecto de significación, tanto como el falo. Simplemente es otro. Por otra parte, lo que está allí significado al sujeto es el “tú eres mi mujer” –para retomar la expresión que figura en el esquema de la metáfora paterna–.

¿Qué es el delirio como tentativa de curación, como terapéutica? Allí se justifica que haya situado la terapéutica a nivel del efecto de significación. El delirio como terapéutico es el trayecto por el cual el sujeto termina por consentir a este efecto de significación. Para él es un gran esfuerzo, porque implica dar existencia a lo femenino. Podemos ahí tratar de despertar esta fórmula que contribuyó a popularizar la Sección Clínica: *la estabilización de la metáfora delirante*. Porque, después de todo, cuando Lacan habla de metáfora paterna, no hace una metáfora, escribe en el pizarrón un funcionamiento. Entonces, si queremos partir de la metáfora delirante a repetición, hay también que tender a inscribirla. Es sorprendente esta expresión, *estabilización de la metáfora delirante*. En efecto, implica también – sigámosla ciegamente – un Nombre del Padre de reemplazo.

Esto sigue la pista abierta por el efecto de significación que Schreber genera –no veo otra manera de decirlo por el momento– al consagrarse a crear el significante de *La*

mujer, a obtener la inclusión del significante de *La mujer* en el campo del Otro. En definitiva, para el común de los mortales hay una forclusión del significante de *La mujer*. Esto quiere decir la frase *La mujer no existe*, de Lacan, y el falo es el único significante que tenemos. La única función en relación con la cual los sujetos se inscriben, de maneras diversas, es el falo.

Concluí a partir de aquí, en la época de Sainte-Anne, en la forclusión del significante de *La mujer*. Me di cuenta de que la forclusión del Nombre del Padre tenía como contrapartida la inclusión del significante de *La mujer*. Eso me daba una lógica bastante manejable, que decía bastante. Creo que al analizar más de cerca este efecto de significación podemos captar cómo opera esta metáfora delirante: el sujeto conduce el efecto de significación en el lugar del Nombre del Padre. Con el efecto de significación femenina fabrica el sustituto del Nombre del Padre. Y a través de la metáfora delirante llega a metaforizar a la madre gracias a *La mujer*. Es la inversa del trayecto neurótico. Llega a metaforizar a la madre, mediante lo cual aparece por añadidura La madre del género humano.

Veamos en qué aquí se trata propiamente hablando del efecto de significación que es terapéutico, es decir que la metáfora delirante se estabiliza a partir de su efecto de significación. Esta operación es costosa para el sujeto. La operación de la metáfora paterna tiene como efecto dar su significante al goce. Ese es otro abordaje de la metáfora paterna. No va de suyo que esta metáfora, en su valor normativo, instituya el falo como significante del goce, porque hay goces –es el descubrimiento del análisis– que son huidizos en relación con la significación fálica. Esto se ha llamado *estadios pregenitales*. Era la idea de los analistas que todo el goce no está significantizado por el falo. Para que eso se realice, es necesario que el sujeto esté tomado en cierto ángulo en el significante. Tiene la ventaja que eso permite fijar el goce, localizarlo. Partir de una pérdida lo localiza siempre. Las mutilaciones de las mujeres africanas –y se trata de mujeres que se lo hacen a otras mujeres– son la tentativa de localizar el goce a través de la pérdida. De un modo general, el efecto del significante es un “desierto de goce”.

Es evidente en el caso de Schreber –ese es su problema– que el Otro es inmediatamente el Otro del mensaje y no el Otro mudo del código. Y también que el Otro no está desierto de goce. El problema de Schreber es que el Otro con el que tiene que vérselas bajo la forma de su Dios, o de sus dioses –hay una multiplicidad de esas figuras divinas–, no es el Otro leibniziano, no es el Otro del cálculo, es un Otro distinto del orden del mundo. En este sentido, el problema de Schreber es que él está del lado de la ley y Dios no está allí. Dios no se satisface con ser un Otro del saber. Por el contrario, es un Otro que sacrifica el saber por el goce, que reclama en Schreber su goce. Y es lo que me conduce a plantear –sin riesgo, porque está verdaderamente a la vista en este texto schreberiano– que Schreber es el objeto perdido de ese Otro. Si tuviéramos que escribir esta función, podríamos escribirla de este modo: un Otro barrado por su indignidad: A, en su conexión con su objeto perdido: *a*, y queriendo reencontrarlo:

[A (*a*)]

Por lo tanto, tenemos un Dios que es diferente del todo saber. Schreber insiste en eso: su Dios no es omnisciente. Ese Dios que lo persigue asiduamente con una erotomanía infernal no sabe todo. Si hay saber en el asunto, está del lado de Schreber. Incluso hay tanto saber de su lado que ese saber está instalado en su lugar de sujeto. La posición subjetiva de Schreber, si se la quisiera escribir para seguir la indicación de Lacan de utilizar los términos matemáticos para situar la psicosis, sería esta: a en tanto que objeto perdido del Otro divino, y soportada por el saber en el lugar de la verdad:

$$\frac{a}{S_2}$$

Esto nos permite comprender que lo que constituye la dificultad del psicoanálisis del paranoico es que a y S_2 se posicionan de su lado. No se posiciona del lado del analista, sino de su lado, y hace aparecer la transferencia delirante en su aspecto patógeno. Es una transferencia un poco especial, erotomaniaca, el sujeto es amado por el Otro.

Pueden distinguirse varios tiempos en esa relación. El primero es el del *dejar caer*, donde Schreber figura sin duda al objeto a , pero como el excremento divino. Por el contrario, cuando se rehace la conexión, entonces goza, que es decir que también para él —y esto es lo que implican los corchetes: $[A(a)]$ — el goce está en Dios. Saben lo que es necesario para que esta conexión se realice con el goce que está en Dios. Que él no esté nunca pensando nada. Es la condición para mantener esta conexión. ¿Decimos otra cosa que lo que se realiza en ese tiempo es el equivalente del fantasma delirante? Que para que la conexión se haga con el goce que está en Dios, se tiene que instituir él como sujeto del significante, mantenerse como sujeto del significante.

Lo que digo aquí rápidamente sería apto para dar un cierto valor a la coprofagia, especialmente a la coprofagia cantoriana. ¿Hay que considerar que esta coprofagia es un accidente de su historia subjetiva? Si Cantor comía la mierda, hay que ver que el hecho de comer está estrictamente ligado a su descubrimiento del transfinito. Era quizá porque comía realmente su *Dasein*, que pudo tener acceso al “discurso infinito del Otro” —es una expresión de Lacan a propósito del Dios schreberiano—. Hubiera podido decir el discurso transfinito del Otro, pero no voy a desarrollarlo aquí, lo doy solamente como una indicación.

En este asunto Schreber es la bobina del *Fort-Da* divino. Del mismo modo que Freud podía decir que el sistema de Schreber recubría, estaba en la misma dimensión que su teoría de la libido, constatamos que ese sistema es del mismo nivel que la teoría del objeto a . He tratado de dar, para mí mismo, algunas referencias para distinguir esquizofrenia y paranoia, con el hecho de que esas dos formas desmienten el Otro como desierto de goce, es decir conducen el goce al cuerpo. Solo que la diferencia entre esquizofrenia y paranoia es que si en la esquizofrenia eso invade el cuerpo bajo la forma del sufrimiento, en la paranoia está el fantasma que permite hacer placer con el goce. De

allí el lugar del goce imaginario, e incluso del goce visual y táctil de Schreber.

Comencé a desbrozar suficientemente las cosas para que capten ahora el problema que hay en caracterizar el fantasma en la psicosis: que el fantasma está ligado al efecto de significación fálica. Es la posición constante de Lacan. “El fantasma contiene el $-\Phi$ ”, dice. Y más tarde: “Sin ese $-\Phi$ imposible de dar razón del fantasma”. Son citas alejadas en su enseñanza una de la otra algo así como quince o dieciséis años. Por lo tanto es una posición constante.

$$\frac{\$}{(-\Phi)} \diamond a$$

¿Qué ocurre con el fantasma que no está ya soportado por el efecto de significación fálica? Es un fantasma que no está soportado por la impotencia. ¿Cuáles son los efectos de esta presencia de la castración en el fantasma? El primero es que está prohibido. Este efecto de significación fálica es un efecto de significación interdictiva, y es precisamente lo que se levanta en el fantasma psicótico. Al mismo tiempo es desmentido el sentido de este efecto de significación fálica y también la no relación sexual, porque ese fantasma la realiza. Allí Lacan nos da dos versiones, dos valores de esta presencia del $(-\Phi)$ en el fantasma, según que ese término soporte a o “que deslice debajo de $\$$ ”:

$$\$ \diamond \frac{a}{(-\Phi)} \quad \text{Por} \quad \frac{\$}{(-\Phi)} \diamond a$$

Diré al pasar que $\$$ debajo de $(-\Phi)$ es la mejor escritura del yo. Es así como Lacan lo da. Por el deslizamiento de ese significante de la interdicción debajo del sujeto del significante, se obtiene esta imaginación del yo fuerte. El yo fuerte es: *¡no se toca!* —y eso mantiene al sujeto en su anonimato constitutivo—. Por el contrario, la posición de Schreber como objeto perdido del Otro multiplicado y Dios como objeto de la erotomanía mortificante nos ubica muy bien la muerte del sujeto. Hay una muerte significativa del sujeto que es el efecto de la causación por a .

He llegado aquí al borde que es para nosotros mismos enriquecer la implicación de la castración en el fantasma. La comparación con la psicosis es completamente esencial, y veremos también en qué la castración puede, en los términos mismos de Lacan, ser la clave de este sesgo del sujeto por donde se realiza el acontecimiento del síntoma.

27 de abril de 1983

XXI

El estatuto del síntoma

Me escuché y ya no quiero hacerlo más. Lo que me hizo pensar en callarme hoy para escuchar sus preguntas, pero también para tener un poco de relevo. También he pensado en pedirle a alguien que me reemplace en el estrado, pero creo que me sentiría muy culpable si lo hiciera. Por lo tanto, me siento obligado a seguir, y lo haré, haciendo en primer lugar dos observaciones sobre lo que les he dicho la última vez.

Saber y verdad

La primera es que introduje el tema del fantasma y de la castración a partir de la estructura de la psicosis, donde estamos obligados por nuestro saber –por el manejo de nuestros propios términos algebralizados tanto como sea posible según la pseudoálgebra de Lacan– a considerar, en una lógica a corto plazo, que la castración no está en juego en el fantasma cuando se trata de la psicosis. Esto no me hizo justificar la implicación de la castración en el fantasma. Me bastó con seguir esta lógica a ciegas que conduce a plantear que el fantasma del neurótico tiene la significación de la castración, que debe distinguirse del sentido de la castración. Incluso podemos tratar de deducir –al hacer la comparación con la psicosis– que la implicación de la castración en el fantasma es lo que lo imaginariza en el neurótico, y que la ausencia de la significación de la castración realiza el fantasma en la psicosis. Es una observación para complementar el desarrollo que he hecho la última vez. La segunda observación se refiere al origen, la constitución de este efecto de significación que es *La mujer* en el psicótico, y que es referida –es el montaje que propuse– a la manera de Nombre del Padre.

Hay que complementar esta observación con algunas consideraciones acerca de dónde viene el efecto de significación. ¿Por qué, en términos generales, tiene la significación de lo femenino? “Femenino” entre comillas, porque esta sustantivación del adjetivo es un término demasiado de moda. ¿De dónde toma prestado el psicótico esta significación? Aquí también lo mejor es razonar a ciegas. Si lo que designamos es precisamente esta identificación por la cual el sujeto asume el Deseo de la Madre en la

ausencia del funcionamiento reglado de la metáfora paterna, hay que concluir que toma prestado de este deseo, a la madre, la significación. La fobia es una prueba que nos da el funcionamiento, porque –para retomar allí el paradigma del pequeño Hans– ese sujeto fabrica un Nombre del Padre de sustitución con los objetos de la madre.

Dicho de otro modo, ampliando esta consideración, adaptándola a la psicosis, nos vemos conducidos a plantear –siempre a ciegas– que el sujeto psicótico toma prestada su identificación de la relación especular de la madre y del niño, es decir se identifica a la madre como mujer, dándole la madre por añadidura su singular, porque si hay un ser en el mundo para el cual lo singular sea válido, es para cada uno la madre. Si Lacan pudo decir que “*la mujer no existe*”, nunca formuló –¿y cómo hubiera podido hacerlo?– que la madre no existe. Por el contrario, lo que existe por excelencia es *La madre*, con su singular. El *La* de *La mujer* con el que Schreber se ve conducido a identificarse –ese significante que encarna en su cuerpo– lleva la sombra de ese singular materno. Son dos observaciones preliminares para taponar algunos de los múltiples agujeros que he abierto la última vez, y ahora quisiera traer nuestra consideración sobre el estatuto del síntoma, que les he propuesto en primer lugar –es el camino que Lacan siguió– localizar como significante del Otro. No es el todo de la cuestión, y quisiera ajustar un poco las cosas en torno al tema.

Decir que el síntoma es un significante se impone en la experiencia analítica en relación con el abordaje y la consideración psiquiátricas. Para que un síntoma tenga su lugar en la experiencia analítica es necesario que sea significado para el sujeto. Es lo propio del síntoma como analítico, la condición para que el síntoma sea analizable. Por supuesto –y es uno de los problemas de la práctica misma– hay síntomas que no son significados para el sujeto, que no se ponen en juego en lo que él dice. ¿Por qué son síntomas? Porque como analista pueden suponer que lo son. Lo suponen porque reconocen allí, a su modo, que son los signos de cierto disfuncionamiento, al arbitrio de ustedes. Mientras que esos síntomas sean significados solo para ustedes, sin que lo sean para el sujeto, no son analizables.

A falta de análisis, queda el recurso a la sátira. Quiero decir: burlarse del analizante, o bien solo o bien con otros analistas. Observo que es una tentación que, hay que confesar, está presente en el psicoanalista. No se abandona a ello porque la sátira de caracteres no lleva muy lejos. Incluso para los analistas es más bien del orden de la paja en el ojo ajeno y esconde los propios síntomas que no se han puesto en juego, hay que suponerlo, en sus propios análisis y que ellos mismos han consolidado. La vía de la sátira no es aconsejable. Pero sí es aconsejable ampliar el campo de los síntomas como significados para el sujeto. En general es lo que se produce en un análisis. El sujeto que llega y cuenta un pequeño síntoma se descubre pronto favorecido con un conjunto más consecuente. Es un efecto conocido, que podríamos llamar el *efecto Knock*, con el nombre del médico que amplió el campo del síntoma significado para el sujeto, un poco como impostura, excesivamente, por sugestión médica. Pero esta sátira del funcionamiento médico se acerca a algo justo.

Sabemos en nuestra hipótesis que el síntoma es un significado del Otro. Es válido

para cualquier mensaje. Pero su opacidad distingue al síntoma del mensaje. ¿Qué quiere decir esta opacidad subjetiva del síntoma? Que este mensaje se distingue por el hecho de que el sujeto se experimenta en la posición de descifrarlo. Llega a la experiencia como sujeto que no tiene la cifra de su síntoma. Es lo que permite darle ese valor a $s(A)$, el valor de indicarnos aquí el saber del Otro en tanto que el sujeto tiene que descifrarlo en el síntoma. Lacan introdujo de buen grado el síntoma a partir de la cuestión del saber. El paranoico lo impone a partir de su convicción de que eso le hace signo desde todas partes y de que hay alguien que sabe lo que quiere decir. El neurótico no lo impone menos con la esperanza en la que se sustenta de tener un día la cifra de su síntoma. El saber no está menos en el testimonio de la posesión de un secreto, y que concierne precisamente, cree, a la dimensión del goce. Lo que le da al análisis del perverso ese desarrollo de estilo confesional de un secreto que posee. Los secretos pueden encajarse unos en otros, precisamente porque se trata de un secreto que no puede decirse. Como consecuencia es un secreto que secreta secreto. También existe este giro de la confesión en la neurosis, pero no como algo general. Cuando el discurso del paciente toma allí el giro de la confesión, es en relación con la vergüenza, con la culpabilidad.

Hay que ver –siempre a ciegas– lo que implica el término *sujeto supuesto saber* en la experiencia analítica que viene al lugar de $s(A)$. Si ese saber solo es supuesto, es que se trata de un efecto de significación de saber. Al razonar de este modo, Lacan fue conducido a plantear que el psicoanalista mismo, en tanto que se viste con los ropajes del sujeto supuesto saber, soporta el estatuto de síntoma, en particular debe venir a este lugar como sujeto supuesto saber, y por eso es necesario que el síntoma analítico esté constituido. Está allí en el síntoma, al menos por la mitad. A partir de estas consideraciones sumarias, sitúo el síntoma en relación con y a partir del saber. Se impone por la experiencia y la enseñanza de Lacan. Pero el síntoma no se sitúa menos –y hay allí una dificultad propiamente teórica– en su relación con la verdad.

Esta relación va tan lejos en Lacan que llega a identificar el síntoma y la verdad en psicoanálisis. Incluso es por esta vía que distingue el síntoma en la experiencia analítica, que no es solo una emergencia de verdad –cosa parcialmente percibida antes del psicoanálisis–, sino que *es verdad*. No está extraído del Seminario de Lacan, sino de los *Escritos*, e incluso del momento de su aparición en 1966. Es un punto cardinal de la enseñanza de Lacan distinguir verdad y saber. Toman allí su valor numerosas referencias que hace a Heidegger. No son simplemente referencias filosóficas. Es para recordar la función del develamiento en el estatuto de la verdad a partir de toda esta literatura sobre la *aletheia*. Decir que la verdad se relaciona con un develamiento es decir que siempre permanece en relación con un velo, y que en su estatuto diferencial con el saber, está implicado que queda a medias oculta o que siempre es implícita. Por eso, para aliviarse de esta referencia heideggeriana, finalmente Lacan la calificó de *medio decir*, de decir a medias.

El saber no tiene nada que ver con el velo. En su definición lacaniana, el saber es fundamentalmente distinto del conocimiento. Es una consecuencia totalmente directa del estatuto del inconsciente: el saber es una articulación. En este sentido, su escritura

mínima es S_1-S_2 . El problema del saber es que se torna verdaderamente serio como saber cuando ya no tiene relación con la verdad. Es lo que ocurre, según Lacan, con el saber científico, que es un tipo de saber entre otros. Hay que hacer la distinción entre saber y ciencia. El saber, en su definición más general, como articulación, no le implica ninguna vocación al científico. Las erudiciones están concernidas por los saberes de una manera completamente independiente de su estatuto. Por otra parte, es una elaboración muy difícil hacer erudición sobre el saber científico.

Vemos rápidamente que lo que se atrapa a menudo es la parte no científica del saber. Por eso se ha hecho una epistemología de lo previo al saber científico en lugar de arrojarse de cabeza. De todos modos, se comienza verdaderamente a hacer historia de la ciencia cuando se superan, en la ciencia, los estados anteriores del saber. Es muy simple: la historia de la matemáticas es una disciplina tan difícil que no hay, en mi conocimiento, más que un solo editor en el mundo que haya creado una colección de historia de las matemáticas. El consorcio Springer Verlag creó una colección donde debe haber ocho o nueve libros. Una parte completamente infinitesimal de lo que se publica y se busca. El saber serio es el que cortó sus raíces de verdad. En el psicoanálisis, estamos en el punto donde solo tenemos una aspiración al saber científico. Quiere decir que el saber del que se trata guarda sus adherencias con la verdad. Es algo que estamos obligados a tener en cuenta, y constituye la diferencia con la posición cartesiana que nos sirve de referencia. La ventaja de la posición cartesiana es remitirse a un sujeto supuesto saber bautizado Dios, supuesto saber los fundamentos de verdad del saber –después de lo cual puede trabajarse seriamente–.

No podemos remitirnos a esta encarnación del sujeto supuesto saber porque somos quienes ocupamos ese lugar en la experiencia. Entonces, nos queda tomarnos por el buen Dios –lo que no es aconsejable ni para nosotros ni para el paciente– o bien debemos asumir nosotros mismos los fundamentos de verdad del saber en cuestión –a partir de lo cual se vuelve problemático–. Lo que hace sostenible nuestra posición es que sostenemos que el saber que se elabora en la experiencia estaba desde antes. Es la operación que Freud nos ha permitido con el término *inconsciente*. Lo que vuelve sostenible la experiencia analítica es que el saber analítico ya estaba allí antes de que saliera a la luz. Y esta salida a la luz constituye una reabsorción del síntoma como verdad que perturba.

En el psicoanálisis el síntoma es potencialmente saber, es saber por venir, pero en el presente es verdad. Entonces, hablar de inconsciente es una retroposición del saber. Evita pensar que se lo inventa. Hay otro método más que el que evoco para sostener su lugar en la experiencia analítica, además de hacer su trabajo en su lugar o de tomarse por el buen Dios. Es poner a Freud o a Lacan en ese lugar donde falta para nosotros el fundamento de verdad del saber. Lacan había previsto que se pusiera el nombre de Freud en ese punto de falta. Ya se lo escribía en vida de Freud. Hoy se escribe el nombre de Lacan. Trato de que no sea así en este curso. Me esfuerzo por tomar a Lacan como referencia, pero para que pueda seguirse el desarrollo de su enseñanza a partir de sus *impasses*. Es la vía que él prescribe cuando implica que solo a partir de los *impasses* del saber se desarrolla el saber. Lo propio de la experiencia analítica es ponerlo en escena.

Este saber ya estaba allí antes de que saliera a la luz, necesita un sujeto completamente especial para ser soportado. Para soportar el saber se ha inventado un elemento que se sabría a sí mismo, que pondría en posición de saber el saber. Pero, si debemos concebir un sujeto del saber, se entiende que no podemos proceder de esa manera. Entonces, el mínimo que planteó Lacan —y no es una elucubración— dice que lo que implica la experiencia analítica tomada a ras de la práctica es que el sujeto solo es soporte del saber si está separado de él. Ese sujeto se define por el hecho de que falta al saber. Esta torsión nos pone en posición de hablar del sujeto del saber inconsciente, es decir el sujeto del saber que no sabe, y más allá incluso, el sujeto del saber que no puede saber —lo que condujo a Lacan a hablar de sujeto de un no saber—. El no saber en cuestión no es un no articulado que permitiría acunarse en la nube de lo afectivo.

El sujeto del no saber quiere decir el sujeto de un saber marcado por la negación. El no saber está completamente articulado. El hecho de que ese saber no pueda sostenerse fuera del conocimiento hace necesario que se tomen los jeroglíficos como modelo de ese saber. Es un modelo que Lacan toma por ejemplo en su *Seminario 9* y tanto más bienvenido cuanto que Freud tenía la pasión que le conocemos por Egipto, y allí tenemos el paradigma del desciframiento. El jeroglífico está perfectamente articulado, antes de que fueran esclarecidos para nosotros. Ese es el paradigma de un saber que subsiste independientemente del conocimiento que tengamos.

Saber imposible

Al mismo tiempo, es un paradigma engañoso. La esperanza misma del neurótico es llegar a descifrar la piedra de Rosetta: creer que finalmente va a descifrarse de cabo a rabo. El saber *champollionesco* puede descifrarse hasta el final, está demostrado. Pero lo particular del saber inconsciente no nos interesa como tema general sino en relación con el síntoma, para llegar a situar la implicación de la castración en el síntoma partiendo de lo que puede parecer bien conocido. Entonces lo singular del saber inconsciente es lo que no se puede descifrar hasta el final. Freud lo planteó al final de “La interpretación de los sueños”, al hablar del ombligo, al que podemos darle una inscripción precisa: que hay al menos un significante, S_2 , que está separado del cuerpo del saber y que como tal es inaccesible. Solo hay que elegir una de dos inscripciones para escribir: S_1 o S_2 . Lacan elige a menudo S_2 , pero en otros momentos, y según las circunstancias, prefirió escribir con el índice 1. Es una inscripción precisa para este ombligo.

Podemos nombrar la represión inaccesible que hay que plantear como previa y que atrae hacia sí todas las represiones secundarias con el término freudiano *ombligo*, pero también con el término *represión originaria*. Lacan también la llamó con el nombre que no solo reservó a la estructura de la psicosis: la *Verwerfung*. La buena represión neurótica también está fundada en la *Verwerfung*, en la forclusión de un significante, que nos es necesario para pensar la institución del sujeto del saber como saber que no se sabe —y

esto domina la represión, no deja ninguna promesa a lo que puede imaginarse como toma de conciencia—. Es lo mínimo que podemos plantear si constatamos que en nuestra experiencia nada se parece a la toma de conciencia, y menos aún al saber absoluto. Por lo tanto debemos plantear una *Verwerfung* del significante unario que funda la psicosis humana. No se trata de que no podamos encarnar ese significante forcluido. Podemos hacerlo por la forclusión del significante *La mujer*. Es la observación de Freud, dice que los dos sexos se refieren al mismo significante tomado del cuerpo del hombre, que es el falo. Podemos verificar que en la psicosis la entrada en juego de ese significante *verworfen* es correlativa de un significante que por lo general no está en esta posición, el Nombre del Padre.

Hay muchos nombres para ese significante *verworfen*. Lacan dio el de *La mujer* y otro más general cuando dijo que no había relación sexual. El *no hay relación sexual*, no es ese significante, sino lo que lo enmarca, quiere decir que el saber sexual está en déficit. No faltan las producciones de saber sobre el sexo que haría falta, no está allí. Esto da cuenta de la proliferación de saberes que se sustituyen a ese saber del sexo que haría falta —la cuestión del saber científico adquiere su pregnancia porque puede definirse por el hecho de que no toma su vuelo por esa falta de saber sobre el sexo. Toma su vuelo como los demás, pero no lleva esa marca, mientras que todo lo que se elaboró de saber hasta el saber científico, está estrictamente determinado por esa falta de saber sexual que haría falta. Lacan amablemente llama al pasar “lo horrible de la verdad”, que tiene una primera escritura en este esquema por una razón que ahora pueden apreciar mejor. Lo horrible de la verdad se escribe con la función imaginaria de la castración: (-Φ).

Pero la castración no debe desarrollarse solo en el registro imaginario. Como castración del significante es también una castración del saber. Allí toma su marco nuestra cuestión del síntoma como saber. El síntoma es una posición subjetiva en relación con ese saber imposible, no lo alcanzamos como tal, no se lo aprehende más que por la impotencia. El *sentido* de la castración es aprehenderlo como imposible a partir de la impotencia, es la *significación* de la castración. Por el síntoma, en el síntoma, el sujeto toma posición en relación con ese saber imposible, en relación con el *no hay relación sexual*. La histeria es eminentemente la posición subjetiva en relación con el *no hay relación sexual* y funda su privilegio en la experiencia analítica. El síntoma histérico es, de un lado a otro, directamente hecho de una posición tomada para con el *no hay relación sexual*.

El fantasma necesita también ser situado en relación con el saber imposible. Pero mientras que en el síntoma demuestro que lo sé —pero no con el modo del conocimiento— en el fantasma es como si no supiera nada. Síntoma y fantasma son dos modos diferentes de relacionarse con el saber imposible. El síntoma testimonia de la castración como ausencia de la relación sexual, mientras que el fantasma lo enmascara, enmascara la ausencia de relación sexual con una relación con el objeto *a* —podemos admitir que el fantasma es la negación de la no relación sexual—. Empleo el término *negación* con el valor de traducción que tiene en psicoanálisis. El fantasma niega la no relación sexual, porque se construye una relación sexual con el objeto *a*. Podría darles una referencia de

Lacan donde el síntoma como verdad, como momento donde la verdad toma sus derechos en relación con el saber, está calificado al mismo tiempo como real. ¿Por qué sesgo merece estarlo sino por el real que conlleva la no relación sexual como tal que, en su disyunción con el cuerpo, es un real, un trozo de real? Para adaptar esta perspectiva que nos sitúa en un punto sensible –donde se trata de formular lo que relaciona y lo que diferencia la verdad y lo real–, podría, si quisiera hacer una sátira, hacer la lista de proposiciones contradictorias de Lacan a través del tiempo. Sería de poco interés, porque solo testimoniaría del camino que Lacan sigue en su relación con la experiencia analítica, mientras que debemos encontrar el hilo que lo conduce.

A propósito de ese hilo, quisiera indicarles que se remitan a ese texto de los *Escritos* un poco dejado de lado, que es la introducción al Informe de Roma. Es un pequeño texto que se llama “Del sujeto por fin cuestionado”, de 1966 –es decir el momento mismo en que se terminaban los *Escritos* como libro–. No hace falta mucho tiempo cuando se lo aborda para darse cuenta de que es un primer borrador del texto que termina la recopilación: “La ciencia y la verdad”, pero que fue redactado antes. Tengo todas las razones para creer que es correcto lo que digo, porque “La ciencia y la verdad” fue escrito al final del año 1965, para el número 1 de los *Cahiers pour l’analyse*, que salía en la Escuela Normal Superior y que fue redactado a pedido mío para ese número de la publicación de los estudiantes que se editaría. Quizá me equivoque al querer hacer cronología de este pequeño texto de prefacio, pero me cuesta suponer que “La ciencia y la verdad” haya podido escribirse antes.

En todo caso, solo puede ser en un filo muy estrecho y por una razón simple: que en la página 55, que me interesa especialmente, encuentran una elaboración de Lacan sobre la posición científica donde formula precisamente que está implicada en lo más íntimo del descubrimiento analítico. Sin embargo, es claro que la fórmula que está en “La ciencia y la verdad”, aquella según la cual “el sujeto del psicoanálisis es el sujeto de la ciencia”, es más avanzada que la precedente, que solo es una forma preliminar. Lacan con la cuestión de ciencia y psicoanálisis abre camino a una respuesta a las interrogaciones de la época que podemos decir que son althusserianas, porque, por el sesgo de estas preguntas, penetraron en la Escuela Normal Superior las preocupaciones epistemológicas. En parte es lo que motiva este escrito. Pero mucho más allá, es el estatuto del síntoma en la experiencia analítica.

Es necesario ver allí lo que distingue el abordaje de Lacan de todo lo que es epistemología del psicoanálisis. A menudo, los que quieren hacer epistemología del psicoanálisis van a buscar en las fuentes científicas de Freud, y dan investigaciones eruditas que tienen su interés. Pero operan con un concepto de la ciencia recibido del exterior que está elaborado por el lógico positivismo o por tal o cual escuela filosófica. A menudo ese término, *epistemología del psicoanálisis*, esconde la impotencia para repensar el concepto mismo de la ciencia a partir del psicoanálisis. En el curso de esos años de Escuela Normal, entre el 64 y el 66, Lacan se ocupa de revisar el estatuto de la ciencia a partir del psicoanálisis. Lo que supone que la experiencia analítica sea un hecho –lo que es, y lo es por los analistas y los analizantes, por el hecho de que hay sujetos que

se prestan al dispositivo analítico—. Esto conduce a poner en el principio de la ciencia no el método científico, no la idea de objetividad, sino una posición subjetiva que está caracterizada por la suspensión de las cuestiones de la verdad, la cuestión de los fines últimos por ejemplo.

Lo que se llama *método científico* no es más que el nombre que se le da a un saber que sentimos que decididamente prevalece sobre la verdad. Cualquiera sea el estatuto de objeto en el funcionamiento, esta posición subjetiva es especialmente notable en el analista cuando la sostiene al nivel ético que es el de Lacan. ¿Qué caracteriza la posición subjetiva del analista a ojos de Lacan? El fondo de su posición subjetiva es —lo hemos visto en el curso de este año— el *yo no pienso*. Podríamos suponer que es tranquilizador, que implica que el analista tiene gran una ventaja. ¡No es así en absoluto! Pensar hasta el fondo la posición del analista es lo contrario. Por eso, incluso si Lacan se ríe del término *libertad*, hay un término que retoma —y no una vez sola— y pone en la cuenta del analista, el término *responsabilidad*. Término que tiene un giro reaccionario.

Cuando se ha conocido una época donde el saber universitario se había vuelto tan desorganizado que llamaba al efecto de verdad, se lo veía manifestarse a través de la reivindicación de un derecho a la irresponsabilidad —lo que hacía que recordar la responsabilidad se convirtiera en un título de *L'Express*—. Pero la responsabilidad de la que habla Lacan para calificar al analista no es la de velar para que no se derrochen los dineros del estado pintando *graffitis* en las paredes, como se hacía en la época. La responsabilidad como posición subjetiva del analista quiere decir que no hay excusas, y sobre todo que no hay la mayor de las excusas que es la de la buena intención, no puede excusarse en sus buenas intenciones en nombre del inconsciente. A partir del momento en que opera en ese campo, lejos de que el inconsciente lo disculpe por su función, por el contrario es quien lo agobia con su responsabilidad por operar en ese campo. Es el valor que doy a una frase de Lacan sobre la responsabilidad del analista.

Pero ya les he citado una el año pasado en ese sentido, que Lacan llegaba a decir que “todo discurso tiene el derecho de no ser responsable del efecto de la palabra, salvo aquel del enseñante cuando se dirige a los psicoanalistas”. Es un modo de empujar esta responsabilidad tan lejos como se pueda, quiero decir a las fronteras de lo incalculable, pues, ¿quién puede saber, quién puede calcular desde dónde cada uno entiende un discurso? Además, como enseñante de una masa este efecto aparece especialmente difícil de calcular. Sin embargo, es la exigencia límite que plantea Lacan —en relación con lo cual la responsabilidad de este efecto de palabra en la experiencia analítica misma es radical—. Esta responsabilidad me ha parecido siempre tan abrumadora que he esperado no pocos años antes de pensar que podía arriesgarme a asumirla, si lo tomamos a ese nivel de ausencia de excusa sobre la buena intención, es totalmente diferente de lo que pueden permitirse otras profesiones. Operar en el campo del saber que no se sabe. Es un límite. Antes se podía agregar el término *penal* a la responsabilidad. Es el giro que toma con la medicina en los Estados Unidos. Pero allí es distinto, porque la responsabilidad penal autoriza a las excusas de la buena intención. Allí están prevenidos.

Para volver a ese saber, diré que la dimensión del síntoma en el sentido de Lacan está articulada mucho antes del psicoanálisis. Tenemos al menos la referencia que nos da Lacan de Marx y de Hegel, como si la lectura de Hegel hecha por Marx no fuera otra cosa sino señalar el retorno de la verdad en las fallas del saber hegeliano. Esa es la definición del síntoma en el sentido amplio: *el retorno de la verdad en las fallas de un saber*. Lo que Lacan llama la operación freudiana consiste en articular claramente ese estatuto implícito del síntoma, borrar esa nebulosa de consideraciones, para decir que el síntoma es verdad. La paradoja de la articulación entre saber y verdad está presente allí, porque hay que plantear al mismo tiempo que el síntoma solo se interpreta en el orden significativo, es decir en el orden del saber como articulado de un significante a otro. Es una advertencia necesaria para no confundir el síntoma y el signo.

El síntoma analítico no es un signo en el sentido en que el signo es lo que remite a un referente. El síntoma analítico está hecho de significantes en el sentido en que un significante remite a otro significante. Para situar el síntoma como verdad a partir del saber, se impone ubicarlo, dice Lacan en la página 56 de los *Escritos*, como “lo que se instaure en la cadena significativa”. No se trata de una frase hecha. Quiere decir que en sentido propio –en el sentido más profundo del síntoma en su uso fundamental– el síntoma no es la cadena significativa. Decir que se instaure, es decir que es un efecto de significación que es $s(A)$. En su fase más profunda no es solo lo que se descifra de la cadena significativa, sino que es un efecto de esta cadena.

¿Qué quiere decir? En primer lugar que no precede al lenguaje. A la verdad no le faltan palabras. Lacan hizo su prosopopeya para decirlo: “Yo la verdad, hablo”. Si uno se calla, hace silencio, no es porque faltan las palabras a la verdad. Hay un pequeño problema que Lacan trató por el medio decir, que no hay palabras completamente satisfactorias –lo que hace que no solo la verdad hable, sino que continúe hablando–. Que la verdad no precede al lenguaje, sino que lo sigue como un efecto, es lo que Lacan situó con una máxima: “La verdad tiene estructura de ficción”. Quiere decir que la verdad no precede al lenguaje, sino que hay que plantearla como un efecto. Lacan no aborda inmediatamente en el texto al que hago referencia, y del que voy a apartarme, la cuestión de saber qué congela este efecto de significación en el síntoma.

¿Qué es lo que estabiliza este efecto de significación en el síntoma hasta que el análisis lo vuelve líquido? La significación no es simplemente el síntoma. Para unificarse como efecto de significación, esta necesita en todos los casos un soporte. Por eso Lacan no se limitará a su primer grafo de la comunicación. La significación, para significar, necesita del soporte del objeto, en todos los casos es soportada, unificada por el objeto a . Es lo más difícil de descifrar en la cadena. No hay frase que se cierre en su puntuación sin que al mismo tiempo se circunscriba el objeto a . Sin eso, tenemos significados que flotan.

Sabemos a través de la experiencia analítica que eso solo se inscribe como inconsciente encerrando, rodeando a esos objetos de la metonimia deseante. Eso

constituye el privilegio, entre esos objetos, de aquellos que no son representables, especularizables, como la voz y la mirada. No se dirá nunca el mal que le ha hecho al psicoanálisis el que se hayan descubierto en primer lugar los objetos de la demanda: el seno y el excremento, es decir encarnaciones del objeto *a* –a las que por otra parte esta función del objeto de ningún modo se reduce–. El esfuerzo que Lacan emprendió, por el contrario, es pensar esos objetos encarnados a partir de los no especularizables, como la mirada y la voz. Esto está aún en reserva en lo que quisiera decir este año, pero ven el abordaje en el hecho de que para obtener el estatuto más completo del síntoma, a partir de ese significado del Otro, hace falta la implicación del fantasma. Lo que de un efecto de significación produce síntoma es la implicación del fantasma en este efecto de significación. Allí vamos a completar esta fórmula $s(A)$ –como Lacan mismo nos invita a hacerlo– diciendo que ese fantasma contiene el $(-\Phi)$. Contiene la función imaginaria de la castración.

Hay que entender este *contiene* en dos sentidos: como continente, como lo que contiene en el sentido de retener, y también como lo que contiene a la castración de aparecer, de subir a escena. Por lo tanto, también es lo que la enmascara y lo que enmascara el saber de la castración como imposible. Si seguimos esta línea –que hay que justificar–, todo fantasma tiene significación de castración, es decir significación de impotencia. Fantasma y castración se conjugan en un punto muy preciso que es lo imaginario. Abordamos aquí la castración como una función imaginaria. Lacan la abordó luego así. Es lo que impone el texto mismo de Freud, que toma su referencia de un imaginario corporal, es decir del semblante antiguo del falo. De entrada, el tema de la castración es abordado por lo imaginario. En cuanto al fantasma, todo lo que decimos sobre su estructura simbólica y sobre su lugar de real no le quita nada al hecho de que pertenece a la dimensión de lo imaginario. Esta castración como no relación sexual está en el principio del fantasma y, por eso mismo, en el principio de la significación como tal, porque el fantasma en el psicoanálisis es para el sujeto la matriz de toda significación. Allí, Lacan nos propone el fantasma de Alcibíades, cuyo discurso en *El banquete* de Platón es dirigido a Sócrates. No sololo su discurso, sino también su comportamiento, su manera de ser y, precisamente, su significación. El fantasma de Alcibíades tiene todas las razones para interrogarnos, porque caracteriza el fantasma de un no neurótico según Lacan.

Por otra parte, tiene un lindo nombre para el no neurótico, lo llama “el hombre sin ambages”. Solo lo dijo una vez al pasar y no habría que hacer de eso un modelo. Si pensamos en eso más bien nos asusta... *ambage* es lo que gira alrededor, es el circuito de palabra. *Amb* es el rodeo, *age* viene de *agere*, es el *hacer*. El *ambage* por lo tanto es el *hacer alrededor*. Lacan designa como el hombre sin ambages a aquel que va derecho al objetivo, es el hombre sin circunloquios, es lo contrario del hombre del amor cortés. Todo lo que es del orden de la sublimación es del orden del ambage, de dar vueltas en torno del vacío de la Cosa. Cuando Lacan presenta el fantasma de Alcibíades es para introducir la posición del deseante, y tal como él lo sitúa parece ser lo contrario del sublimante. Poner el objeto en el lugar de la Cosa la vuelve intocable, erige la estatua de

la dama del amor cortés: solo quedan los ambages que pueden hacerse alrededor de la dama y que nos valieron la poesía del amor cortés.

Del lado de Alcibíades, del deseante, esta vez no es el objeto en el lugar de la Cosa, sino el objeto que incluye el $(-\Phi)$. Es como si pusiera al hombre en condiciones de prescindir de sus ambages para ir derecho al objetivo. Como si por incluir la castración imaginaria, pusiera al sujeto en condiciones de acceder al objeto de su deseo, y como si poner este objeto en el lugar del goce, lo prohibiera. Pero volvamos al comienzo. El punto de partida de Lacan demuestra poco la inclusión del $(-\Phi)$ en el fantasma. Se trata de explicar las dos fórmulas que ya he comentado en el pizarrón la última vez, según que el $(-\Phi)$ se ubique del lado de a , o –otra hipótesis– del lado de $\$$. En relación con la primera hipótesis, lo llama la inclusión de $(-\Phi)$ en el objeto a . Lo escribimos así para ver que se trata de una relación de continente a contenido:

$$a (-\Phi)$$

Este es el efecto que Lacan relevó en *El Banquete* de Platón, el efecto llamado de *agalma*, que es el tesoro que no se ve. Puede ser un tesoro de saber –el tesoro del saber de Sócrates, por ejemplo–. Puede encarnarse más groseramente, como lo hace Lacan cuando evoca la verga de Sócrates que Alcibíades no vio, y por esta razón lo estimula. Es el principio de la vestimenta femenina. Lacan evoca la mujer detrás de su velo para explicarnos el principio de esta inclusión de $(-\Phi)$. No se trata de promover el chador, porque lo que él evoca a partir de su ejemplo es que $(-\Phi)$, tan ausente como esté, es recomendable que haga un poco de bulto de tal forma que uno piense en esta ausencia. He creído comprender que con el chador no es recomendable todo lo que hace bulto. No hay que abusar de esta inclusión, tratándose de la psicosis por ejemplo, de los términos de continente y de contenido. Ciertamente el objeto a no es un contenido.

El problema es que no está contenido por el saber. Si en el psicoanálisis debemos poner en juego el objeto a –es la vía que seguimos en la Sección Clínica desde que hemos estudiado Schreber– no es con esta inclusión del efecto de significación de la castración. Por otra parte, es tanto más claro que allí donde su posición de objeto a es la más clara en Schreber, no es como *agalma*, sino al contrario, como el desecho del *dejar caer* –lo que podemos escribir como el revés de la posición de *agalma*–. Si el *agalma* es la posición donde el objeto a incluye a $(-\Phi)$, posición llamada del *dejar caer* en Schreber, es el a en tanto que no incluye este efecto de significación que está en el principio de lo que podemos llamar el encanto. El encanto, en el sentido de Lacan, es la inclusión del efecto de significación en el objeto. Funda el valor del postizo y estaría en el principio de una consideración de la moda. Veríamos allí la modificación que hay que implicar para situar el deseo perverso, el deseo perverso homosexual es la anulación de esta negación, es decir la exigencia de que el objeto presente ese $(-\Phi)$ no negativizado.

Hasta la semana próxima.

4 de mayo de 1983

XXII

Problemas de parentesco

Dije la última vez que deseaba un pequeño relevo, lo he encontrado inopinadamente al recibir ayer un estudio de antropología estructural. Me esperaba un trabajo de este tipo para el Seminario de tercer ciclo, pero al recibir este que acabo de leer, me dije que no había que perder la oportunidad de presentarlo en el marco de este curso.

Actualidad de la antropología estructural

Saben lo que ha sido para nosotros, en la historia del psicoanálisis, la función de la antropología estructural. Creo que no es excesivo decir que la publicación de *Estructuras elementales del parentesco* de Lévi-Strauss fue una verdadera ruptura en el curso de la enseñanza de Lacan. Hay un antes y un después de ese texto. Desencadenó lo que Lacan mismo llamó su enseñanza. Solo retroactivamente Lacan se refirió a lo que podía haber inspirado Lévi-Strauss en Jakobson. La concepción de lo simbólico que se volvió clásica, al menos para nosotros, surgió de allí. Hay que decirlo sin ambigüedad, y Lacan mismo lo dice en su Informe de Roma. Para aquellos que leen los primeros Seminarios que ahora están publicados, es evidente que Lacan se remite a esas *Estructuras elementales*.

Sin embargo, luego de algunos años, es claro que la antropología estructural perdió para nosotros esta función. Puede verse en el curso de la enseñanza de Lacan, porque las referencias son cada vez más escasas. Sin duda hay otros rasgos menos esenciales, más anecdóticos que marcan también la animosidad de parte de Claude Lévi-Strauss hacia Lacan luego de algunos años, por ejemplo, en la conclusión de su volumen sobre las mitologías *El hombre desnudo*, donde algunas páginas solo apuntan a una persona. Me dicen que hay otras manifestaciones de esta animosidad.

Conocí y me interesó mucho el trabajo de Paul Jorion, es un antropólogo y además, al menos por lo que he leído, es levistraussiano. Pero lejos de embarcarse en el surco de la animosidad de Lévi-Strauss, testimonia de manera explícita de la inspiración que recibe de la enseñanza de Lacan, y más allá, articula un cierto número de demostraciones que son contribuciones a lo que hoy es el Campo Freudiano. Voy a dejar que conozcan su

exposición, pero les diré que ya nos da algo para relativizar nuestras evidencias sobre lo que creemos que es la objetividad del parentesco. Toma como axioma, de acuñación lacaniana, que el parentesco no existe.

Pone de relieve hasta qué punto no hay sistema de parentesco sistemático, a partir del momento en que no hay matrimonio preferencial en nuestras culturas, cuestiona de manera radical –y vamos a poder interrogarlo– el estatuto de nominaciones del parentesco: padre, madre, hermano, hermana, primo, etc. No quisiera –y el mismo lo desmiente– hacer pensar que fue perfectamente recibido en el cargo de la antropología estructural. Por un lado, Paul Jorion es asistente del Departamento de Antropología Social de la Universidad de Cambridge y, por el otro, se lo considera, tal como lo dice, como un antropólogo anormal, que en su enfoque no está en el *main-stream* de lo que se elabora en Cambridge. Pero estamos listos para recibir aquí esta anormalidad que, globalmente, va en nuestro sentido. Voy a darle la palabra a Paul Jorion, y espero que luego tengamos tiempo para dialogar con él.

(Exposición de Paul Jorion)

JACQUES-ALAIN MILLER: Le agradezco su exposición. Me preguntaba cómo puede llegar a hacer pasar aquí las treinta páginas que escribió. Creo que logró dar una idea con una presentación improvisada. Estoy sorprendido por el modo en que lo hace, deslizándose.

PAUL JORION: Se trata de seducirlos.

JACQUES-ALAIN MILLER: Tal vez podríamos tratar de captar, en el tiempo que nos queda, los puntos fuertes y las consecuencias de lo que comenzó a desarrollar. Me parece que se iba muy rápido al leer a Lévi-Strauss, por ejemplo identificando el símbolo matemático y el símbolo del parentesco. Creo que lo que usted pone de relieve es que esos significantes del parentesco que tenemos son relativos a nuestra cultura y a nuestra lengua, y esos significantes, no más que otros, no se traducen de una manera unívoca en otro contexto. Usted hace de la matemática el lenguaje universal, es decir el único lenguaje en relación con el cual esos significantes, o esos nombre de parentesco, aparecen fundados en los efectos de significación estrictamente relativos a un contexto dado. Lo que está en el horizonte de su presentación es barrar los significantes del parentesco, considerar que una antropología estructural debería prescindir de esos términos que utilizamos en provecho de ese lenguaje universal que es la matemática. Los nombres del parentesco aparecen más como significados que como significantes. No sé si usted está de acuerdo con esta lectura de su trabajo...

PAUL JORION: No he podido entrar en los detalles. He mostrado la estructura más simple diciendo: es así como ocurre, tengo un modelo y este modelo se apeg a lo que

ocurre. Lo que ocurre es que hay ejemplos, casos de escuela, es simple, y los casos se complican porque las estructuras se vuelven más complicadas. Pero también por otra razón que la produzco a partir de las matemáticas, como el modelo de lo que veo que pasa en esas personas, puede ser perfecto, construido de manera rigurosa y axiomática, y producir un objeto, pero al mismo tiempo puedo descubrir que esos mismos actores quizá no tienen la misma lectura que yo. Por ejemplo, puedo decir que en general, las personas que están en ese sistema ven esto de este modo. Juntando los puntos con los cuales toman las cosas como actores individuales, entonces se obtiene lo que yo produzco como modelo. Pero en otros casos, la realidad es mucho más variada, y cuando ellos mismos dan una representación de lo que ocurre y que puede leerse en su terminología de parentesco, la idealizan, la simplifican. Simplificar e idealizar quiere decir que el modelo que dan no es el mismo que el mío. Es la oposición que hace Lévi-Strauss entre el modelo del actor y el modelo del antropólogo. Esto quiere decir que el modelo necesita introducirnos para ello abstrayéndolo de manera rigurosa de lo que percibo como la solución más simple, la más económica para dar cuenta de eso, etc. No es lo que ellos han hecho, generalmente hacen otra cosa: simplifican más, producen una estructura más simple sobre algo complicado, algo que yo veo complicado.

¿Entonces qué debo hacer como analista? No puedo decir que yo tenga razón contra ellos, eso no es la antropología, sería dar cuenta de la mitad del problema. Lo que debo hacer en ese momento –y voy más allá de lo que ven en la manera en que yo utilizo las matemáticas– es construir un tercer modelo. Existe el de ellos, el mío, y luego, en una lectura dialéctica a la Hegel, hay que hacer la síntesis, es decir una representación matemática de las posibles implicaciones entre lo que veo como antropólogo concienzudo y lo que ven ellos en su propio sistema. En el límite, podemos continuar en la óptica de una lógica dialéctica, introducir un modelo que, imagino, daría cuenta del conjunto de los dos más el tercero, y así en adelante. Voy más allá de lo que sería simplemente una cosificación de ese lenguaje matemático. Lo conservo como lenguaje universal pero sabiendo que la sustancia misma nunca podrá ser alcanzada y que solo trataremos de acercarnos lo más posible.

¿En qué se convierte el incesto en este lenguaje? La prohibición del incesto es muchas cosas, ¿pero por qué constituye un problema? No lo es cuando se habla de él: hay cosas que nos producen horror, por ejemplo cuando se dice que algunas personas se casan, etc. Pero eso cambia, evoluciona, y ya no nos produce tanto horror como antes. Cuando tratamos de utilizar la expresión *prohibición del incesto* en otras poblaciones, hablamos de otra cosa, y en ese momento nos vemos obligados ya sea a extrapolar, ya sea a extenderlo a cosas que no se parecen a lo que pasa allí. La prohibición del incesto es este signo: un florero con dos flechas que parten de arriba. La prohibición del incesto quiere decir que las dos flechas no pueden desembocar en el mismo punto y por lo tanto no se puede hacer eso. No hay ninguna sociedad que lo haga, ninguna donde haya clases. O se puede caer en casos extremos como el del Egipto antiguo. Entre nosotros es más restrictivo.

Se lo ha limitado a un cierto número de personas con las que no pueden desposarse y

no a categorías. ¿Por qué las personas, las sociedades, lo prohíben? No lo sé. Lévi-Strauss dice que eso prohibiría a las sociedades existir como grandes conjuntos. De algún modo yo digo lo contrario. Digo que es en la medida en que se permite hacer eso que pueden hacerse grandes conjuntos, porque a partir del momento en que el parentesco ya no vive, en ese momento se le pueden definir los límites territoriales a los estados.

X: Si tomamos para la prohibición del incesto la hipótesis de que el grupo social de base no es heterosexual sino que está constituido por una mujer, sus niños y todo lo que gira en torno de la mujer, ¿no podríamos pensar que son las mujeres que, no queriendo ser objetos de circulación en el interior de ese grupo, reducen la posición del incesto a una prohibición, para que haya circulación pero fuera de ese grupo?

PAUL JORION: Si queremos reflexionar en esos ejemplos particulares, podemos presentar la cosas con varias ópticas, como variaciones posibles. Quiere decir que estadísticamente es una cosa que debe ocurrir. Casi todas las posibilidades están cubiertas en un lógica a la Lévi-Strauss, por ejemplo cuando explica las inversiones de mitos de una población a otra. En la medida en que cada uno quiere hacer algo diferente a su vecino, es evidente que se recorre rápidamente el conjunto de las soluciones posibles. En la óptica del siglo XIX, podemos decir que fue la primera cosa que haya podido hacerse, y que a partir de entonces continúa así. Pero parece poco verosímil en el caso de sociedades como esas, que están en el interior de un sistema complejo, de castas. Es un conjunto de castas y es poco verosímil que sea el vestigio de algo antiguo.

¿Es algo que anuncia cosas por venir? No lo sé. Es verdad que un discurso así, como les indicaba cuando les hablé, nos dice más de lo que debería decirles a nuestros padres y a nuestros abuelos. Se reconocen allí cosas que tienen relación con lo que puede ocurrir ahora. Pero no voy a avanzar a partir de allí. Creo que hay que reconocer este ejemplo en su radicalidad, y no tratar, como lo hacen la mayoría de los antropólogos, de decir que es una forma particular de matrilineaje, etc. ¡No! ¡Es una solución radical!

Conceptos ateóricos

ÉRIC LAURENT: Quisiera preguntarle lo que piensa del esfuerzo del señor Nidam, que usted frecuenta en Cambridge. Pienso en ese coloquio que se realizó hace quince años y del que se tradujeron once ensayos al francés, donde Nidam utilizaba la misma estrategia que la suya y que consiste en decir, en relación con la prohibición del incesto y el casamiento, que se tomaban las lenguas naturales de cada uno de los casos clásicos de etnología y no nuestro sistema erigido como modelo universal. Llegaríamos a darnos cuenta de que esas famosas preguntas que son un problema para nosotros de hecho son problemas mal planteados, y que por una parte hay que distinguir los lenguajes naturales y, por otra, las formalizaciones en modelos lógicos, lo que desemboca en que la mayoría

de los problemas que se nos plantean en realidad pueden solucionarse por juegos de lenguajes en el sentido de Wittgenstein. De allí la pasión aparente de Nidam por Wittgenstein, y su repartición: la lógica de un lado y la creencia del otro —el único problema es saber cómo se llega a creer en el padre—. De allí todo el acento puesto en la fórmula *atrapar la creencia*.

Lo que veo es que usted insiste en la iniciación, y eso es como creer en el padre cuando se tienen sistemas con juegos de lenguaje —lo que Jacques-Alain Miller señalaba como efectos de significación—. Si tenemos esta serie de efectos de significación, ¿cómo podemos poner en juego su existencia como aquello que representa ese drama edípico en el psicoanálisis? ¿Cómo poner en juego su existencia con sistemas que aparecen así?

Quiero hablar de las famosas identificaciones ontológicas. No va de suyo. Para identificarse ontológicamente es necesario que se vaya con el látigo, con la iniciación que es justamente un tipo de simbolización del goce. Para nosotros, el drama edípico no es sin que el deseo se organice a partir del fantasma “pegan a un niño”, que es una identificación sin dolor. Es el látigo, el estilo de imprimir en el cuerpo el significante del padre —la paliza— pero quitando el elemento de dolor, al menos en el fantasma.

Entonces, la puesta al día de modelos matemáticos de la estructura del parentesco, que hace que podamos decir que la forma épica dada a la estructura en el mito o bien la forma dramática dada a la estructura en el pequeño drama edípico comienzan a retroceder y vemos aparecer allí un drama esencial —en la medida en que hay simbolización o no del goce en una sociedad dada, y que el término *goce* es en el fondo un término que está a menudo ausente de esas descripciones que nos han dado—.

Queda esta pregunta: ¿no hay en toda sociedad una zona que hace que cuando nos aproximamos y cuando operamos un cierto número de identificadores que no deben operarse, cambiemos de estrato de lenguaje, de juego de lenguaje, y entonces su ser mismo se pierda allí? Hay una invasión que precisamente no se reduce a una cuestión de patología en el sentido tradicional de los psiquiatras transculturales, sino que es una zona de goce que está intocada. ¿Cuál es su impresión sobre este punto?

PAUL JORION: Hay varios elementos en lo que usted dice, y además termina con una contribución sobre un aspecto del que soy totalmente incapaz de responderle. No sé lo que ocurriría con el goce en ese problema. Voy a responder a la primera parte de su intervención. Usted relacionó a Nidam con lo que yo hago y eso me alegra. Lo que él hace y lo que hizo en ese coloquio es teóricamente para poner el grito en el cielo, es decir que así no marcha, que no se puede continuar así, que hay que retomar todas esas nociones y hacer un trabajo conceptual. Es lo que hizo Nidam.

Les he mostrado es que los conceptos técnicos que utilizamos en antropología son conceptos ateóricos. No son verdaderamente conceptos. Cuando hablamos de primos cruzados, hay que ver que es algo que los antropólogos inventaron como noción, pero que no tiene un fundamento teórico. Les he mostrado una ruptura de matrimonio con la prima cruzada matrilineal, un isomorfismo entre eso y el toro, y que es un matrimonio generalizable al infinito en una superficie genealógica. Por el contrario, el matrimonio con

la otra prima cruzada patrilineal no tiene nada que ver, es algo que se cierra sobre sí mismo y que es homeomorfo a la esfera. Los antropólogos inventaron esos términos. Partían de buenas percepciones, pero no funciona. Y Nidam se vio justificado al decir que había que recomenzar, pero no se dio los medios para hacerlo como hacía falta, porque se trata de un enfoque extremadamente nominalista. Solo cree en lo que está cubierto por un término. Esta perspectiva es un Wittgenstein extremadamente ingenuo. Una de las críticas que hace Nidam de mi enfoquees que no hay, en las sociedades de las que hablamos, palabras para categorías de matrimonio. Es un tipo de crítica potente en el discurso antropológico. Es evidente para muchos antropólogos que lo que debemos hacer cuando estudiamos el comportamiento de los demás es partir necesariamente de las representaciones de ellos. Entonces, les dicen que si la ley incluso no existe, no se llegará nunca, y que no se debe hacer así.

Algunas personas dirán que esas estructuras solo existen en Australia. Sin embargo, aunque he mostrado solo algunos ejemplos australianos, también se dan en América del Sur y en África.

¿Y por qué lo dicen? Porque en Australia, hay palabras para eso, para esas tablas de equivalencia y esas palabras que pertenecen a la cosmología. En la medida en que esa cosmología totémica está en sintonía con la realidad del parentesco, existen las palabras.

Creo que Nidam es prisionero de este enfoque a la Wittgenstein que me parece falso, en tanto que esta idea de juego de lenguaje es una suerte de exorcismo en relación con el significante y con la manera en que nos constituye, quiere decir que somos nosotros los que jugamos con las palabras, los que definimos cuando, en un cierto tipo de circunstancia, vamos a utilizar las cosas y cómo. Esto es olvidar la dimensión fundamental: que no somos nosotros los que jugamos, sino que por el contrario, somos jugados en esta historia. Creo que hablar de juegos de lenguaje, es ser cómplices de este desconocimiento.

FRANÇOIS LÉGUILL: Lo que usted respondió a la pregunta de Jacques-Alain Miller en lo concerniente a la prohibición del incesto no puede dar cuenta más que del incesto entre lo que llamaríamos, nosotros, los hermanos y hermanas. ¿La interdicción del incesto entre la madre y el hijo, que Lacan formula con un “no reintegrarás tu producto”, se puede circunscribir universalmente? ¿Y podemos abordar esta cuestión con lo que usted conoce de los Nayars?

PAUL JORION: Al producir ese grafo para el incesto, tomo partido por las personas de las que me hablan, en la medida en que este incesto con la madre es algo que está más allá de ese sistema. Es del dominio de lo indecible, no existe. Esto puedo hacerlo entender retomando mi grafo. Si lo tomo, permite casarse con la madre. Solo que no ocurre. El incesto con la hermana está generalmente prohibido. En ocasiones hay sanciones monstruosas contra quienes lo hacen. Pero con la idea del incesto con la madre, si es evocada por cualquiera sea, es evidente que lo que intervendría sería una sanción natural. El mundo se vendría abajo. No hablando de eso, hago un etnocentrismo

a la inversa, admito que eso no puede ocurrir. “Hay que entrar en la casa porque en el vientre de tu madre no volverás a entrar”. Creo que ese es el problema. La dimensión temporal mínima es el hecho de que ese bebé sale y que no volverá allí de donde viene. Pero no es satisfactorio como respuesta, estoy convencido.

JACQUES-ALAIN MILLER: Me queda agradecer a Paul Jorion que va a volver a Cambridge. La semana próxima continuaré con el síntoma y el fantasma, y espero que tengamos la ocasión de volver a hablar de los problemas del parentesco.

11 de mayo de 1983

XXIII

Mito y fantasma

Considerando la asistencia de hoy, muchos de ustedes están ocupados en preparar exámenes o concursos, porque lo que tradicionalmente eran exámenes próximamente serán concursos. Me hace pensar que vamos a cerrar el año y lamento no haber podido escucharlos. Es mi culpa porque no les he dado los momentos para respirar que me hubieran permitido darles la palabra, embarcado como estaba en esta construcción del síntoma y del fantasma. Hoy voy a tratar de hacerlo, traje un papel en blanco para anotar las preguntas y los comentarios.

Secuencia indecible

Antes de dar lugar al diálogo, quisiera volver sobre el tema de Lévi-Strauss, que nos fue presentado la semana pasada por alguien que se dice su alumno, Paul Jorion, y del que no sé si dije que es belga y no inglés. Fue reclutado por el Departamento de Antropología Social de Cambridge. Algunos se sorprendieron de que haya evocado la acritud de Lévi-Strauss hacia Lacan, no captando dónde se manifestó. Lévi-Strauss lo disfraza y no nombra a Lacan. Pero traje con qué demostrar que esta acritud es totalmente explícita. Traje esta obra de casi 600 páginas, el último tomo de las *Mitológicas* de Lévi-Strauss. No se lee demasiado. Tiene un tamaño... Hay cuatro volúmenes como este. Creo que hoy se lee más a Frazer, *La rama dorada*, que a las *Mitológicas*.

No leí la obra para esta ocasión. Se trata de un pasaje que he señalado en su época: “De aquellos”, dice, “que reintroducen subrepticamente al sujeto” en el campo estructuralista.

No tiene que identificar allí a Lacan, porque él no reintroduce el sujeto subrepticamente. Al contrario, lo introduce con su nombre. Pero este adverbio se basa en que el mismo Lévi-Strauss no distingue –como verán por la lectura del texto– entre el sujeto y el yo, lo que hace pensar que aún en 1971, hay un agujero en sus lecturas.

En ese final, evoca lo inconsciente del sistema que él se esforzó en reconstituir en sus

Mitológicas, y defiende esta vía a través de las ciencias humanas, que no pueden ubicarse más que si saben develar a la ciencia un objeto que es otro. Con esta expresión, puede reunir consigo a Rousseau, Marx, Durkheim, Saussure y Freud. Es claro que ese inconsciente no es el nuestro, ve allí una ambición común a las ciencias humanas y a las ciencias naturales. Esto solo basta para marcar la limitación de su punto de vista.

En relación con ese cuidado por la objetividad a la que quisiera hacer acceder a las ciencias humanas, estigmatiza a aquellos que querrían introducir subrepticamente al sujeto. Esto no tiene equivocidad, se darán cuenta por la lectura que les haré de este pasaje: “[...] no tendremos ninguna indulgencia”, desde dónde, como no sea desde una posición de amo con aires de autoridad, se dice una cosa así, “hacia esa impostura que sustituiría la mano izquierda por la mano derecha, para pasar por debajo de la mesa la peor filosofía, que se había afirmado retirar de arriba[...]”.

Hay que leer lo que sigue para comprender. Es una pequeña nube de polvo que se arroja para envolver las líneas del paisaje. Se sostiene en el estilo de Chateaubriand que trata de practicar, y que es muy diferente del estilo cortado de Lacan. Hay allí un esfuerzo que tiende a un romanticismo de la expresión que no es el estilo de las famosas ciencias naturales que allí se toman como ejemplo. Continúo con la lectura: “[...] y que, reemplazando simplemente el yo por el Otro, y deslizando una metafísica del deseo bajo la lógica del concepto, le retiraría a este su fundamento. Porque, poniendo en el lugar del yo por una parte un otro anónimo, por otra un sexo individualizado, no se lograría ocultar que sería suficiente volver a unir uno con otro y dar vuelta todo para reconocer el envés del yo, del que se habría proclamado su abolición con alboroto”.

Este pasaje, con esa indirecta, no apuntaba más que a un solo contemporáneo de Lévi-Strauss, el teórico del deseo del Otro, Lacan. Es algo discreto, está en la página 563 de un volumen de más de 600. No le quita nada a la tontería de esta exégesis. Es totalmente inexacto que el Otro más el deseo nos dé el yo, y tampoco tiene nada que ver con una reintroducción subrepticia del sujeto. Es superficial deducir la definición del Otro simplemente de su anonimato, por el cual se opondría al deseo como individualidad. El Otro de Lacan no se define por el hecho de no tener nombre propio. Se define de un modo totalmente diferente del yo y de sus identificaciones imaginarias. Es cierto que cuando este Otro merece su nombre de Otro, no tiene nada que ver con lo que puede captarse en el espejo. Es una categoría que no tiene nada que ver como tal con la sustancia yoica.

Que el deseo sea particular no hace de él un deseo individualizado. No hay ningún yo que otorgue conjunción del Otro y del deseo. Cuando Lacan formula que el deseo es el deseo del Otro, es claro que Lévi-Strauss no capta que de entrada ese deseo particular está al mismo tiempo correlacionado con un lugar que no es el de lo universal. Es más una sátira que una demostración. La única demostración que nos importa es verificar, en cada uno de los términos que se emplean allí, que se apunta a Lacan, y que Lévi-Strauss, de manera patente al comienzo de los años setenta, se desolidarizó del esfuerzo teórico de Lacan. Los términos *impostura*, *indulgencia* y *subrepticio* me parecen justificar el término *acritud* que he utilizado.

No hay que dejarse ganar por esta acritud, y para demostrar que es así, voy a remitirlos a una página de Lévi-Strauss que es interesante pero de otro modo. Si sabemos utilizarla, en sí misma es una contribución a nuestro tema de este año. Se encuentran en las páginas 538-539 de *El hombre desnudo*. Es una contribución que para nosotros es casi la única de ese tomo de *Mitológicas* pero tiene todo su valor, porque transforma el conjunto de sus *Mitológicas* con una contribución a la teoría del fantasma. Hay una dimensión donde mito y fantasma se conjugan. Lacan lo dijo en el momento en que la virulencia del aporte de Lévi-Strauss estaba en su punto máximo, en los años sesenta y siguientes.

Esas páginas son como un *excursus* de Lévi-Strauss que se apoya en una investigación de dos americanos, que parece prometedora en esa época, pero que luego no dio sus frutos. El pensamiento de ellos dos era ir más lejos en la formalización de los mitos, y avanzando en esa vía abierta por Lévi-Strauss en sus primeros volúmenes, cayeron en una observación que este último extrae y critica, según la cual es posible deducir todas las transformaciones de un mito a partir de una de sus transformaciones. Esto inspira la investigación de Lévi-Strauss, porque saben que partiendo de lo que eligió al comienzo como un mito de referencia, llega a poner en orden algo así como mil mitos. Se llega a contarlos porque los escribió a partir del mito de referencia M1, que numera a medida que se ponen en juego en su trabajo, y finalmente llega a esa cifra 1000 a partir de una forma de encadenamiento que es una transformación reglada.

Estos americanos toman como proposición que para todo conjunto de mitos pueden engendrarse las transformaciones de unos en relación con otros a partir de una transformación, pero a condición de admitir que esta no sea deducida. Llama a eso, en su lenguaje, “una secuencia mítica indecidible” –secuencia de la que no tenemos los medios para plantear que es deducida: debemos tomarla como es, es decir no deducida–.

Entonces, Lévi-Strauss critica este punto y corrige en parte esta apreciación diciendo: “Sin duda esto es verdad para cada mito tomado separadamente, pero he mostrado a menudo que esas secuencias indecidibles considerando tal mito particular pueden reducirse a transformaciones recíprocas, de algún modo perpendiculares a varios discursos míticos superpuestos”. Es decir que esta secuencia indecidible es susceptible de deducirse si recurrimos a un sistema diferente, y que esta indecidibilidad es relativa a un conjunto que se ha circunscrito, determinado. Y agrega: “Al fin de cuentas, para todo sistema mitológico, no hay más que una secuencia absolutamente indecidible.”

Allí, matizándola, se une a la tesis de los americanos. Esto tiene su valor para nosotros, porque no encarna una reducción de la proliferación imaginaria de los mitos, de la selva del mito. Este término que Lacan emplea a propósito del fantasma es bienvenido dado los seres de los que se trata aquí, y que están ilustrados en la tapa de *El Hombre desnudo* a pedido de Lévi-Strauss mismo: la selva, el árbol al que se trepa el hombre desnudo.

Esta reducción del material imaginario, que se aborda con ese término *secuencia indecidible*, se traduce para nosotros por la función axiomática del fantasma fundamental. Esto nos permite disponer de manera límpida de la relación que mantienen

los fantasmas y el fantasma fundamental. Lo que designamos como fantasma fundamental, para nosotros y a nivel individual, admitamos que sea equivalente –ya hemos encontrado ese individual– a lo que Lévi-Strauss retoma como la secuencia indecidible de un sistema mitológico, es decir la secuencia a partir de la cual se puede engendrar, deducir por transformación, lo que al comienzo se presenta como un embrollo imaginario, sea del mito o del fantasma.

Si tomamos las cosas por ese lado, las observaciones de Lévi-Strauss sobre el mínimo del mito, el corazón del mito, toman su valor. Esto es lo que dice: “Llevados por transformaciones sucesivas de contornos esenciales, esta secuencia absolutamente indecidible se reduce al enunciado de una oposición”. Esto quiere decir pura y simplemente que el núcleo de la secuencia indecidible de un sistema mitológico es una oposición binaria. Es lo diacrítico en el sentido saussureano, es decir lo que ocurre por oposición. Esta secuencia indecidible “se reduce al enunciando de una oposición como siendo la primera de todos los datos [...] Habremos verificado que varias centenas de relatos, en apariencia muy diferentes unos de otros, y cada uno por su cuenta muy complejo [...] proceden de una serie de constataciones en cadena. Está el cielo y está la tierra. Entre los dos, no podríamos concebir paridad [...] De ello resulta que la secuencia absolutamente indecidible se remite, sino a la afirmación empíricamente decidible de que hay un mundo, al menos a aquella de que este ser del mundo consiste en una disparidad. Obtener del mundo que pura y simplemente es, pero que es bajo la forma de una asimetría primera, que se manifiesta diversamente según la perspectiva donde uno se ubique para aprehenderlo”.

El núcleo de la secuencia indecidible lo constituye una oposición, o aun más: una disparidad. Utilizo este pasaje para mostrar que no creo que haya lugar para devolverle a Lévi-Strauss la acritud que manifiesta hacia Lacan, sino por el contrario, utilizar el resultado de lo que, debemos admitir, es una prodigiosa investigación, al menos una prodigiosa clasificación, y obtener un provecho para descubrir aquí lo que tienen en común mito y fantasma. Y lo que tienen en común es el esfuerzo para escribir allí la relación que mantienen los términos de esta disparidad formulada en esta secuencia indecidible. Se establece allí una relación. Si entre los términos de las parejas disparees que están en juego está el cielo y la tierra, también está –siempre en la página 539– el macho y la hembra. Dicho de otro modo, esta secuencia, o esta fórmula, es claro que viene al lugar de la no relación sexual. Permite escribir, formular, formalizar lo que viene en el lugar de la no relación sexual.

El mito individual del neurótico

Este acercamiento del mito y del fantasma diré que es el abc con el que Lacan comenzó su enseñanza. Piensen en el valor que toma su conferencia de 1953, titulada “El mito individual del neurótico”, sobre el fondo de lo que tenemos allí con las

Estructuras elementales del parentesco y los artículos de Lévi-Strauss contemporáneos de esta publicación –en el volumen de la *Antropología estructural*, que es una recopilación–.

Es una conferencia que circuló mucho tiempo en el barrio latino, y sin duda más allá, bajo una forma bastante desagradable, es decir una grabación con un magnetófono que había sido transcripto y que estaba lleno de inexactitudes. Digo desagradable porque así era en esa época. Hoy hay muchas cosas que se pasean con esta forma –incluido lo que digo aquí– y ya no sorprende. Hice una versión conveniente de este pequeño opúsculo, releído por Lacan, que había salido sin su autorización –lo menciona en los *Escritos*– y que fue publicado en el número 17 de *Ornicar*?. Podemos darle su nombre lacaniano a este mito individual del neurótico: es el fantasma. En relación con el mito como genérico, como étnico, el fantasma es un mito individual. Lacan no hubiera conservado este adjetivo. Hubiera puesto en su lugar –y esto no implica del mismo modo al viviente– el mito *particular* del neurótico.

Mirando de cerca este texto de Lacan que he redactado, me di cuenta de lo que conllevaba, y es que esta frase que les he citado: “el mito y el fantasma aquí se reúnen”, se encuentra en este texto en un lugar que nos permite hacer virar a cuenta de nuestra consideración del fantasma muchas cosas que están dichas allí, especialmente sobre lo queda un poco relegado cuando se lee el texto, el análisis hecho por Lacan de “El hombre de los ratas”. Nos ocupamos más del ejemplo de Goethe que trabaja allí, mientras que el eje de ese texto es el análisis de “El hombre de las ratas”, donde señala que Freud toma prestado su título a nada menos que un fantasma de su paciente.

En este sentido, el mito-fantasma encuentra su necesidad en la estructura misma del lenguaje. Encontramos, desde el comienzo, intuiciones, ideas a las que Lacan dará luego una formalización. Una de sus ideas es que la experiencia analítica como tal no es objetivable. Esto ya se opone a la ambición de Lévi-Strauss, que es una ambición de objetivación total. Sin embargo, si la experiencia analítica no es objetivable, no se atiene a ningún privilegio de la conciencia, a ningún privilegio del para sí que estaría implicado en esa experiencia y que haría imposible su objetivación.

Lacan lo dice en esa época de una manera que puede parecer un poco filosófica: la experiencia analítica no es objetivable porque demanda, implica la emergencia de una verdad que no puede ser dicha. Si nos quedamos allí, deja la puerta abierta a todas las elucubraciones sobre esta verdad que falta. Sin embargo, encuentra su orientación de estructura cuando Lacan agrega que lo constitutivo de la experiencia analítica es la palabra, y que precisamente porque la palabra no puede decirse ella misma como palabra, hay en la experiencia analítica una verdad que no puede ser dicha. Es lo que más tarde Lacan llegará a formalizar como la falta de lo verdadero sobre lo verdadero. Si la experiencia analítica no es objetivable, es porque no permite la operación señuelo que es la constitución de un metalenguaje.

Solo se los recuerdo para poner de relieve que Lacan a partir de esta época ya sitúa el mito, y que con esta intención de captarlo como individual, lo toma como lo que permite, a pesar de todo, producir una fórmula discursiva, hacer pasar a la palabra lo que puede

ser transmitido en la definición de la verdad. Aborda allí –con un lenguaje que no tiene diferencia con las elucubraciones filosóficas de su tiempo– esa relación que terminó por escribir $S(\mathbb{A})$ en el Grafo –con lo que ese matema implica como producción del fantasma–. En la medida en que hay algo que no puede decirse – $\mathbb{A}$ –, el fantasma encuentra su necesidad de estructura. Cuando lo estudiamos al nivel en que lo toma Lévi-Strauss, se encuentra en una expresión mítica.

Si tratamos de ubicar esta secuencia indecidible a la que Lévi-Strauss trata de acercarse, se sitúa en la conjunción de $S(\mathbb{A})$ y de $(\$ \diamond a)$. La secuencia indecidible es la contaminación fantasmática de esa S que es el único punto que tenemos en el Grafo para enganchar allí la frase fantasmática –que no podemos hacer equivaler a un significante–. Por eso digo que es ese significante pero en tanto contaminado por lo imaginario del fantasma.

Esta falta de lo verdadero sobre lo verdadero es lo que da al fantasma su significación de verdad, su carácter imposible de deducir. Viene al lugar de esta secuencia absolutamente indecidible. Dicho de otro modo, cuando Lacan formula que el fantasma fundamental es un axioma, quiere decir que es un fantasma que como tal es indecidible. Está allí, es todo. Esto vuelve problemático el estatuto del significante del fantasma fundamental, porque no remite a nada. Lo característico de la fórmula fantasmática fundamental es la ausencia de referencia. Freud lo señala a partir del momento en que considera el fantasma *pegan a un niño*: no tiene nada que ver con las ocurrencias de la escenas de ese tipo en la realidad, trasciende esas ocurrencias reales, es una frase y nada más.

Lo que dice también que el fantasma fundamental es un registro del discurso auténtico, en el sentido en que Lacan emplea este término. El discurso auténtico es el discurso en tanto idéntico a aquello de lo que se habla. Es un caso límite, incluso si podemos entenderlo cuando consideramos que el discurso de Freud es auténtico –por lo cual Lacan nos explica porqué estamos preocupados por el comentario freudiano–. Parece que hemos partido para estar preocupados, durante un largo tiempo, del comentario lacaniano. Lo sentimos, hay que confesarlo, a nuestras expensas.

El discurso auténtico en tanto idéntico a aquello de lo que se habla, es un discurso que evacúa la referencia. Solo que la referencia no se evacúa simplemente como en el desagüe. Ante todo es el discurso como creador. Por ejemplo, el discurso de las matemáticas, el discurso definicional, aquel que dice: “sea un...”. Basta ese *fiat* para que estemos a nivel del discurso auténtico. Eso se realiza en toda definición creadora. Y toda definición –tomemos la definición matemática como tal– se ubica en ese punto S . Supone hacer tabla rasa con lo que había antes como saber.

Puede tener como consecuencia para el sujeto que lo realiza que plantee un Dios que conocería esa S suplementaria, ese significante en más. Es la lógica que conduce a Cantor –de un modo sofisticado– a suponer que esta creación significativa ya es conocida por Dios. Pero no impide que en el punto en que se efectúa en el orden del lenguaje, se efectúe en ese punto S como exterior al conjunto del saber realizado.

Tenemos en la experiencia analítica con qué poner en marcha esa S como lugar del

discurso auténtico. Es lo que exige la menor interpretación, la interpretación como tal –y como tal quiere decir que se barran allí las irregularidades del analista en su tarea– no es referencial. Eso da su valor a lo que Lacan evoca del objeto *a* como referente del discurso. *a* es referente del discurso en tanto que el discurso es idéntico a aquello de lo que se habla, no hay referencia sino en tanto el discurso es idéntico a aquello de lo que carece. La positividad del objeto *a* en relación con el discurso se liga al hecho de que ese discurso ciñe con sus dichos el objeto *a* como falta. Es la clave del comentario de Freud hecho por Lacan, y es lo que constituye la diferencia del comentario de Lacan con el que hace Fenichel.

No es solo por reverencia al texto de Freud que seguimos esos meandros, sino porque planteamos que aquello de lo que habla Freud es estrictamente equivalente a los meandros de su discurso. Aquello de lo que habla no subsiste como referencia fuera de los obstáculos, de los laberintos y de las paradojas necesarias para alcanzarlo. Inspira nuestra lectura, nuestro abordaje de Lacan. No apuntamos a la sincronización de los dichos de Lacan, sí a seguirlo en sus sinuosidades. No tenemos una reverencia a la referencia. La referencia está completamente en el laberinto.

En relación con el caso de “El hombre de las ratas”, tal como Lacan lo analiza en “El mito individual del neurótico”, no solo es abordado por Freud a partir del fantasma que da su nombre a este individuo, o más bien a este *parlêtre* –se encuentra allí designado, nombrado por su fantasma: es una nominación por el fantasma que es más verdadera que todas las nominaciones del parentesco–, Lacan no se detiene allí, porque en el análisis que hace no aparece ese fantasma en definitiva como fundamental. Lo fundamental es más bien el escenario construido por “El hombre de las ratas”, que lo lleva hasta Viena y al consultorio de Freud. Como señala Lacan, su escenario conlleva que se precipite hacia la empleada de correos para pagar esa deuda inextinguible, y a tomar exactamente la dirección contraria a su fantasma precipitándose en la dirección de Freud.

El término *escenario* nos resuena. El punto culminante de la crisis de “El hombre de las ratas” lo marca esta construcción del escenario de la deuda, y es un escenario fantasmático, un pequeño drama, como dice Lacan. Es la gesta –término épico empleado por Lacan– que manifiesta el mito individual del neurótico. En este sentido –y toda la demostración de Lacan conduce a ello– todas las paradojas de la constelación simbólica del sujeto inscritas por el sujeto en el Otro se encuentran puestas en escena en el escenario fantasmático de la deuda. Es por eso que ese mito individual se reúne con el fantasma.

A manera de *excursus*, puedo recordarles que sin duda es el análisis del mito más fino, en todo caso el que más nos dice, y que Lacan dio a propósito de la clínica de la neurosis, y especialmente de la neurosis obsesiva. Sus observaciones siguen siendo válidas, cualquiera sean las reformulaciones que haya tenido después. Lacan formula esta clínica del obsesivo a partir de lo que llama el *cuarteto obsesivo* –cuarteto un poco especial porque nunca se realiza sino en estado de trío, como un doble trío que se intersecta–. Cuando el neurótico alcanza su unidad, afirma su unidad, que hay que llamar

yoica- se instala en un acto que afirma su identidad social. Esta realización unitaria del sujeto se acompaña necesariamente, dice Lacan, de una división de su objeto. Lacan propone que se lo verifique regularmente en el análisis del obsesivo por la negligencia hacia la persona que lo acompaña –ya sea su esposa o amante– y el halo de otra mujer idealizada y objeto de un amor de otro tipo diferente del primero, amor pasión.

La deducción que da Lacan es somera en relación con lo que traerá más tarde como estructuración estrictamente divergente de la sexualidad masculina. Es decir que no se trata de una segunda imagen, sino de la encarnación de una función fálica que no puede saturar el lazo de amor como tal. Pero a pesar de lo que podemos considerar insuficiente de esta dimensión narcisista donde se sitúa, sigue siendo una referencia sólida en un psicoanálisis y se acompaña de su correlato –es el cuarteto–. Lacan dice que si este objeto nunca se encuentra reunificado, entonces la división está del lado del sujeto, la famosa división dual del yo del obsesivo con su pequeño otro bajo la forma de la rivalidad o de la rabia obsesiva. Solo forma el cuarteto si se unen esos términos.

El cuarteto es un término que simplifica las cosas, se trata más bien de una doble división. Por otra parte no hay lugar para fijar una unilateralmente. Por el contrario, la existencia está hecha de una oscilación, de una vacilación entre esas dos divisiones. Lo que nos da el cuarteto cuando esta vacilación va muy rápido. En este texto –punto de partida de la enseñanza de Lacan– tenemos en lo que respecta a la clínica del obsesivo algo que está muy cerca de la experiencia. Está apenas teorizado, simplemente enmarcado.

A partir de ese pequeño pasaje de Lévi-Strauss hay que situar el Edipo en relación con esto. Decimos que el Edipo es un mito, nuestro mito, al menos Lacan lo dice y no se desmintió desde el comienzo de su enseñanza. En este sentido, en relación con la proliferación de las mitologías primitivas, es un mito exiguo, un mito residuo, un resto de mito. Sigue siendo operatorio en el psicoanálisis, pero no se descubre –y esto es lo singular– el punto que excede a esta significación. Llegado el caso se lo descubre por la psicosis, pero en lo que ella tiene de intratable.

El fantasma, como el mito, es una tentativa de dar una forma imaginaria a la estructura. Es lo que implica el esquema que relaciona con una flecha $S(\mathcal{A})$ con $\$ \diamond a$. No siempre da una forma épica como en el mito, pero el *pegan a un niño* ya es una forma épica. También puede dar una forma explicativa a la estructura, como el escenario fantasmático del hombre de las ratas da una forma imaginaria a la estructura que lo determina.

El fantasma es una ficción que da una forma racional a lo imposible de la relación sexual. La paradoja del fantasma es que como ficción –es lo que lo emparenta con la verdad– ocupa el lugar de un real. Es una ficción secretada por la no relación sexual. Hay que señalar, es a lo que deberemos arribar, que el fantasma siempre connota una relación de goce. La no relación sexual es lo que hace que no haya fórmula que conjugue en el inconsciente al hombre y a la mujer, que diga a cada uno lo que hay que hacer para comportarse como conviene con el otro sexo, que no hay nada allí equivalente a la inscripción instintiva, a ese saber escrito en el instinto que enseña a las especies animales

cómo deben conjugarse los sexos. Pero, por el contrario, esta ficción connota una *relación* de goce. Lo llamaremos así de este modo en referencia a la no relación sexual. Así hay que leer $S(\text{A})$ con $\$ \diamond a$. Es la relación de goce. El fantasma como axioma, como fórmula, escribe esa relación de goce, que es una relación con el objeto a .

Planteemos lo siguiente: en tanto que cada sexo no tiene una formulación normativa de su relación con el otro sexo, para cada uno hay una relación normativa con su objeto. Es lo que hace que supongamos –es lo que el analista supone al comienzo de un análisis– que lo que se nos traerá como proliferante, como divergente, equívoco, débil, incierto, verdadero y falso, vacilante o dubitativo está profundamente organizado por una relación reglada a lo que, como mínimo, está escrito como a . Es estrictamente idéntico a los *impasses* de los que el sujeto da testimonio.

Si tomamos las cosas así, nos hacen captar que no encontramos –hay que preguntarse por qué– esta fórmula escrita en Lacan: $\$ \diamond (-\varphi)$. No es un azar. No hay relación del sujeto con $(-\varphi)$. ¿Entonces qué es lo que hay? Ciertamente una *objetivación de la castración*. Llamaremos así lo que ya hemos encontrado con la fórmula a sobre $(-\varphi)$. Una objetivación de la castración que es otro nombre para el sujeto como deseante, y cuya figura mítica tenemos con Alcibíades. Objetivación de la castración, u otra hipótesis, una *subjetivación de la castración*, que es lo que hemos encontrado con la

fórmula $\frac{\$}{(-\varphi)}$ y que nos da la fórmula del sujeto como neurótico. En ninguno de esos dos casos tenemos una relación como tal del sujeto con la castración.

Los *Escritos* terminan ubicando un punto de identidad del sujeto con la función $(-\varphi)$.

Si nunca encontramos en Lacan esta fórmula $\frac{\$}{(-\varphi)}$, es porque el sujeto como barrado conlleva ese $(-\varphi)$ intrínsecamente. Si esta fórmula tuviese un sentido, sería la negación de la castración. Además de que se podría imaginar que las dos barras se anulan, sería la negación del inconsciente. Volveré luego sobre el punto donde terminan los *Escritos*. Tomen los tres últimos párrafos del volumen y verán que es precisamente el punto saliente del pensamiento de Lacan en esta época.

Etnia familiar

Antes de hablar de eso quisiera mostrarles el camino de Lacan sobre Lévi-Strauss. En el Informe de Roma, página 96 y siguientes, que recogen el pensamiento de Lévi-Strauss, aunque es algo más amplio, como una suerte de testimonio sobre lo que aparece en la proliferación de la vida de esas diferentes comunidades y su agrupamiento. Así lo demuestran *Las estructuras elementales del parentesco* que están regladas por un orden de combinación, y el hecho de que los sujetos estén movilizados en esas estructuras ignorándolas, siendo inconscientes, en el sentido que no las saben. Cuando el investigador llega al pueblo, nadie le da la estructura del matrimonio que va a estudiar.

Puede imaginarse que en poco tiempo tal vez llegue. Con el progreso que conocemos, no vemos por qué no nos darían con los folletos turísticos la estructura del matrimonio preferencial en juego en el país. Vemos que nadie más lo respetará. Solo será un recuerdo, se casarán con los turistas... Hay allí inconsciencia, no saber de la estructura – lo que no le quita nada, a pesar de todo, a su carácter imperativo—. El término está en Lacan. Es inconsciente pero imperativo, y basta para darnos aquí la función de un superyó social, concebido como un saber.

El informe de Roma y esas páginas testimonian de un entusiasmo que nos cuesta compartir. Para nosotros ya está admitido culturalmente. Jorion me contaba que los ingleses no están al tanto de esto, y que tiene las mayores dificultades para hacerles admitir que esas estructuras no son fantasmagorías de Lévi-Strauss ni excesos. Lacan no ha ido allí a ver, no más que nosotros. Le bastó tomarlo como un apoyo. “Poco importa que se contravengan más tarde los descubrimientos y la formalización de Lévi-Strauss, tenemos allí lo suficiente como para marcar que en el sistema el símbolo hace el hombre”. Así se expresaba Lacan, de un modo que ya no nos satisface enteramente hoy, pero que se refiere exactamente a lo que nuestro amigo de la semana pasada encuentra como identificaciones ontológicas, son muy difíciles de practicar de manera directa, es solo un sueño. Se trata de identificaciones simbólicas. Y, dado que Jorion se apoya en la idea de la homonimia, es precisamente así que Lacan define la identificación simbólica: “Esa misma función de la identificación simbólica por la cual el primitivo cree reencarnar al antepasado homónimo y que determina incluso en el hombre moderno una recurrencia alternada de los caracteres [...]”.

Supone una incidencia de la generación precedente. Veremos volver en los nietos los caracteres de los abuelos y abuelas. Hay muchos rasgos que pueden dar testimonio, pero ¿es a nivel del carácter? Se trata de otro plano diferente al de la identificación ontológica. Es estrictamente simbólica. Puede incluso que abuelos y abuelas lo alienten. No voy a improvisar sobre el tema. Tomar revancha con el asesino de la generación inmediata remitiéndose a aquel de la generación siguiente se debe al mito edípico. Pero no vamos a desarrollar este punto, sin embargo muy interesante.

Esas páginas de Lacan sobre Lévi-Strauss son de un elogio sin restricción –lo que vuelve más divertida la referencia del número de *Scilicet* que apareció en 1970, cuando una escucha lo suficientemente justa podría señalar que Lévi-Strauss no aportaba ya a Lacan el sostén que le daba en 1964, cuando estaba en persona, en la sala, en la apertura del *Seminario 11*, tal como Lacan lo menciona en la primera lección—.

Pero en “Radiofonía”, que apareció en *Scilicet*, toma distancia de la etnología que consiste en señalar la disyunción del mito edípico considerado como instalado por el psicoanálisis y los mitos que clasifica Lévi-Strauss en sus *Mitológicas*. En primer lugar, para decir que un etnólogo no aprenderá nada de los sueños que podría contarle un primitivo. Esto se ha visto, el *establishment* etnológico no lo consideraría admisible. Lacan lo dice así: “Un investigador que dejara que su informante lo piropee con sus sueños [...]”. Se refiere a una obra precisa que salió ese año, pero imaginamos que la transferencia implicada en esta narración si no está enmarcada por el dispositivo

analítico, conduce a que el primitivo le haga la corte a su entrevistador, “[...] se hará llamar al orden al ponerlos a cuenta del terreno”. Es descriptivo, no es cierto...

Pero más allá de esto, la posición de Lacan, que conlleva el esfuerzo de Lévi-Strauss sobre las mitologías, es que aunque sea un sujeto que se ha sumergido, que ha sido educado en el medio de esta racionalización mitológica –no el etnólogo sino el primitivo en cuestión– si está sometido al discurso analítico, solo tendrá operante en su análisis el mito edípico. Lacan lo dice claramente: “Porque el psicoanálisis operando a partir del discurso que lo condiciona [...], no se obtendrá otro mito que aquel que permanece en su discurso: el Edipo freudiano”. Capta verdaderamente el Edipo como una producción del discurso analítico, una producción que se obtiene a partir de una disminución de esos conjuntos imaginarios de la etnología, pero sin embargo lo suficientemente fuerte como para que se opere aun en los sujetos cuyo contexto cultural es mucho más amplio que aquel que nos queda con el mito edípico. Lacan señala que nos vemos obligados a constatar, a través de esos cuatro volúmenes de las *Mitológicas*, que el mito en el sentido de Lévi-Strauss, el mito formalizado, no conlleva nada del orden de la instancia de la letra, no conlleva ni metáfora ni metonimia. En eso el mito no es distinto –puede decirse– del fantasma mismo.

En “Radiofonía”, página 424 de los *Otros Escritos* a la que los remito, encontrarán esta frase que ya he comentado: “En el falo se resume el punto mítico por donde lo sexual se hace pasión del significante”. Los remito a lo que he dicho sobre la acción y la pasión del significante, encontrarán un esbozo de esta expresión en “La dirección de la cura...”, necesario para esclarecer la lectura de *La ética del psicoanálisis* –me esclareció para restituir la fórmula: “lo que padece del significante”, que era opaca–. Esa fórmula en el sentido freudiano es ese punto marcado (- Φ). No quiere decir que *a* no sea el resultado de lo que padece del significante, pero no lo voy a desarrollar, sino no podré darles la palabra.

Hay un punto en ese pasaje de “Radiofonía” que quiero mencionar, no es solo una broma, donde se señala no la acritud, sino la irrisión naciente –al menos públicamente– de Lacan frente a la etnología. La cita es:

Que ese punto parezca por otro lado multiplicarse, he ahí lo que fascina especialmente al universitario, quien, por estructura, tiene horror al psicoanálisis. De allí procede el reclutamiento de los novicios de la etnología. Donde se señala un efecto de humor, negro por supuesto, que se pinta con favores de sector. [...] Ahí radica el reto de esta pesquisa en la que el terreno se define como el lugar donde hacer escrito de un saber cuya esencia es no transmitirse por escrito.

Se trata de una sátira de la etnología. Al mismo tiempo está más allá, es decir en algo cuya pertinencia en la enseñanza de Lacan voy a mostrarles antes de terminar. En primer lugar, es bastante divertido que Lacan cuestione la pesca etnológica diciendo finalmente que todos esos etnólogos hacen un saber escrito, formalizado, tesis, estantes de bibliotecas, con un saber que es estrictamente oral: “Un saber”, dice, “cuya esencia es no transmitirse por escrito”. El saber mitológico se transmite en forma oral, por la palabra, no por el escrito. Por lo tanto, Lacan considera que hacer pasar al escrito ese saber es

verdaderamente algo límite. Se le puede oponer –es algo qué el mismo hace– que es lo que ocurre con el psicoanálisis. Con el problema de la etnología formula la esencia del saber que se trasmite en el psicoanálisis.

Es más sorprendente cuando en su “Proposición del 9 de octubre de 1967”, que es anterior, opone saber textual y saber referencial, y precisamente hace homenaje a Lévi-Strauss por dar un estatuto científico al campo del propalador de cuentos:

El psicoanálisis tiene consistencia por los textos de Freud, este es un hecho irrefutable. Es sabido lo que, de Shakespeare a Lewis Carroll, aportan los textos a su genio y a sus practicantes. Este es el campo en el que se discierne a quién admitir para su estudio. Es aquel donde el sofista y el talmudista, el propalador de cuentos y el aedo, han tomado la fuerza que a cada instante nosotros recuperamos, más o menos torpemente, para nuestro uso. Que un Lévi-Strauss en sus *Mitológicas* le dé su estatuto científico viene bien verdaderamente para facilitarnos constituirlo como el umbral de nuestra selección.

Tiene una tonalidad estrictamente contraria a lo que implica la proposición de “Radiofonía”. Pero no es la única relación que hay entre esos dos textos. La investigación de la etnia, en el sentido de Lacan, es determinante para el psicoanálisis. Es lo que permite ordenar aquello con lo que termina la “Proposición del 9 de octubre de 1967” que da forma al pase como final del análisis. En efecto, más allá de lo que conlleva de particular para el sujeto en análisis, el pase tiene una implicación cierta sobre la investigación de la etnia donde la universidad no está sola: “A falta de una universidad que sería etnia, vayamos de una etnia a hacer universidad”.

¿Qué es esta investigación de la etnia? La conclusión de Lacan en su Proposición se dirige a lo que hace las veces de etnia. Si referimos “Radiofonía” –que es de 1970– a la “Proposición del 9 de octubre de 1967”, vemos la unidad –que sin eso es barroca– de lo que presenta Lacan en este último texto. En relación con lo que tiene lugar de etnia se ordenan los tres términos que Lacan alinea: el campo de concentración, la sociedad de psicoanálisis y el mito edípico. Tenemos aquí lo que Lacan llama los *tres puntos de fuga perspectivas* que podemos tomar sobre el psicoanálisis en extensión, que están en su horizonte, de los que dice que determinan el psicoanálisis en intención como hiancia del psicoanálisis en extensión.

Se refiere al plano proyectivo. Quizá tenga ocasión de abordarlo sistemáticamente el año próximo, pero ahora basta el ocho interior para ubicar estos tres determinantes. Vamos a situarlos en relación con el psicoanálisis en extensión, en esta zona de hiancia de lo que puede situarse como el horizonte y el corazón del ejercicio del psicoanálisis en extensión, y que al mismo tiempo es el campo del psicoanálisis didáctico.

Cuando Lacan lo presenta, tenemos una lista barroca. Pero está estrictamente determinada si percibimos que son tres modos de hacer etnia. En primer lugar tenemos el campo de concentración. Lacan lo presenta de entrada como la forma moderna que viene en el lugar de las estructuras del parentesco y de muchas otras cosas también: lo que se elabora como clasificaciones sociales, como reparticiones de individualidades. Debemos entender el campo de concentración como estructura general y no como lo que fue realizado durante un pequeño período de la época del mundo, donde las cosas fueron

conducidas para encerrar etnias: judíos, comunistas, gitanos, polacos.

El campo de concentración es el precio a pagar –llamémoslo con el término deleuziano– de la desterritorialización implicada por el progreso de la ciencia, es decir de la universalización, de la reducción de cada uno a un cualquiera. Se complementa con una investigación de circunscripciones y es lo que se llama el derecho de las minorías, que es la forma sublimada del campo de concentración. Podemos alegrarnos de que en Los Ángeles o San Francisco, la minoría homosexual esté gloriosamente representada hasta en las instancias municipales. Sigue siendo una forma refinada del campo de concentración, porque cuando en alguna parte está autorizado, produce al mismo tiempo una concentración de favorecidos por esos derechos. Se obtiene un efecto de reconstitución, que podemos llamar étnico, en un universo desestructurado.

No es menos claro para la sociedad de psicoanálisis, Lacan precisa que pertenece a la Internacional, porque las otras son mucho mejores. La sociedad de psicoanálisis –pero también la Iglesia y el Ejército– constituye una investigación de etnia. Lo obtiene por la erección de un significante amo, incluso si Lacan no emplea ese término.

Tenemos el mito edípico, porque la forma más reducida de lo que puede obtenerse en ese orden es la etnia familiar. Forma mínima de la etnia y de su estructura de parentesco, que es más compleja socialmente y al mismo tiempo más reducida a nivel de un número determinado de participantes.

Para agregar a la necesidad de esta deducción, Lacan encuentra allí sus tres dimensiones. Ubica al mito edípico a nivel simbólico. La armadura simbólica del mito, diferente de su valor fantasmático, la encontrará a partir de las fórmulas de la sexuación. Pone a la sociedad de psicoanálisis a nivel imaginario, porque al funcionar a nivel de un significante amo, favorece las identificaciones imaginarias. Se da el lujo de poner el campo de concentración a nivel de lo real, como punto de horror que viene a completar ese tríptico.

Son algunas pequeñas consideraciones sobre la etnia. Para terminar, quisiera indicarles un pasaje del final de los *Escritos*. Voy a comentarlo la semana próxima, les doy la página 361. A partir de “¿Concluiré volviendo al punto de donde partí hoy...”. Ese es el punto del que voy a partir la próxima semana.

Ya son las 15:42. He atravesado mi pequeña charla, una hora y tres cuartos, y ya no tengo ganas de escucharlos. Hasta la semana próxima.

18 de mayo de 1983

XXIV

El sujeto en la psicosis

Podemos escribir como problema la equivalencia del $\$$ y de $(-\varphi)$ –*menos fi*– que permite anotar la castración en tanto vale como impotencia en el plano imaginario:

$$\$ = (-\varphi)$$

Gnomon

Es algo que nos ocupa por una razón precisa y que tiene una consecuencia clínica: la incidencia del sujeto en las psicosis. Es un punto que no se desmiente a todo lo largo de la enseñanza de Lacan: la posición del sujeto en la experiencia analítica está ligada a su relación con el significante fálico. Encuentran esa huella tanto en “De una cuestión preliminar...” como en el esquema R, donde su enganche al significante imaginario del falo está dado como esencial para la estructuración correcta del sujeto. Tienen un valor transformado de esa relación inicial en el último gran escrito de Lacan que es su texto “El atolondradicho”, de 1972. Después hay otros escritos, pero no tienen la misma amplitud, ya sea “Televisión” o los textos de *Scilicet*. Después de “El atolondradicho” no tenemos la misma señalización del conjunto del campo freudiano.

En este escrito hay una transformación de esta fórmula –que se escribe $\Phi x \varphi x$ –. Transmite la misma necesidad: que el sujeto en el psicoanálisis no toma valor y no se sitúa sino por su inscripción como argumento, que está escrito allí como una función fálica en el sentido de función proposicional. Hay un largo camino de una fórmula a la otra, pero se transmite entre ellas la misma obligación: la obligación que tenemos de ubicar la posición del sujeto en relación con el falo. Esto se vuelve crucial cuando se trata de las psicosis, ya que allí el falo puede estar indexado con un cero. La posición del sujeto en la psicosis se vuelve entonces problemática.

Lo abordo de una manera abstracta, a partir de símbolos, pero es la raíz de lo que hace dudar del sujeto en las psicosis. Es una preocupación que debemos tener, asegurar

en primer lugar las psicosis como una cuestión de sujeto. Por eso seguimos hablando de fantasma cuando se trata de psicosis. En esos párrafos finales de los *Escritos* que les pedí releer tenemos, de una manera que debe haberles parecido perceptible, una ubicación de esa relación del sujeto con el falo para dar valor a la división del sujeto. Lacan concreta la división a partir de la posición del sujeto en relación con el falo. Lo retoma de manera clásica.

Recordemos dónde desarrolla para Freud el punto nodal de la división del sujeto: “En esa falta de pene de la madre donde se revela la naturaleza del falo”. No insisto en esa diferencia del órgano y del significante, continuo leyendo: “El sujeto se divide aquí”, nos dice Freud, “para con la realidad, viendo a la vez abrirse en ella el abismo contra el cual se amurallará con una fobia, y por otra parte recubriéndolo con esa superficie donde erigirá el fetiche, es decir la existencia del pene como mantenida, aunque desplazada”.

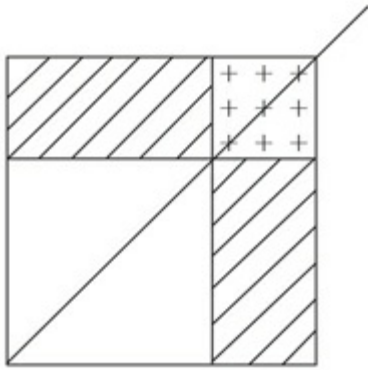
A partir de la falta se diferencian fobia y perversión. La primera erige como parapeto un significante para todo uso con el cual el sujeto se garantiza contra lo que se abre como abismo a partir de la castración materna. Eso se presentifica en la fobia de Hans con el significante *caballo*, que es un significante para todo uso, especialmente para defender al sujeto del abismo que se ha abierto para él. Del lado de la perversión, está el objeto que recubre el abismo. Retomamos lo que hemos visto al final de “Subversión del sujeto...” con el deseante Alcibíades, de tal modo que se trata allí de perversión normal del deseo. La hace clínica que el fetiche erigido se identifique con el falo imaginario, de forma tal que ese falo se vuelve una condición. El falo en el *partenaire* es condición misma de su deseo para un hombre. No insisto porque no es el punto al que quiero arribar.

“Por un lado”, dice Lacan, “extraigamos el (paso-de) [*pas-de*] del (paso-del-pene) [*pas-de-pénis*], que debe ponerse entre paréntesis, para transferirlo al paso-de-saber [*pas-de-savoir*], que es el paso vacilante de la neurosis”. Esta lectura se nos confirma por la conclusión de “Subversión del sujeto...”, que opone la neurosis al deseante. “Por el otro, reconozcamos la eficacia del sujeto en ese *gnomon* que erige para que le designe en todo momento el punto de verdad. Revelando del falo mismo que no es nada más que ese punto de falta que indica en el sujeto”. Esta es casi la verdad última que entregan los *Escritos* de Lacan. Está dada como la definición misma del falo que “no es nada más que ese punto de falta que indica en el sujeto”.

Es una formulación paradójica, porque diferenciamos el índice de la referencia. Si señalo algo, es necesario que haya una distancia con lo que designo. Así funcionamos: a partir de la diferencia del índice y la referencia. Pero lo que está implicado en esta definición de Lacan es que cuando se trata del falo en psicoanálisis, ese falo es a la vez índice y referencia. Ese falo, además, “no es nada más que ese punto de falta que indica en el sujeto”. Se redobra con esta complicación que la referencia es además una referencia que falta. El índice, que es la referencia, en definitiva falta. No está desplegado en la definición, y Lacan lo despliega en su último escrito importante haciendo de la función fálica el suplemento de la relación sexual que no hay. Lacan terminará por nombrar esta falta de la referencia con el axioma *no hay relación sexual*.

Debo indicar qué es el *gnomon*. Es un concepto geométrico euclidiano del que

pueden hacerse una idea construyendo por ejemplo el *gnomon* del cuadrado.



Trazamos un cuadrado, luego una diagonal de ese cuadrado prolongándola. Erigen la diagonal –tiene una pequeña erección–. Esta diagonal es lo que cuenta, porque ya es un índice y es lo que permite construir el *gnomon*. Encuentran este principio en el índice del cuadrante solar, que para funcionar está en ángulo recto sobre el horizonte. El *gnomon* geométrico se construye a partir de este índice. Basta para ello prolongar los lados del cuadrado y, al hacerlo, trazar paralelas. Ese lado del cuadrado, perpendicular al lado que prolongaron, lo bajan sobre la diagonal. Si prolongan también ese lado, se recorta en tres partes, que son dos rectángulos y un cuadrado. Es un principio general de construcción, porque si le seleccionan otro punto sobre la diagonal, pueden construir eso indefinidamente con el apoyo de esa diagonal. Lo que Euclides llama *gnomon* no vale solamente para el cuadrado, sino también para todo paralelogramo. Llama *gnomon* a uno cualquiera de los paralelogramos descritos en torno de la diagonal con sus dos complementos. Esto hace que el *gnomon* sea ese cuadrado con los dos complementos que en este ejemplo son los dos rectángulos incluidos.

Da testimonio del sujeto el *gnomon* fálico que pudo construir para indicarle lo que para él es el punto de verdad. Es una construcción infinita. Esta función fálica como *gnomon* está presente cada vez que para un sujeto se produce lo que llamamos el *efecto de verdad*. Es el nombre del efecto de verdad, en su funcionamiento normal.

Lo que falla en ese pasaje, lo que se esperaría, es lo que ocurre con eso en la psicosis. Pero está dibujado en negativo. El sujeto de la psicosis no dispone de ese *gnomon* que podría indicarle el punto de verdad. Esto da cuenta para nosotros de lo que podemos captar de su desorientación. No impide que podamos captar en la psicosis el esfuerzo del sujeto para reconstruir ese *gnomon* fálico.

El niño del lobo

Tenemos un ejemplo que merece volverse canónico –espero que así sea–, es el que

estudian actualmente Robert y Rosine Lefort. Es un caso que nos han prometido publicar próximamente y que piensan llamarlo *El niño del lobo*. He dicho algunas palabras en las últimas Jornadas de Estudio de la Escuela de la Causa Freudiana que se realizaron en Montpellier este fin de semana. Las dije pero no he dicho exactamente el punto que me preocupa. He podido hacerlo porque los Lefort me dieron las notas de esa época, en 1952. Son notas que fueron tomadas día por día, y mucho antes de que Lacan diera todo su desarrollo a cierto número de categorías que utilizaba. Son notas que tienen un profundo carácter de autenticidad. Fueron hechas sin pensar en una publicación que no se realizaría sino treinta años después. Conocen los dos primeros casos estudiados por los Lefort en la obra que se tituló *El nacimiento del Otro*. El estudio del que les hablo ahora se ubica en la misma línea y formará el segundo volumen de la investigación.

En el conjunto de esas notas, que deben contar con cerca de 500 páginas, hay algo del comienzo del tratamiento que nos da testimonio de ese esfuerzo del sujeto para erigir el *gnomon* fálico. Es el caso de un niño de tres años y diez meses, cuando Rosine Lefort entra en contacto con él. Podemos saber a partir de las notas que tiene una pesada herencia, porque su madre lo abandonó. Incluso dejó de alimentarlo regularmente. Le era indiferente. Antes de los dos años, ya había algo que no se había jugado para este sujeto. Fue ingresado a partir de esa edad y se constató que no era como los demás. Cuando Rosine Lefort se encuentra con él, es un niño que no habla. Solo dispone de algunos nombres: *señora*, *sí* y *no*. Dicho esto, no podemos considerar que su comportamiento sea completamente errático. Sería un exceso considerar que se desplaza en un mundo indiferenciado. Por el contrario, nos damos cuenta de una diferenciación extremadamente precisa del mundo de este niño. Testimonia de la diferencia que hace entre dos modos de alteridad.

Por un lado, tiene la viva impresión de la presencia de otro, porque basta que un niño grite a su alrededor para que se precipite sobre él, grite más fuerte, lo cubra de invectivas con gritos inarticulados, lo sacuda violentamente, se encargue de él. Es lo que notaron en la institución diciendo que hacía de policía, lo que es una relación completamente esencial con el otro. Por lo tanto, tiene una viva impresión de lo que es el semejante. Comienza por partirle la cara.

Por otro lado, están los adultos en relación con los cuales tiene un comportamiento diferente. Para eso le sirve el significante *señora*. Lo profiere de manera indiferenciada en relación con esos adultos, y cuando ese mundo de los adultos se concentra en Rosine Lefort, muestra lo que hay en su caja. Alcanza para considerar que el Otro está constituido para él. El Otro como testigo, como diferenciado del semejante, tiene un cierto modo de existencia. Esta diferenciación hace posible la terapia. Todo esto podemos extraerlo de la observación: el Otro ya nació, no tiene que nacer, ya hay un punto de enganche de este Otro.

En segundo lugar, tenemos la terapia propiamente dicha. En tres sesiones tenemos una secuencia que es muy demostrativa. Esta terapia consiste en aislarse con este niño en una habitación y al comienzo casi observándolo, es decir plegándose a lo que parece indicar. Tiene una gran virtud plegarse a lo que parece demandar este niño. Hay que

querer hacerlo. Hace falta buena voluntad, dedicación, y más allá de la dedicación, hay que mantenerse, asumirse en una cierta posición de pasividad objetal. Es lo que emparenta desde el comienzo la posición de Rosine Lefort con una posición analítica.

Esta pasividad tiene un límite, que se produce con la introducción en la habitación donde se ejecuta la terapia de un elemento, un objeto diferenciado que es un biberón. Las notas de Rosine Lefort indican que el comportamiento del sujeto, lejos de ser neutro, de entrada es perfectamente diferenciado hacia ese elemento. Lo que hace con él es impactante. Pone el biberón aparte y lo pone derecho. Ese biberón podría rodar por el piso, pero el niño lo pone derecho y lo aísla de los demás objetos, es decir que produce un vacío alrededor. Por el contrario –y esto verifica la existencia del Otro– amontona objetos gustosamente en el regazo de Rosine. Le pone sobre las rodillas otros objetos. Esto vemos que se produce durante tres sesiones.

Sin embargo, a partir de la segunda, el sujeto, en el momento de bajar de esta habitación de terapia que está arriba, hace escuchar, desde lo alto de la escalera, lo que Rosine Lefort llama en esa época *un llamado*. No es un modo familiar para este niño. Es un llamado que ella nombra patético, desgarrador: “¡Mamá! ¡Mamá!”. Hasta ahora no se había notado ese significante repetido dos veces. “Yo me acerco, lo tomo en los brazos, y él hace escuchar dos veces el mismo llamado desgarrador, dicho más despacio, lo que es excepcional. Al subir la escalera se aprieta contra mí y me acaricia el rostro con ronroneos de gusto”.

Estamos en una suerte de idilio que comienza. El sujeto encontró lo que parece haber faltado en la relación madre-hijo. Podríamos pensar que tal como se presenta, empezó bien para reconstituirse. Ya es una idea de la identificación rápida de la terapeuta con la madre. Sin embargo, esta secuencia de tres sesiones se concluye con un acto del niño. La misma noche y delante de un público de niñas, intenta cortarse el pene con tijeras que por fortuna son de plástico. En esta secuencia extremadamente simple y precisa, tenemos con qué justificar el uso de nuestras categorías. Es evidente que las artimañas, las maniobras que hace alrededor del objeto, el biberón, lo llevan a proferir lo que llamamos en nuestra jerga el significante materno más simple, el nombre de la madre: mamá. Este objeto está bien aislado como uno en relación con todos los demás. Con él estructura el espacio y le sirve de punto de referencia para lo que pueden parecer sus divagaciones erráticas. De este modo se presentifica para él el lugar simbolizado por la ausencia de la madre. Sin embargo, esta secuencia concluye con un ensayo de automutilación, y nadie dirá que exageramos si pensamos que hay allí un intento de castración en lo real sobre el órgano.

No trato aquí de hacerles creer que podemos deducir la estructura de la práctica. No se puede. La posición de Lacan es que es en vano tratar, a partir de una simple fenomenología, de elaborar en continuidad la estructura. Pero no podemos impedirnos, en este caso preciso y ya provistos de la estructura en cuestión, de verla verificarse y completarse. Hay una exigencia para realizar una sustracción que no puede realizarse, ponerse en escena, sino en lo real. Lo que llamamos la castración como simbólica no es nada más que el hecho de que no se realiza en lo real, por medio de lo cual es muy

diferente a cortarse el pene. No se construye a partir de la invocación del significante materno. Se construye a partir de otra cosa, que es el Nombre del Padre.

Tenemos el contraejemplo de la metáfora paterna. Un ensayo de metáfora paterna. Un llamado que se hace en el sujeto a la significación fálica. Nos vemos tentados a decir que para ese sujeto, todo lo simbólico es real, y por eso esta exigencia puede realizarse solo en lo real. Lacan formulaba así la posición de la esquizofrenia en los primeros años de su enseñanza: para el esquizofrénico, todo lo simbólico es real. Vemos en la experiencia misma lo que empuja a decirlo. Tenemos como puesta en escena la entrega de carne que exige la inscripción del sujeto en el significante. La libra de carne está aquí, en carne, porque concierne el órgano en lugar del significante. El sujeto no logra dar sentido con el semblante. Precisa esta entrega de carne verdaderamente, mientras que lo que califica al sujeto que no es psicótico es que logra hacer lo mismo pero con el significante.

En esta secuencia minúscula, todo está dicho –solo tres sesiones, que pueden leerse como las primera notas de la quinta sinfonía: en tres tiempos y ya está–. El sujeto para llegar a traducir la castración en el semblante, no dispone del operador que haría falta. El único operador que está presente es *mamá* repetido dos veces, eso no constituye para el sujeto un Nombre del Padre. Tomamos esta necesidad en el Grafo de Lacan ya antiguo, el esquema R, uno de cuyos ejes está constituido por la relación entre la madre y el niño. Y lo que sabemos es que si esta relación se concreta, evoca necesariamente el tercero fálico donde el sujeto debe encontrar su referencia.

Porque se emprende bien la terapia, porque Rosine Lefort se propuso para sostener a este niño en su llamado, es decir, ocupar este lugar vacío, y porque el sujeto consintió al comienzo de la tercera sesión tendiendo los brazos hacia ella y acariciándola suavemente, la sanción inmediata de esta posición en M de la terapeuta es la evocación de la significación fálica, pero el sujeto no puede sostenerla sino a través de un acto. Dejaremos sin decidir el hecho de saber si se trata de un pasaje al acto o de un *acting out*, como lo implicaría la presencia de público y especialmente de niñas.

Se trata para el sujeto de crear, pagando con su persona, una falta en ser. Y el sujeto no se engaña, el niño, insuficiente en un montón de puntos de vista, no se engaña. Cualquiera sea el calificativo que lleguemos a darle comparándolo al niño supuestamente normal, sabe perfectamente cuál es el órgano destinado para ello. Sabe que para realizarse como sujeto, necesita crear un punto de falta que es estrictamente idéntico al falo, cuyo soporte orgánico es el pene. Considero por lo tanto esta secuencia especialmente demostrativa de lo que puede llamarse intentos de producción del sujeto en la psicosis. Son intentos de producción que conciernen a la función fálica.

No es nada más que lo que el fantasma nos demuestra. El fantasma normal, no psicótico, está soportado por el Nombre del Padre y la castración simbólica. Porque el sujeto psicótico no tiene esos dos soportes, el fantasma en lugar de estar imaginarizado, está realizado. Allí está la raíz del empuje a la mujer en la psicosis, esta versión hacia *La* mujer que encontramos en las formas desarrolladas del delirio de Schreber, o bien reducido en el comportamiento del pequeño Robert de Rosine Lefort. Se trata cada vez

de una realización de la castración, que es la única vía de su realización subjetiva.

Tenemos lo que podemos llamar una estructura en la psicosis donde se plantea la cuestión vacilante del sujeto, porque es necesario interrogar su producción, mientras que al mismo tiempo sin su soporte no podemos dar un orden a esta secuencia. Nos vemos obligados a plantear que ese sujeto débil en alguna parte sabe que su operación debe dirigirse hacia allí. Del mismo modo, cuando le aparece a Schreber el fantasma *sería hermoso ser una mujer sufriendo el acoplamiento*, ponemos en función un presentimiento, un saber al que Schreber no accederá más que en la forma estabilizada de su delirio. Es algo que, tanto en el fantasma como en el síntoma, nos obliga a reconsiderar qué es la castración fuera de lo imaginario y qué llamamos *el sujeto*. El sujeto es en cierta forma, equivalente al punto de falta que constituye el falo y está en cuestión a propósito de las psicosis.

El sujeto, respuesta de lo real

Nos incomoda nuestra posición estructuralista, que quiere que todo esté ya allí en el orden del significante, que todo esté desde el comienzo, y nos impide hablar de nacimiento del Otro. Partimos de que el Otro ya está allí. Y, tratándose del sujeto, partimos de lo siguiente: que el sujeto antes del significante “no es absolutamente nada” – son los términos de Lacan para calificar el engendramiento significativo del sujeto–. Nos vemos empujados a concluir –y con razón– que el sujeto no nace de nada, nace del llamado del significante.

Es un punto exacto, pero no por ello deja de ser limitado. Hay un ser del sujeto anterior a su producción significativa. Nos vemos en dificultades para llamarlo sujeto, porque no merece ese término sino retroactivamente. Esto no impide que el llamado del significante se dirija hacia algo, que podemos reducir haciendo de él un viviente, pero hay que interrogar el ser de ese viviente. Hay un ser de esta cosa impensable que siempre fascinó a Lacan, la reproducción de la vida. ¿Cómo se reproduce eso? ¿Cómo produce vivientes a quienes el significante se dirige para hacer emerger un sujeto? Hay solo una dimensión que hay que llamar real, de donde se trata de hacer emerger el sujeto. Es algo muy presente en la enseñanza de Lacan.

El primer estatuto del sujeto en el mundo es el de objeto *a* de la constelación que lo puso en el mundo. El sujeto comienza por ser eso. Incluso es lo más decisivo que hay para él. No es el objeto *a* que él tendría. No es el objeto en tanto será lo que causará su deseo, a pesar de que podamos decir *su* deseo, porque nunca es más que el del Otro. Se trata del objeto *a* que el sujeto ha sido en el deseo del Otro. La cuestión de la castración es la cuestión de la producción del sujeto como efecto subjetivo, a partir de lo que es su ser de objeto *a*.

Es una cuestión límite para el psicoanálisis. La experiencia analítica opera con un sujeto que ya está allí, mientras que la producción de un sujeto a partir del objeto *a* solo

está planteada en el discurso de la universidad. ¿Cómo obtener, a partir de esta materia primera que es el objeto *a*, la emergencia de un sujeto? La vía universitaria es también la vía clínica psiquiátrica de efectuar esta emergencia a partir de un saber. Se trató estúpidamente de hacerlo enfrentándolo a una manifestación de saber, como Charcot. Es un error, porque de todos modos el sujeto en la histeria ya está allí. Todo lo que se obtiene de la histeria, por lo que he llamado en Montpellier la *epistemofanía*, es decir la aparición del saber, es que el sujeto histérico haga salir, detrás de esta *fanía*, el significante amo que es su verdad, y que se dedique a trastornar ese dispositivo.

Se esfuerzan en adoctrinar a los sujetos de otra estructura, porque se los toma como un goce concentrado. Puede ocurrir que se obtenga entonces un efecto subjetivo pero de todos modos, la identificación significante no se les hará más cómoda. El psicoanálisis de niños, como el que concierne el caso del pequeño Robert, es límite, porque, a partir de una posición analítica, no se trata tanto de poner al sujeto al trabajo como de obtener la manifestación de ese efecto subjetivo.

¿Por qué un sujeto instalado en su posición de objeto *a* consentiría a la falta en ser que es constitutiva de la función subjetiva? Evoqué en Montpellier, aun si es impensable, la elección de la psicosis, es la elección de un sujeto que objeta la falta en ser que lo constituye en el lenguaje. Es impensable porque eso conllevaría que la separación anticipe a la alienación. Es una fórmula que solo es aproximativa, pero no por ello deja de ser cierto que es la pregunta con la que nos enfrentamos en un caso como el del pequeño Robert. Nuestra problemática –y ese camino, incluso si no es explícito, es al que Lacan se vio conducido– es razonar sobre esta parte del esquema: ¿cómo a partir del estatuto de objeto, se produce el efecto subjetivo? Y ¿cuáles son los fenómenos que lo acompañan? Es el vector que va del goce a la castración.

Puede constituir el mérito de la terapia familiar, porque nos señala, al menos a nosotros, lo que terminamos por percibir: la función decisiva para un sujeto de lo que ha sido para el Otro que reconocemos de manera aproximada en la familia. Se considera erróneamente que va a tratarse al Otro, lo que es imposible en todos los casos. Es un error que no puede dejarnos olvidar que el sujeto que surge en ese punto en el fondo es un milagro. Uso este término tomándolo prestado de la teología del caso Schreber, cuando evoca su milagro del alarido. Es un milagro que lo real responda cuando uno se dirige a él a partir de lo simbólico. Es la pregunta que nos plantea, con el modo de la respuesta de lo real, esta definición de Lacan que permaneció enigmática hasta el presente, y que formuló en un punto completamente particular de su enseñanza: “El sujeto es respuesta de lo real”.

Hay muchas otras definiciones del sujeto pero es la que llevamos ahora. En su forma completa, está formulada de este modo: “El sujeto, como efecto de significación, es respuesta de lo real”.

Antes de desarrollarla en Montpellier, escuché que Éric Laurent la mencionó en el curso de su intervención en esa ciudad. Algunas cosas que dijo allí consueñan con lo que yo mismo traté de articular aquí, y le he pedido que resuma su intervención. Tuvo la gentileza de aceptar y pienso que podremos escucharlo al final de este curso. La semana

próxima por mi parte retomaré la continuación de este tema. Le paso la palabra a Éric Laurent, a partir de este punto que para mí encendió una luz.

ÉRIC LAURENT: Partí en Montpellier de la idea de que los efectos de transferencia en la psicosis deben seguir las líneas de la estructura que nos indican lo que ocurre fuera de la transferencia psicoanalítica, y de la idea de esclarecer, según las indicaciones que nos dan Freud y Lacan, esta cuestión de la transferencia en la psicosis a partir de los escritos de Schreber y de aquellos de Joyce que no se derivan de un procedimiento bajo transferencia.

En el caso de Schreber vemos en un momento dado la desestabilización del efecto de significación en la que vivía hasta ese momento. Se desestabiliza luego del encuentro con Fleischig. Eso desencadena todo un ciclo que se detiene en un punto preciso, cuando Schreber se reconcilia con su goce luego que hubo muerte del sujeto. Lacan describe esta reconciliación de Schreber con su goce como la reunificación del ser del sujeto Schreber en torno al acto de hacer –el acto de “hacer” según el eufemismo de la lengua fundamental–. Dicho de otro modo, una correlación entre el sujeto Schreber y el objeto anal.

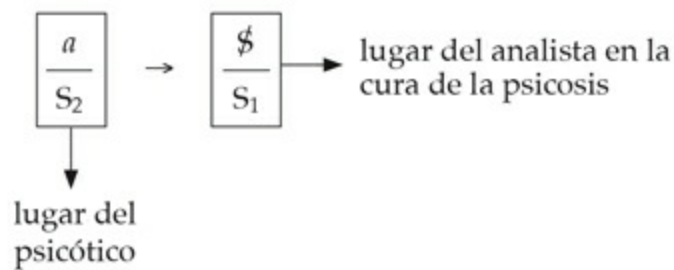
Partí de allí para preguntarme en qué la transferencia puede desembocar en una estabilización del sujeto, o más exactamente en una reunificación de su ser disperso en el infinito del delirio. Si el sujeto no se manifestara únicamente más que en su valor fundamental de repetición, si la transferencia no fuera más que eso –repetición, *Automaton*–, no habría ningún medio de salir de allí. El *Automaton* quedaría siempre desregulado, porque no dispone de la regulación que introduce el Nombre del Padre.

No hay síntesis en el análisis. Joyce con su arte llega a hacer de su nombre propio un casi Nombre del Padre, y eso queda como una indicación. Pero en Schreber no hay ninguna indicación de este tipo. Si la transferencia no fuera más que *Automaton*, la reunificación del ser de Schreber no se realizaría por esta vía de la repetición transferencial.

A partir del *Seminario 8* –pero está claramente planteado en el *Seminario 11*– Lacan encara la transferencia no solo en su faz de repetición, sino sobre todo en su faz de encuentro, de *Tyché*. En cada uno de esos puntos, localmente se compromete el ser del sujeto –en esos momentos de encuentro, de mal encuentro, que son los puntos fuertes de la transferencia–. Eso nos permite redefinir la transferencia a partir de allí como una causación por el objeto *a*, como un encuentro del sujeto con el objeto.

Jacques-Alain Miller estableció, y utilicé la noción, que hay una transferencia psicótica, en lo que concierne al discurso analítico, y que hace que el lugar en el que se sitúa el psicótico esté reservado habitualmente al analista. Quiere decir que se plantea como objeto *a* –tal como puede serlo Schreber– y que se desplaza disponiendo del saber, del orden del mundo. El primer efecto es cómo aprehender la transferencia como una puesta en marcha de la causación del sujeto por el objeto *a*, en la medida en que el sujeto se sitúa de entrada en ese lugar. No se trata de la transferencia en su valor de resistencia, es la transferencia como obstáculo al proceso analítico. Por otra parte, tienen un efecto

inmediato. El analista se transfiere a ese lugar: \$.



Hemos tenido en estas Jornadas ejemplos que dan testimonio de la exaltación particular del analista que se identifica a ese lugar donde es transferido por el obstáculo transferencial en la psicosis. Se pone a desplegar todos los fenómenos de su división subjetiva: insistir en el valor que puede tener tal sueño a propósito de un paciente, no en el hecho de que se instale un Otro entre el paciente y él, sino de entrada en el hecho de que el paciente es quien lo divide subjetivamente. Considera que en ese punto se pone al trabajo como dividido, lo que puede llegar al extremo: que lo esencial del trabajo analítico se resuma en el trabajo que se hace durmiendo, es decir el trabajo del sueño.

El otro efecto es también el llamado del analista a S_1 , ya sea con la figura de un amo como en las psicosis o bajo la figura del taumaturgo en el interior del discurso analítico – lo que puede dar lugar a la paradoja de analistas que, para sostenerse en su lugar, apelan a un *curamos a todos*, o a una cura esencial a ese lugar, mientras que al mismo tiempo, podrán quejarse de que hay lo inanalizable, incluso en las neurosis clásicas como histeria y obsesión. Vemos que hay un efecto de estructura que no cesa de repetirse. Hay un llamado que no se detiene a que el analista, ocupándose de la transferencia en la psicosis, se ubique en ese lugar o en este.

Dado que la transferencia surgió como obstáculo, ¿cómo sostener –ese es nuestro problema– que sin embargo hay causación del sujeto por el objeto? La indicación de Lacan es que la puesta en marcha de la transferencia en la psicosis provoca una casi erotomanía, lo que implica que no es una paranoización del sujeto. Un amigo se preguntaba en el curso de estas Jornadas si habría una paranoización necesaria para la puesta en marcha del fantasma que implicaría esta causación, así como hay histerización en el marco de la neurosis.

El carácter singular de Lacan al calificar la transferencia como erotomanía es distinguir los delirios de interpretación y de reivindicación. Retomo tres categorías, porque son aquellas que distingue Lacan en su artículo de 1931 sobre la clasificación del grupo de las psicosis paranoicas. Es un artículo que fue escrito justo antes de su tesis y en el cual expone las diferencias entre tres modos que reagrupa como el grupo de las psicosis paranoicas: interpretación, reivindicación, delirio pasional o erotomanía.

La tesis kleiniana es que hay que tratar la paranoia con la paranoia, es decir, paranoizar al sujeto. Es el psicoanálisis como paranoia dirigida. La proyección de los malos objetos internos es la dirección de la cura kleiniana en lo que concierne al menos a

las psicosis paranoides. Instala al psicoanalista en el lugar de aquel que opera esta proyección de los malos objetos internos. Se ubica en el lugar del perseguidor, desencadenando una paranoización.

Decir casi erotomanía es abrir un margen, porque en la erotomanía la iniciativa viene del Otro. Lo que instalamos en esa transferencia es una idea un poco diferente: si el sujeto se presenta como objeto a , lo que instalamos es un objeto a diferente. Allí podemos resolver el problema de la transferencia en las psicosis. Al ubicarse el analista en el lugar del Otro de la erotomanía, no incluye un desierto de goce –no es el Otro del orden del mundo–, sino un Otro que quiere algo del sujeto, donde el objeto a es el exponente del deseo de ese Otro, o más bien el exponente de una voluntad de goce de ese Otro respecto de él. Instalamos la distancia entre dos objetos a . Hay un artefacto erotomaniaco inducido. Se libera un delirio parcial. Esta erotomanía hacia el analista puede mantenerse en un registro parcial y no en red. Diferencia que nos permite dar cuenta de que instalamos en el dispositivo analítico, a partir de esta posición del sujeto, una oscilación entre el sujeto como deshecho del universo de discurso y el sujeto expuesto a esta voluntad de goce localmente definida en el marco de esta erotomanía artificial. Nos da la idea de poder juntar los dos momentos del proceso. Uno que parte del momento del encuentro con el analista, y el otro donde el sujeto está fijado, justo después de haberse estabilizado por un efecto de significación. Tenemos esta desestabilización del efecto de significación al comienzo, luego pasaje por un cierto uso del fantasma en la transferencia, luego retorno a un nuevo efecto de significación que da una nueva respuesta de ese real.



Hay una indicación en la “Apertura de la Sección Clínica” en 1976, acerca de la manera de tratar, de decir nueva respuesta de lo Real, como punto de llegada, que implica un pasaje y en relación con la pregunta que le formulan, la cito: “Por otra lado lo real es más bien difícilmente enumerable. ¿Cómo la clínica puede ser entonces objeto de una transmisión?”, el Dr. Lacan responde: “De acuerdo. Una de las cosas que me faltó poner de relieve es que hay un campo que designé con el nombre de goce del Otro [...] Lo que haría falta es dar cuerpo –es el caso decirlo–, a este goce ausente del Otro y hacer un pequeño esquema, donde el imaginario estaría en continuidad con el real”. Habría que mostrar de qué manera este imaginario en continuidad con lo Real, en cierto punto, Joyce termina por dar cuerpo al goce del Otro, es lo que el propio Lacan hizo a propósito de Joyce. Es una cierta utilización de un estado del cuerpo, que sin embargo no guarda en la psicosis más que su valor imaginario. Se trata de operar una continuidad con lo real del goce. Ese dar cuerpo al goce del Otro me parece que es una indicación de lo que podría ser ese estatuto del sujeto como respuesta de lo real –termina por dar un cuerpo al goce del Otro–. La operación analítica sería por lo tanto introducir una

erotomanía provisoria que apuntaría a ese punto donde podría alcanzarse el establecimiento de lo que sería un síntoma para el sujeto.

JACQUES-ALAIN MILLER: Agradezco a Éric Laurent habernos dado un resumen de lo que presentó en Montpellier, e intentaré la próxima vez enlazarlo con la definición de sujeto que tomaré como punto de partida de mi curso del año que viene.

25 de mayo de 1983

XXV

Respuestas de lo Real

Voy a anotar sus preguntas en esta última sesión del año y, al mismo tiempo, diré algunas palabras sobre “la Pregunta”, la pregunta de la pregunta.

La encantadoras hermanas que los han recibido este año en esta sala consideran que no podrán hacerlo el año próximo. Parece que la afluencia se traduce en depredaciones que imponen este *lock-out*. No les guardaré rencor y no les propondré invadir el convento como respuesta a que ellas sí sigan dispuestas a alojar otras actividades de la sección clínica pero dejen fuera a este curso. Pero esta negativa no me deja más opción que buscar algo en los locales universitarios o, por qué no, en centros hospitalarios que no carecen de salas lo suficientemente amplias como para recibirnos, y que están libres a la hora de almorzar. Bastaría con mover este curso una hora o dos y estoy seguro de que habría lugares libres, y también hace falta que acepten recibirnos.

Me han llegado, luego de la última sesión de estas clases, dos acuses de recibo, uno de Lilia Majoub Trobas y el otro de la Sra. de la Fuente, y les estaré agradecido si quieren retomarlos cuando termine esta introducción.

¿Hay alguien aquí?

Primero hablaré sobre la pregunta y la respuesta. La última vez cuestioné su aparejamiento al darme cuenta de qué era lo que hacía Lacan en “El atolondradicho”. Es algo muy divertido. Me pregunto cómo será traducido algún día en inglés este texto de Lacan, porque esa lengua tiene una ventaja con respecto a la nuestra en lo que concierne a la respuesta. Nosotros solo tenemos un término, “respuesta”, el inglés tiene dos: “*response*” y “*answer*”.

Es un clivaje precioso que señala Lacan y lo vuelve útil en *Los cuatro conceptos fundamentales* cuando distingue “*aim*” y “*goal*”, dos modos de decir “objetivo” en inglés. En primer lugar, los términos “*response*” y “*answer*” se distinguen porque el primero no es forzosamente una respuesta lingüística. Es la respuesta del estilo estímulo-respuesta, por ejemplo. No es una respuesta articulada en el lenguaje, es la reacción. El

texto de Lacan que les detallé la última vez se basa en el hecho de que en francés solo hay un término para decirlo, entonces los traductores tienen problemas. De este modo, a partir de la lengua inglesa, los ingleses se ven llevados a hacerse preguntas como la de saber cuáles son las *responses* que son *answers* en el sentido propio. Califican las *answers* como una clase que está incluida en la clase *responses*. ¿Cuáles son las *responses* que pueden valer como *answers*? Nuestra lengua no nos lleva a formularnos esa pregunta. El abordaje de las preguntas y de las respuestas por parte de la lógica filosófica tiene la ventaja de poner de relieve que, a diferencia de la respuesta, la pregunta no es una aserción. La pregunta no dice lo que es, tampoco es un juicio o una proposición, lo que los obliga a concluir que una pregunta no puede ser verdadera o falsa, no tiene valor de verdad. Al mismo tiempo ubica los límites de este abordaje lógico-filosófico, porque nosotros consideramos que hay verdaderas y falsas preguntas, este verdadero y falso es de un orden diferente que aquellos como valor lógico y podemos medir toda la diferencia entre lo que deberemos elaborar a propósito de las respuestas y las preguntas y lo que encontramos si tratamos de apoyarnos en los análisis lógico-filosóficos. Para darles otro ejemplo que permite ver lo que no nos conviene, tomemos la tentativa de esos dos chomskianos: Katz y Postal. Ellos trataron de extender la teoría de Chomsky a la semántica, y para dar cuenta del estatuto de la pregunta en el lenguaje postulan una función abstracta, como ellos lo llaman, es decir que es puramente inferida por ellos, un morfema que no es para nada evidente: el Q morfema, el morfema de la pregunta. Hay que crearlo como un nudo de estructura profunda *sui generis*. Tratan de determinar cuáles son los efectos semánticos y sintácticos de ese morfema. Por ejemplo, sintácticamente, puede traducirse en nuestras lenguas con la inversión del sujeto y del verbo. “Usted quiere” es una aserción y “Quiere usted” es una pregunta. Hay un operador que invierte el sujeto y el verbo, un operador especial. Desde el punto de vista semántico es más complicado, porque plantean que una pregunta es siempre una demanda de respuesta. Hay, por supuesto, muchos contraejemplos, como todo aquello que se relaciona con la pregunta retórica, la pregunta que no es una demanda de respuesta, que es un semblante. Solo les doy un esbozo, hay clases muy diferentes de preguntas, aquellas a las que se responde por sí o por no, del estilo “¿dónde está algo?”, “¿cuándo se hace o se hará algo?”, etc., aquellas otras que comienzan con un “cómo”... Todo esto no puede clasificarse lingüísticamente, y se puede tratar de elaborar un operador que valga para todo ese tipo de preguntas o, por el contrario, restringirse únicamente a algunas clases.

Pero considero que hay que privilegiar justamente este punto de vista semántico, el abordaje de la pregunta a partir de la respuesta. Hay alguien que inventó definir una pregunta por el conjunto de sus respuestas posibles, y finalmente lo que define la pregunta son las repuestas, que por el hecho de ser aserciones se prestan a un tratamiento más regular que la pregunta que no tiene, en el sentido de la lógica-filosófica, valor de verdad. Les mostraré luego que Lacan distingue por esta vía el decir y el dicho. El decir porque a diferencia del dicho no tiene valor de verdad. En ese sentido, la pregunta es la esencia del decir. Si abordamos las preguntas a partir de las repuestas,

vemos rápidamente, y a pesar de su tipología variada, que siempre son susceptibles de una respuesta universal. Es muy divertido si se piensa en ello. Hay una respuesta que es posible y válida sintácticamente en relación con todas las preguntas posibles. Si intercambian una respuesta a una pregunta que se refiere al lugar, eso no vale, a menos que su desplazamiento sea reglado de tal modo que en ese momento pueda considerarse válido. Por ejemplo, si les preguntan “¿cuándo perdiste las llaves?” y responden el nombre de un lugar, no vale responder “Roma” sino a condición de que estén en un trayecto de viaje, lo que indica el momento. Entonces, salvo excepción, las respuestas a diferentes tipos de preguntas no se intercambian, están compartimentadas.

De todos modos hay una respuesta universal a toda pregunta: “No sé”. Es la carta ganadora en relación con cualquier pregunta. Se le puede dar otra variante y responder: “Lo sé pero no lo diré”. Es sorprendente que sea la carta ganadora en el orden del discurso. Hablar el lenguaje de la lógica-filosófica nos conduciría a decir que hay un compuesto semántico contenido en toda pregunta que conllevaría la suposición del locutor: que aquel a quien se dirige conoce la respuesta. No fue Hyntika quien lo descubrió, pero sí quien se ocupó de esto; Lacan se refirió a este filósofo de la lógica. Lo analiza como la semántica de toda pregunta en dos puntos: en primer lugar, el locutor, el interrogador, cree que el otro sabe si hay P o no P; en segundo lugar, el interrogador quiere que el otro le diga si P o no P.

Esto lo conduce, a diferencia de Katz y Postal, a poner en juego en las preguntas dos operadores diferentes: un operador que se refiere al saber y que llama “operador epistémico”, y otro que cumple la orden que conlleva la segunda frase de este análisis y es un operador imperativo. Llegado el caso, se combinan los dos y se habla de “imperativo epistémico”. ¿Qué es lo que descubre? Descubre por qué tenemos un nombre que es el sujeto supuesto saber, se da cuenta de que toda pregunta lo suscita, pero lo sumario de su abordaje es imaginar que el sujeto supuesto saber es forzosamente el otro a quien se le dirige la pregunta. No hay que ir muy lejos para darse cuenta de que hay muchas circunstancias en las que, por el contrario, quien hace la pregunta está en la posición de saber, y como no sabe si el otro sabe, pregunta. Así funciona cualquier pregunta de un examen. Es lo que demuestra que el sujeto supuesto saber evocado por la pregunta no está en el lugar de quien responde. Puede ser lo contrario, estar en el lugar del que interroga, y el abordaje de Lacan se distingue en ello del de Hyntika. En definitiva siempre el que sabe es quien hace la pregunta, porque es el juez de la respuesta y si nos ocupamos de la respuesta como respuesta a la pregunta y no como lo que es, una aserción entre otras, hay un componente semántico de cualquier respuesta a una pregunta que es: ¿estás satisfecho con la respuesta? Por eso el sujeto supuesto saber no está naturalmente en el lugar de aquel que da la respuesta. Por otra parte, se podría inventar una pregunta que complique este análisis epistémico: no voy a hacerlo, pero la pregunta por ejemplo: “¿hay alguien aquí?” es una pregunta donde el locutor no sabe si está el otro. En este sentido que responda “sí” o “no” es lo mismo, neutraliza todo lo que sería valor de verdad de la respuesta. Cualquiera sea la *answer* que se dé, no vale como respuesta, tenemos allí un modo de respuesta que tiene por objeto verificar la existencia

del otro.

Hay una respuesta que es muy fuerte, el silencio. Justamente es lo que le interesó a Lilia Majoub Trobas en la carta que me envió, el silencio, que es un modo privilegiado de la interpretación analítica. Solo es probatorio si pensamos que tenemos que vérmola con otro de buena voluntad. “¿Hay alguien aquí?” es la pregunta del sujeto como sujeto del inconsciente. Eso es incluso lo que se escribe $\$$. Nuestro Q morfema es eso, es nuestro nudo de estructura profunda, la pregunta del sujeto por excelencia, la que se hace y lo que constituye el síntoma analítico. El sujeto se plantea la pregunta de saber si hay alguien, y es al mismo tiempo la pregunta que él hace como sujeto la que lo constituye: “¿Hay alguien aquí?”. Lo que hace que esta pregunta en todos los casos sea también la respuesta, la única válida es: “Sí, tú. Tú que haces la pregunta”. Esta respuesta se hace escuchar incluso si solo el silencio parece responder allí.

He abordado alusivamente, que no es mi modo habitual, aquello que es del orden de la semántica de preguntas y respuestas, que debería reavivarse en la enseñanza de Lacan, y ya le he consagrado atención en el marco del tercer ciclo.

Des-sentido

La semántica de Lacan está dada por el privilegio que le damos al significante asemántico que no quiere decir nada, como lo decía Lacan en su Seminario *Las psicosis*. Dicho significante es también el que produce sentido, y para ello es necesario que esté tomado por un discurso. La semántica de Lacan es contradictoria. Cualesquiera sean las variaciones extremas a través de su enseñanza, no pueden dar una significación unívoca a los términos *significación*, *sentido* y *significante*, y eso es lo que distingue esta semántica de todas aquellas lógico-filosóficas, el hecho de ser contradictoria. Quiero decir que está estructurada por oposiciones y no por categorías que se englobarían unas a otras hasta extenderse a una significación general. Esto es lo que se aclara en el texto “El atolondradicho”. Se anuncia desde la primera página: “[...] hubiera querido demostrar por su relación de significación, el sentido que toman del discurso psicoanalítico. La oposición que evoco aquí habrá de ser acentuada más adelante”. Anuncia exactamente una oposición del sentido y de la significación. La semántica de Lacan se distingue a partir de aquí en que opone dos tipos de efecto en el significado y que cualesquiera sean en su enseñanza las variaciones que lo condujeron a decirlo de este modo o de otro, hay oposición en el registro semántico, y esto es una constante. Lo he puesto de relieve a propósito de la castración, para darles el punto donde Lacan acentúa esta oposición que anuncia desde el comienzo de “El atolondradicho”. Los remito a ese texto donde mantiene su palabra oponiendo sentido y significación como dos funciones antinómicas (el término es de él). No lo hace de manera formalizada, lo hace a través de un apólogo que remite por la propia operación cuando acerca a Kant y a Sade. Cuando aparece el sentido del discurso de Kant, los dichos, los enunciados, la formulación que da Lacan al

analizarlo, no están para nada previstos por Kant, cuando el sentido de los enunciados de Kant aparece, estos ya no tienen significación.

¿Qué implica esto? Por estar retomado por otro discurso, la traducción de los enunciados de Kant cobra otra significación, aparece una Ética del soltero que hace *impasse* del Otro y que se mantiene a nivel del “Todo hombre”. Ese es el principio del imperativo kantiano, a nivel de lo que es válido para todo hombre. Desde que emerge ese sentido, si a eso lo llamamos “sentido”, y se produce un efecto de significado al que llamamos “sentido”, del otro lado perdemos un efecto de significado que llamamos “la significación”. Quiere decir que ya no se puede creer en eso, que ya no se está allí. Para ubicar una diferencia, basta con pensar en la *Crítica de la razón práctica*, porque es elocuente para la gente de esa época. Cuando se publicó fue para el público una alegría. Los tocó en lo profundo de sí mismos. Un efecto a partir del cual algo se mueve, que los toca a nivel del deseo, podemos decir que es un efecto de significación. El punto en el que la *Crítica de la razón práctica* es analizada por Lacan es retraducida en estos términos, supone que el primer efecto ya no existe. Hacer emerger el sentido es otro efecto diferente del significado. Incluso el sentido y la significación son estrictamente polares. Podemos arriesgar algo sobre esta oposición. La significación implica que el sujeto esté interesado a nivel de la causa de su deseo, mientras que el sentido, si bien se refiere a la causa del deseo, es también para vaciarla, y en tanto sentido, el colmo es el sinsentido, lo que produce preguntas sobre qué quiere decir eso.

En eso el significante asemántico es una matriz de significación pero no la misma que la del comienzo. El texto “El atolondradicho”, digámoslo al pasar, si opone más bien el dicho y el decir y no el enunciado y la enunciación, es para permitirle a Lacan obtener el efecto de decir que no, obtener esta posición de la excepción que comencé a exponer la última vez, un decir que no y el dicho en relación a ese decir. Si hay una esfera delimitada como la del universo del discurso entendido a partir de los dichos, allí existe el lugar del decir. Si situamos la dimensión de la verdad y el lugar de lo que se exceptúa en relación con esta verdad, y si en esta circunscripción produce sentido, hay un punto que debe situarse como “a distancia” de ese producir sentido y que, al mismo tiempo, lo constituye, y Lacan a eso lo llamó dos o tres veces *des-sentido*. La lógica que reconstituye a partir del complejo de Edipo, y como algo fundamental en su semántica, es ese punto de des-sentido a partir del cual lo que es del orden del semblante puede producir sentido. Esta investigación de Lacan, que evoco aquí alusivamente, es la que condujo bajo un título explícito: *De un discurso que no fuera del semblante*. Del semblante. Hay que darle todo su valor al “del”; de un discurso que no tomaría su sentido a partir de un punto de des-sentido; de un discurso que no tomaría su sentido del límite donde el semblante es solo des-sentido.

Allí toma su valor el punto de des-sentido, que es el del sujeto como respuesta de lo real. En esta esfera donde está a nivel de todo sujeto, en ese nivel no es una respuesta de lo real. Hace falta darse cuenta de que esta construcción de Lacan implica, aun si enmascara las costuras, una reconsideración de lo que se cree que es lo más clásico de su enseñanza. Implica por cierto, dado que es de este modo como califica la función a partir

de lo cual el sujeto se inscribe, en primer lugar que el falo no es solo una instancia imaginaria. La enseñanza de Lacan lo trabaja desde que planteó la cuestión preliminar donde habla de significante imaginario. Esto implica también, y con todas las letras bajo su pluma, que el yo, el asunto del yo, en primer lugar no es un asunto imaginario. Más que machacar las fórmulas de la sexuación macho y hembra, deberíamos darnos cuenta de que hace falta en primer lugar haber interrogado esta lectura del estadio del espejo para que funcionen convenientemente. Después de todo, ser un hombre o una mujer sin duda es una identificación yoica. Pero, precisamente, el yo es un asunto de sujeto y si el falo también toma prestada su función al cuerpo, eso no impide que también sea un asunto de sujeto, y que este abordaje de la sexuación ponga en función el estatuto del sujeto sobre el cual se hace un *impasse*, es lo que tomo como dirección sobre lo que tengo que reconstituir de la enseñanza de Lacan el año próximo.

¿Entonces la parte de des-sentido? Se distingue por cierto en relación a la que vale en la circunscripción que lo determina, vale como un punto de real. Esa es la ambigüedad fecunda del término semblante. Si miramos sus patas, es imaginario, pero si miramos sus alas, es simbólico. No se adecuaba mal a ese falo que llegado el caso se representa con alitas, como tomando su independencia, y el semblante que produce sentido está allí en esta circunscripción al mismo tiempo que está aquí como función, como lugar de des-sentido. Hasta el punto que la castración como función puede no aparecer sino como una manera de decir ese des-sentido. No invento lo que digo, doy cuenta de esta fórmula de Lacan: “El des-sentido, precisamente, por cargarlo a la cuenta de la castración, lo denotaba yo con lo simbólico desde el 56”. Allí donde él exagera en ese pasaje, es cuando implica que hubiéramos debido captar desde 1956 que tanto el falo como el yo son asunto del sujeto por no ser más solo resorte imaginario. Exagera porque es completamente un límite de su abordaje en esa época. Eso no es un límite, sino que, por el contrario, está implicado completamente en el seminario de las psicosis. La psicosis también es asunto de sujeto. ¿Qué quiere decir? Podemos repetir esta advertencia a aquellos que imaginan que el progreso de la ciencia llegará a incluir a las psicosis en el campo de las ciencias de la naturaleza. No es imposible, evidentemente es algo abierto.

Pero, como hace un momento, se trata del sí o no a la pregunta: “¿Hay alguien aquí?”. Precisamente eso no cambiará nada la demostración eventual de que la psicosis proceda de las ciencias de la naturaleza, que es un fenómeno natural, porque, de todos modos, la cuestión para nosotros es que este individuo viviente que habría padecido una psicosis de cualquier manera tendría que subjetivarla, tendría que fabricar con eso una significación. Eso es incluso lo que constituye el delirio, esta subjetivación tanto más meritoria cuanto que el sujeto conoce, llegado el caso, una muerte, es decir una extinción del efecto de significación. La muerte del sujeto en la psicosis es eso a partir de lo cual aparece como algo meritorio el esfuerzo que constituye la construcción de un delirio. La causalidad que vendría a implicar en la psicosis no cambia en nada la esencia de su problema. El semblante allí encalla. El Nombre del Padre está inscripto en esta playa. Hace de playa del des-sentido. Lo importante es que en todos los casos, esta playa sea un real a partir del cual se obtiene “una realización de la relación sexual”, lo que no es

mucho pero tampoco poco, porque es justo igual a como el fantasma sostiene la realidad. La sostiene en el sentido de Lacan, toda con excepción de los cinco sentidos. No pretendo haber explicado esta última frase. Si comienzo no terminaré esta vez, entonces voy a concluir con esto al menos hasta que ustedes tomen el relevo con algunas consideraciones o algunas preguntas.

Continuar a partir de lo real
(respuestas a preguntas)

1. (Respuesta a una pregunta acerca del punto de des-sentido y de extremidad) Esto obedece a la misma lógica. Es aquella que veremos en detalle el año próximo que tiene una aplicación completamente general en Lacan, consiste en plantear un conjunto a partir de una excepción. Evidentemente, no vale de la misma forma cuando nos ocupamos de la cuestión del goce y allí estamos a nivel del sentido. Por supuesto, apela a un recubrimiento que Lacan formuló de manera divertida al hablar de goce-sentido, y es cierto que no es solo un chiste, nos indica lo que tienen en común en el funcionamiento entre lo que procede de una y de otra dimensión.

2. (Respuesta a Lilia Majoub Trobas sobre el silencio como interpretación) Es seguro que haría falta retomar la cuestión del silencio del analista. Nos ha sido materializado de una manera muy evidente por el silencio de Lacan, porque si vale como interpretación, y si todos los silencios no lo valen, es precisamente en la medida de lo que eso viene a interrumpir, a barrar. El silencio no es un truco del psicoanalista, puede ser tratado así. Hay un cierto número de manejos del analista que ponen al sujeto en el camino de la suposición de saber y el silencio pasó por uno de esos *gadgets* para suspender simplemente la respuesta, pero el silencio no es la nada, se recorta sobre el fondo de un dicho y todo depende de los dichos de los que se es capaz como analista. No pienso que entre la modalidades para dar a esta cuestión de la respuesta haya que avanzar un poquito sobre ese silencio del analista. Es el medio más corto para hacer semblante de real. Produce efecto de un real, pero hay un cierto esfuerzo que hacer para que no sea simplemente la comodidad del analista.

3. (Pregunta acerca de la significación de la significación) ¿Dar la significación de la significación? Hay una respuesta para ello. La significación de la significación es el fantasma. Para un sujeto, aquello que le habla, lo que para él produce significación, los incidentes valorizados de su existencia que llegado el caso ha referido para su sorpresa en la sesión analítica, donde sin embargo el tiempo está contado, esos momentos que producen significación en su existencia no están distribuidos de manera aleatoria. Hay una matriz, un principio de esos momentos de significación, y lo que llamamos fantasma es la fórmula que damos a esos momentos de significación. También es el momento en

que en el sujeto se toca su división. Eso produce la emoción del sujeto y su interés. También es el momento en que la causa de su deseo se pone en función. Podemos llamarlo “la significación de la significación”. Ahora la cuestión de un psicoanálisis se sitúa más allá de esta matriz. Se trata de alcanzar no la significación del fantasma, sino el sentido del fantasma, y conseguir de ese modo, si se puede, que durante un tiempo al menos su fantasma no tenga más significación para el sujeto. El atravesamiento del fantasma es que hay un tiempo, un momento, en el que el fantasma pierde su significación. Hay muchas cosas que pierden su significación al mismo tiempo a partir de allí.

4. (Pregunta sobre el amor y la morra) Es el modo en que Lacan hace escuchar en nuestra lengua “*L’Unbewusste*”. A su manera, Lacan tradujo eso en otra lengua y por ese hecho hace perder, al mismo tiempo, un efecto de sentido, mucho de su significación anterior, al *Unbewusste* freudiano. Se lo han reprochado bastante y el esfuerzo de Lacan ha sido formularnos el sentido de las significaciones freudianas. Hay muchas que desaparecieron en la operación. Cuando se llega al nudo borromeo, es seguro que Lacan ha agotado las significaciones freudianas para dar sentido, fórmulas.

$$\begin{array}{c} \exists x \Phi x \\ \forall x \Phi x \end{array}$$

Esto resume el complejo de Edipo. Se basa en la antinomia del sentido y de la significación, porque el complejo de Edipo freudiano es rico en una enorme significación que afectó a toda la civilización contemporánea con su imagería aferente. Se han podido movilizar las obras de arte, mitologías, razas y culturas alrededor de esta, y cuando Lacan nos dice que eso resume el complejo de Edipo, nos da el sentido y un cierto número de significaciones freudianas que desaparecen por esta misma razón. Durante toda una parte de su enseñanza, Lacan guardó el vínculo con las significaciones freudianas al mismo tiempo que daba el sentido de Freud. Hay incluso un movimiento de ida y vuelta, pero su ambición, lo que llamaba “un discurso”, era la emergencia del sentido de los dichos de Freud y el asumir la consecuencia de que esos dichos pudieran no tener ninguna significación. A partir del sentido, Lacan construyó lo que constituye una significación nueva, y sin esta construcción el dicho de Freud no tendría ninguna pregnancia para nosotros. De hecho, donde la operación de Lacan no penetró, se marchitó la significación del psicoanálisis. Por eso en todo el mundo se recurre a la enseñanza de Lacan para tratar de reanimarlo. Es muy claro en los países latinos, lo será mañana en los países anglosajones.

5. (Pregunta de la Sra. de la Fuente sobre el sujeto en el lugar de la excepción) No es

leído así habitualmente, aunque esté implicado por la escritura de Lacan que a esta fórmula de la excepción no es interesante reemplazarla por el Nombre del Padre. Por ejemplo, si tomamos las significaciones freudianas, tenemos todos esos sujetos sometidos a la función fálica, a la de la castración tal como Freud nos pone en escena la función paterna en “Tótem y Tabú”. Aquí tenemos una de esas x que no cae bajo la función de la castración. Ubicamos la función significante del padre, el Nombre del Padre, en su posición de excepción en relación con la cual todos los demás hacen conjunto. Sin embargo, el escrito de Lacan implica que sirve para mucho más que esta imaginaria, y que el sujeto y su posición, el sujeto en el espacio donde no hay relación sexual, solo produce sentido cuando se inscribe en la función fálica pero hay, si lo seguimos ciegamente, un estatuto del sujeto como respuesta de lo real que corresponde a esta posición.

Esto define también un estatuto del sujeto, no en tanto inscripto en el conjunto fálico, sino en tanto que es pura respuesta de lo real. No quisiera emplear un término cronológico sino anterior a su inscripción en esta función, como dice Lacan en el caso en que esta no sea satisfecha, es decir esté excluida de hecho. De lo contrario, no comprendo cómo Lacan motiva este funcionamiento. No lo hace a partir de “Tótem y Tabú” cuando lo anuncia, sino por el hecho de que aquello que concierne al discurso analítico es que el sujeto como efecto de significación es respuesta de lo real. Pienso poder argumentarlo de manera más consistente el año próximo. Hay un estatuto del sujeto como respuesta de lo real diferente del estatuto donde vale “para todo sujeto”. No es por azar que nos hacemos preguntas en relación con la psicosis, con el autismo, que conciernen justamente al “Existe Uno o no” del sujeto. La pregunta “¿hay alguien aquí?” es la que escuchamos hasta desgañitarse, machacada en definitiva por los psicoanalistas de niños. Se interrogan por estar confrontados a ese “¿hay alguien aquí?”. Y bien, ese “¿hay...?” tiene una respuesta en ese nivel. Sí, hay alguien, existe Uno pero que tiene un modo de relación con la función fálica que es completamente diferente de aquella del “para todo sujeto”. Digo aquí un poco más de lo que pensaba pero es porque su pregunta vino a plantearse en el lugar justo.

Es necesario que trabaje un poco sobre ello. Lacan no continuó en esta vía justamente a partir de la elaboración sobre el nudo borromeo. Más bien ese nuevo estatuto del sujeto como respuesta de lo real forma parte de las condiciones que hicieron posible su intento de formalizar el psicoanálisis enteramente a partir del nudo. De la misma manera, para llegar allí era necesario comenzar por considerar que el yo es un asunto de sujeto, es decir que no se puede mantener en el estadio del espejo, ni considerar que ser un hombre o una mujer está a nivel de las identificaciones imaginarias. Son identificaciones yoicas pero el yo mismo es asunto de sujeto. Esto forma parte de las condiciones previas para captar de qué se trata. Del mismo modo, pienso llegar a reunir las condiciones que llevaron a Lacan a intentar ese movimiento inverosímil durante varios años, reducir el psicoanálisis no a la teoría de conjuntos, sino al nudo borromeo. Hay junturas que Lacan mismo no explicitó. No tenemos un escrito comparable a “El atolondradicho” para el nudo borromeo. Estamos en una zona mucho más inestable y es

necesario para orientarse atrapar los hilos que están sueltos y son difíciles de seguir.

¿Haremos retomar el psicoanálisis a partir del periodo “clásico” de Lacan o podemos reactivar las cosas allí donde se detuvieron? Al menos podemos volver a incluir en el psicoanálisis lo que no está hecho por el momento, que es esta consideración del nudo borromeo. Podemos muy bien continuar la enseñanza de Lacan a partir del estadio del espejo, de lo imaginario, podemos hacerlo a partir de lo simbólico y podemos tratar de proseguir a partir de lo real. No es exclusivo, por supuesto.

Dicho esto, habiendo consagrado este año al síntoma y al fantasma, quisiera retomar el año próximo a partir de estas respuestas de lo real que necesitan el matema. No tenemos otro abordaje de un ajuste a partir de lo imposible, de la lógica de los dichos, y quisiera, de una buena vez, delimitar esta lógica. No voy a intentarlo a partir de la nada. Hace tiempo hablé en algunas lecciones en Vincennes, al comienzo de los años setenta, luego dos veces en Buenos Aires y una vez en Bélgica y me digo que ahora sería tiempo de retomar de manera sistemática y hacerlo aquí. Podría parecer una necesidad poner el acento como conviene en la articulación significativa. No abandonemos los significantes en provecho de lo indecible del objeto, en absoluto. El año próximo pienso desplazar el acento en ese sentido.

6. (Pregunta de Sra. de la Fuente acerca del sujeto y la función fálica) Del lado del todo hombre o del todo sujeto no se trata de sujetos en su estatuto de división. Por el contrario tenemos el fundamento mismo de la ilusión de identidad. Esto se trajinó bastante para llegar a hacer un efecto de sentido. Hay que estudiar también el estatuto del sujeto como tal sobre la otra vertiente que propondrá Lacan, la de la sexuación femenina, ese es un estatuto del sujeto que no se acomoda a partir del sujeto y que conlleva su división. Pero tenemos el fundamento de la ilusión de no división del sujeto. Si tuviéramos que hacernos la pregunta: “¿Dónde se sitúa el yo como asunto del sujeto?”, diríamos que se sitúa en el marco de esta lógica, al menos el yo fuerte. Incluso diré que nos abre a un cierto número de preguntas divertidas. ¿Qué ocurre con la función del yo en los sujetos que se inscriben en las otras fórmulas? Esa es una pregunta que fue planteada en el psicoanálisis bajo la forma del superyó femenino. Como había una distinción bastante lamentable entre superyó y yo, podemos ver que la pregunta planteada era la constatación de una cierta deficiencia yoica en las mujeres. Desde el punto de vista lacaniano se vuelve más bien una ventaja. Demanda un abordaje del yo que no es solo imaginario y le daría su función, a condición de poner en su lugar a la mascarada femenina de la que habla Joan Riviere y que se deja a menudo de lado. Ella toma su función a partir de la división del sujeto. Esto consiste en retomar y tratar todo lo que abordamos en primer lugar como fórmulas de la sexuación, como deben serlo las fórmulas subjetivas, en las que retroactivamente la significación hombre o mujer se vuelve apremiante. No se ha hecho tanto para disecar las significaciones familiares, parentales, para mostrar que el padre es algo diferente del padre, que la madre es diferente de la madre, para tener ahora la imagería hombre y mujer. La invitación de Lacan es volver a pensar esas categorías a partir de matemas y no simplemente pensar

que se superpone a esta imaginaria. Esto requiere tener flexibilidad para este manejo de significantes, y es lo que intentaré hacer el año próximo.

7. (Pregunta acerca de la afirmación de Lacan de 1977 sobre la relación analítica como “autismo de a dos”) No tengo presente esa lección de 1977. Existe una línea que apunta a preguntas aporéticas de Lacan en esos años, especialmente sobre una separación radical y desgarrada entre lo real y lo simbólico, en ocasiones más precisamente entre lo real y el sentido, que ya está implicado aquí, lo real está situado en el punto de des-sentido, mientras que toda su enseñanza partió en la dirección contraria. Eso lo conducía en esos años a decir que finalmente en el análisis hay un monólogo, llegado el caso un monólogo de a dos, donde hay dos implicados. ¿Podríamos situar este autismo de a dos en esa configuración? Tal vez. Solo tiene valor en esa escisión que entristeció sus seminarios de los últimos años, la escisión de lo real y del sentido. No voy a poder ser más preciso.

8. (Pregunta sobre el yo y la psicosis y la modificación del Grafo) No voy a jugar a modificar el Grafo de Lacan. Está allí para dar cuenta de algunos fenómenos. Ponemos las cosas en su lugar porque sin eso no nos orientaríamos más. No hay que echar a perder el trabajo. El yo en las psicosis es un viejo tema. Federn comenzó por allí, uno de los alumnos de Freud que trató de seguir siendo freudiano al mismo tiempo que se interesaba en las psicosis. Lo tomó por los límites, las deformaciones del yo. Considero que no habría que retroceder pero por ahora me reservo.

9. (Pregunta sobre el yo como metonimia de la significación del discurso) Creo que lo que está en juego, cualesquiera sean las formulaciones, es lo siguiente: si revalorizamos el efecto de significación, si nos damos cuenta de que no está tan desvalorizado en Lacan, creo que tiene una función esencial. Porque pensamos que es algo diferente del efecto de significado, de las ideas que pasan por la cabeza, y que hay un efecto de significación y hace falta un punto de basta para ello. Implicamos que en un efecto de significación el sujeto se compromete a nivel de la causa de su deseo, es decir que el objeto *a* está implicado en el menor efecto de significación y por ello está interesado el sujeto en el objeto *a en lo imaginario*. Podemos abordar el yo como un batiburrillo de identificaciones, pero cuando lo aborda como metonimia de la significación lo que se plantea es la unidad del yo. Lo recordé el año anterior evocando lo que habrá que revalorizar algún día respecto de la persona, es decir que hay cientos subjetivos que son más amplios que los del sujeto del significante. Eso estudiamos con el fantasma. Más amplios que esta estrecha función vehiculada en la cadena significante. El sujeto no es simplemente una función del significante, porque implicamos en lo que hace su consistencia a este objeto *a* que es un producto del lenguaje. Pero la conjunción de este efecto y de este producto hace que exista una zona de consistencia para el sujeto. El yo forma parte de esta zona. La definición que recuerdan del yo está siempre en el surco

pero demanda una redistribución, no de los términos de Lacan, sino de la manera en que estamos habituados a hacer uso de una selección de zonas que parecen aseguradas, zonas raras, inquietantes, que no cuadran, tenemos que triturar nuestra lectura de Lacan, es lo que trato de hacer. Hay otra coherencia de su enseñanza que podemos hacer emerger y que si bien no será forzosamente la solución a sus propias dificultades, sí podrá actuar como una especie de telón de fondo.

8 de junio de 1983

Grupo Planeta

¡Seguinos!



Índice

Portadilla	3
I. Otro Lacan	6
II. Variaciones sobre Diana y Acteón	18
III. El fantasma del sujeto	32
IV. La pantomima de las estructuras	47
V. Clínica del A	62
VI. Composición heterogénea del fantasma	76
VII. Transformaciones de “Pegan a un niño”	90
VIII. La ética del psicoanálisis	104
IX. Extimidad	117
X. Giro hacia el goce	130
XI. Retratos clínicos	143
XII. Presencia del analista	152
XIII. El deseo del analista en la experiencia analítica	164
XIV. El significante amo y el objeto a	180
XV. La causación del sujeto	192
XVI. El matema del pase	208
XVII. El dispositivo analítico	225
XVIII. Efectos terapéuticos en la experiencia analítica	241
XIX. El sujeto y el paciente	255
XX. La estabilización en la psicosis	270
XXI. El estatuto del síntoma	283
XXII. Problemas de parentesco	295
XXIII. Mito y fantasma	302
XXIV. El sujeto en la psicosis	315
XXV. Respuestas de lo Real	327

